FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

SÚSIE HELENA RIBEIRO

TRADUÇÕES POPULARES - OS NOVOS *TARGUMIM*?

BELO HORIZONTE

2009

SUSIE HELENA RIBEIRO

TRADUÇÕES POPULARES - OS NOVOS *TARGUMIM*?

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Doutora em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemática

Linha de pesquisa: Fontes Bíblicas da Tradição Cristã

Orientador: Prof. Dr. Johan Konings

BELO HORIZONTE

2009

Aos tradutores e tradutoras da Bíblia no Brasil.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Dr. Johan Konings, pela coragem de apoiar as minhas intuições iniciais e o caminho do diálogo interdisciplinar realizado nesta pesquisa; pela paciência e competência na orientação desta tese, muito obrigada; pelo privilégio de ter me honrado com sua amizade e seu precioso tempo; por ter acolhido com bondade essa estrangeira com hospitalidade graciosa. Testemunho que foram tempos salvíficos e transformadores, verdadeiros kairoi.

À PROLIC e à FAJE pelo investimento financeiro, apoio acadêmico, administrativo e pastoral, sem os quais este projeto não teria se concretizado.

Ao Prof. Dr. Ulpiano Vazquez,

ao Prof. Dr. Jaldemir Vitório,

ao Prof. Dr. Geraldo De Mori,

ao Prof. Dr. João Batista Libanio,

Por tudo que ensinaram, pela persistência diária no Caminho da Vida, competência e responsabilidade. Obrigada porque na luz de seus rostos e suas vidas eu vi a face de Deus.

Aos amigos e colegas, os que chegaram e os que se foram nesses muitos anos de estudos e descobertas teológicas.

À minha família, pelo amor, compreensão e respeito.

À Daniela e ao Ricardo, não tenho como lhes agradecer.

“Quem sai andando e chorando, enquanto semeia,
voltará com júbilo, trazendo os seus feixes”.

ARA Sl 126,6

RESUMO

Por meio de reflexão biblicoteológica e dos referenciais da Teologia cristã contemporânea e dos Estudos da Tradução, esta investigação demonstra que a tradução da Bíblia é orientada ideológica, doutrinária e teologicamente, ligada à atividade litúrgica, à pregação e à ação pastoral, ao movimento laico e à piedade popular. Propõe-se que a tradução da Bíblia e, mais genericamente, a atividade tradutória, podem ser abordadas por meio das categorias teológicas de *kenosis*, *kairos*, *typos*, estrangeiro e hospitalidade. Sugere-se que o movimento da tradução da Bíblia para o vernáculo com acento popular é primordial para a autocompreensão do Cristianismo, sua origem e expansão e reforça a categoria teológica da hospitalidade. Testa-se a hipótese de que esse movimento de tradução pode ser visto na experiência judaica e na experiência cristã, por meio da comparação da atividade tradutória judaica como vista nos *targumim* (*Targum Neofiti* 1 do Livro de Gênesis) e da atividade tradutória cristã contemporânea por meio de uma tradução popular (Nova Tradução na Linguagem de Hoje do Livro de Gênesis), com base na metodologia da equivalência dinâmica. Propõe-se, ainda, que o tradutor da Bíblia necessita de preparação teológica sistêmica e profunda, além das demais habilidades e competências linguísticas, culturais e comunicativas.

Palavras chave: Tradução da Bíblia; Targumismo; Equivalência dinâmica; *Kenosis*; *Kairos*; *Typos*; Estrangeiro; Hospitalidade.

ABSTRACT

In this paper is carried a biblical and theological analyses under epistemological referents of Contemporary Christian Theology and Translation Studies to show that Bible Translation is ideological, theological and doctrinal and it is associated closely with liturgics activity, Christian preaching and pastoral care, markedly in laity movement and popular piety. It is proposed that Bible Translation and all translation activity could be understood by means of some theological categories as *kenosis*, *kairos*, *typos*, *stranger* and *hospitality*. It is also suggested that the movement into Vernacular language with strong popular accent proper to Bible Translation is central to selfcompreehension of Christianity and understanding of its origins and expansion through of the centuries and emphasizes hospitality as coherent criterium. It has demonstrated that such translation movement could be seen in a Jewish as well as Christian history by comparing the Jewish translational activity of the *targumim* (using *Targum Neofiti* 1 to Genesis) with a Christian bible translation activity of popular tendency based on dynamic equivalence strategy (using *New Today Language Translation* to Genesis). It is also suggested that Bible translator needs deep and systemic theological training in connection with linguistic, communicative and cultural abilities and competences.

Key words: Bible translation; Targumism dynamic equivalence; *Kenosis; Kairos; Typos*; Stranger; Hospitality.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AG - *Ad Gentes*
ARA - *Almeida Revista e Atualizada*
ARC - *Almeida Revista e Corrigida*
AT - Antigo Testamento
BJ - Bíblia de Jerusalém
BLH - Bíblia na Linguagem de Hoje
BMD - Bíblia Mensagem de Deus
BPV - Bible Parole de Vie
BV - Bíblia Viva
CC - Cultura de Chegada
CFW - Confissão de Fé de Westminster
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CP - Cultura de Partida
DHL - Dios Habla Hoy
GnApoc - Genesis Apócrifo
GNB - Good News Bible
GNT - Greek New Testament
KJV - King James Version
LA - Liturgiam Autenticum
LC - Língua de Chegada
LP - Língua de Partida
MIA - O Mais Importante é o Amor
NTLH - Nova Tradução na Linguagem de Hoje
NT - Novo Testamento
NV - Nova *Vulgata Latina*

NVI - Nova Versão Internacional
OL - O Livro
PAS - Bíblia Pastoral
PD - Carta Encíclica Providentissimus Deus
SBB - Sociedade Bíblica do Brasil
SBTB - Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil
SBU - Sociedades Bíblicas Unidas
SIL - Summer Linguistic Institute
TBS - Trinitarian Bible Society
TC - Texto de Chegada
TEB - Tradução Ecumênica da Bíblia
TgFrag - *Targum* Fragmentário
TgGenizá - *Targumim* da Genizá do Cairo
TgN - *Targum* Neofiti 1
TgO - *Targum* Onqelos
TgPsJn - *Targum* Pseudo Jonathan
TgQ - *Targum* dos Fragmentos de Qumran
TM - Texto Massorético
TP - Texto de Partida

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13
1 Justificativas 14
2 Hipóteses 20
3 Objetivos 21
3.1 Objetivo geral 21
3.2 Objetivos específicos 21
4 Metodologia 22
4.1 Identificação do corpus 22
4.1.1 *Targum Neofiti* 1 de Gênesis 23
4.1.2 Nova tradução na linguagem de hoje - Gênesis 25
4.2 Tratamento do corpus 26
4.3 Marcos teóricos para a discussão interdisciplinar 27
4.3.1 Conceitos-chave e premissas a respeito da tradução 28
4.3.2 Conceitos-chave e premissas a respeito de hermenêutica bíblica e teológica 35
5 Etapas do trabalho investigativo 38
6 Limites da investigação 39

CAPÍTULO 1: TEOLOGIA E TRADUÇÃO DA BÍBLIA 42
1 Tradução sob enfoque teológico e antropológico: encarnação e *kenosis* 45
2 Teologia da revelação e tradução 51
2.1 A linguagem teológica e a linguagem da piedade 51
2.2 A Bíblia como texto sagrado e revelado 58
2.2.1 Teologia da revelação e tradução 61
2.2.2 Hermenêutica teológica e tradução 63
3 O paradigma teológico do estrangeiro e da hospitalidade como signos da tradução 79

3.1 O estrangeiro e a hospitalidade como categorias para a tradução e a abordagem teológica da tradução 82
3.2 A tradução como chamado à hospitalidade e à humanização - o relato de Babel 87
3.3 A tradução como hospitalidade: pentecostes, edificação da igreja e apocalipse 94
4 Considerações finais 98

CAPÍTULO 2: OS *TARGUMIM* 101
1 Classificação dos *targumim* 103
1.1 Gênero e outros aspectos literários dos targumim 104
1.2 Targumim do pentateuco 107
1.3 Targumim dos profetas e hagiógrafos 112
1.4 Outras traduções e tradições similares 113
1.5 Gn 49,10-12 - variações targúmicas sobre um mesmo tema 119
1.6 Língua de chegada 124
1.7 O meturgeman 126
2 Função e ambiente 128
3 Desenvolvimento e datação dos *targumim* 135
4 Tradução targúmica 140
5 Considerações finais 144

CAPÍTULO 3: TRADUÇÕES POPULARES DA BÍBLIA 147
1 Cristianismo e a tradução das escrituras sagradas 148
2 Ler a bíblia em tradução 156
2.1 Instituições e instâncias de controle da tradução da Bíblia nas tradições protestante e católica 162
2.2 Critérios relacionados à fidelidade na tradução da Bíblia 167
2.3 Intertextualidade, tradição e tradução do texto bíblico 174
2.4 Orientações das instâncias eclesiásticas católicas sobre a tradução do texto bíblico 182
2.5 Orientações das instâncias eclesiásticas protestantes sobre a tradução do texto bíblico 186
3 Traduções populares 193
3.1 Gn 49,10-12 - variações das traduções populares sobre um mesmo tema 200
3.2 Sinopse de Mt, Mc e Lc - hiperliteralidade e fidelidade 207
4 Considerações finais 210

CAPÍTULO 4: ANÁLISE DE *TARGUM* NEOFITI 1 GÊNESIS 212
1 Caracterização tradutória e teológica 212
1.1 Características gerais de TgN 214
1.2 Procedimentos tradutórios em TgN 219
1.3 Relação com o TP e outras traduções contemporâneas 226
2 Agenda ideológica e teológica do meturgeman de TgN Gn 227
2.1 Personagens e modelos de comportamento 229
2.1.1 Adão, o primeiro homem 230
2.1.2 Caim, Abel e Lameque: retribuição e parênese 233
2.1.3 Abraão, modelo de piedade 236
2.1.4 Jacó: prodígios e pedagogia 239
2.1.5 Outras personagens masculinas 242
2.1.6 Personagens femininas 245
2.1.7 Personagens anacrônicas: Aarão, Miriam, Moisés, Gideão e Sansão 247
2.2 Cenários: toponímia e etnia 248
2.3 Prática da piedade 257
2.3.1 Interdições e censuras 258
2.3.2 Orientações para a piedade 263
2.4 Agenda teológica 268
2.4.1 TgN Gn e teologia popular 269
2.4.2 TgN Gn e liturgia 279
3 Considerações finais 282

CAPÍTULO 5: ANÁLISE DA NOVA TRADUÇÃO NA LINGUAGEM DE HOJE - GÊNESIS 285
1 Caracterização tradutória e teológica da NTLH 287
1.1 Características gerais da NTLH 288
1.1.1 Histórico da produção da NTLH 289
1.1.2 NTLH como tradução popular 291
1.1.3 Agentes de patronagem 298
1.2 Procedimentos tradutórios na NTLH 304
1.2.1 Adequação ao contexto de recepção 305
1.2.2 Tratamento de termos técnicos e teológicos 310
2 Agenda ideológica e teológica do tradutor de NTLH Gn 320

2.1 Personagens e modelos de comportamento 320
2.2 Nomes próprios e toponímia 326
2.3 Prática da piedade 329
2.4 Agenda ideológica e teológica 333
3 Considerações finais 337

CONCLUSÃO 341

REFERÊNCIAS 350

INTRODUÇÃO

A proposta de trabalhar teologicamente o tema da tradução da Bíblia tomou um primeiro impulso no desejo de responder à constatação de Lynne Long de que todos os contatos culturais requerem tradução[1], particularmente na área em que cada cultura reserva para o sacro ou sagrado. O sagrado resiste à tradução, uma vez que os "espaços" da língua de chegada estão sempre "ocupados" e os repertórios de hábitos sociais e lexicais disponíveis estão culturalmente preenchidos com referências autóctones autorreferentes[2].

Apesar de a teologia cristã não tratar com o sagrado em sentido lato, mas com a Trindade nomeada aos seres humanos por meio da vida, ensinamentos, morte e Ressurreição de Jesus de Nazaré, o Cristo e Senhor, seguiu-se o questionamento se tal condição se aplicaria também à Bíblia, na tradução das Escrituras Sagradas e no labor teológico cristão.

Buscando caminhos para pacificar as problemáticas levantadas, a declaração de Lawrence Venuti alimentou ainda mais a intriga:

> Os escândalos da tradução são culturais, econômicos e políticos. São revelados quando se pergunta por que a tradução permanece hoje às margens da pesquisa, dos comentários e dos debates [...] A tradução é estigmatizada como uma forma de

---

1 Há também questionamentos sobre o escopo do que efetivamente é ou não tradução, pois, levando a sério a generalização proposta por Lynne Long, toda produção textual é, por natureza, reescrita. Seria, assim, toda interpretação uma tradução? Essa é a discussão levantada por Erich Steiner a respeito da especificidade da noção de tradução (Cf. STEINER, Erich. Intralingual and interlingual versions of a text - how specific is the notion of translation? In: STEINER, Erich; YALLOP, Colin (Ed.). *Beyond content*: exploring translation and multilingual text production. Berlim/Nova Iorque: de Gruyter, 2001. p. 161-190. Nesta pesquisa para todos os fins, tradução é a transferência de um texto de uma língua de partida para uma língua de chegada, ou seja, tradução nesta pesquisa é sempre entre línguas (interlingual) ou a tradução propriamente dita (MUNDAY, Jeremy. *Introducing translation studies*: theories and applications. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2001. p. 5). A referência é à classificação de Roman Jacobson de que as traduções podem ser de três tipos: interlingual (entre línguas diferentes); intralinguais (entre formas da mesma língua); intersemióticas (entre veículos e canais de comunicação na mesma língua, como entre o texto escrito e o oral, o texto e o cinema/teatro).

2 Lynne Long é pesquisadora na área dos Estudos da Tradução. LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable? Toronto: Multilingual Matters, 2005. p. 1.

> escrita, desencorajada pela lei dos direitos autorais, depreciada pela academia, explorada pelas editoras e empresas, organizações governamentais e religiosas. Quero sugerir que a tradução é tratada de forma tão desvantajosa em parte porque propicia revelações que questionam a autoridade de valores culturais e instituições dominantes. E como todo desafio às reputações estabelecidas, ela provoca seus esforços para controlar danos, suas diversas funções policiais, todas com o objetivo de escorar os valores e as instituições questionados, mistificando os usos que fazem da tradução[3].

Frente a tais provocações, verificou-se que o tema da tradução da Bíblia é tratado em abundância por várias áreas do conhecimento, especialmente a Linguística e os Estudos da Tradução. Não seria mesmo exagerado afirmar que a história da tradução coincide com a história da tradução da Bíblia[4]. Porém, no âmbito da Teologia cristã, as discussões e iniciativas teológicas a respeito da tradução se mostraram, no mínimo, tímidas, ainda que missiólogos, missionários, pastores, teólogos e fiéis sejam diuturnamente levados a se envolverem com as questões da tradução bíblica, sejam essas questões interpretativas, linguísticas[5] ou litúrgicas, sejam por conta do acesso às Escrituras ser feito em sua maioria esmagadora pela via da tradução[6].

1 Justificativas

O foco na tradução da Bíblia se justifica pelo fato de os textos sagrados do Judaísmo

---

3 VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença. Bauru: EDUSC, 2002. p. 9-10.

4 "O que faz um texto sagrado é como as pessoas o usam, o estatuto que elas dão a ele e o significado que elas encontram. Textos diferentes são sagrados para culturas diferentes e centrais para diferentes polissistemas: a tradução move-os para outro ambiente de sistemas, expondo-os a outro ambiente de recepção. Compreender a função e o estatuto de um texto sagrado em sua cultura de partida e de chegada lança mais luz nos problemas de sua tradução. O processo não para sempre ali, no entanto, como o texto sagrado pode então ser retraduzido muitas vezes até que uma das traduções adquira o estatuto de original" (LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 14).

5 Em poucas áreas dos Estudos da Tradução a questão da linguagem e a perspectiva linguística são tão importantes quanto na tradução de textos sagrados (Cf. LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 12).

6 Lynne Long demonstra essa ligação da tradução de textos sagrados e a história da tradução com alguns exemplos: "No quarto século, Tao-na e seu sucessor Kumarajiva estavam desenvolvendo políticas para a tradução dos textos budistas do sânscrito para o chinês (Wright, 1990:40) e nas cartas para seus amigos Jerônimo confidenciava os problemas que estava tendo ao traduzir a Bíblia (Shaff & Wace, 1979:113). No décimo segundo século, Robert Retenensis traduziu o Corão para o latim para que pudesse ser estudado pelos teólogos cristãos, e sua versão foi impressa em 1543, sendo que Martinho Lutero e Philipp Melanchthon, entre outros, contribuíram comentários (Delisle & Woodsworth, 1995,79). As próprias estratégias tradutórias de Lutero para 'germanizar' a Bíblia aparecem em seu *Sendbrief vom Dolmetschen* de 1530 (Lutero, 1530/1940)" (LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 10).

e do Cristianismo pertencerem às comunidades de fé em sua peregrinação no que se chama história. A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã[7] são utilizadas por pessoas dos mais variados perfis, em termos de idade, condição socioeconômica, nível acadêmico, etnia, gênero, e em escala e frequência muito maior do que qualquer outro texto, literário, histórico ou técnico.

As complexidades da tradução do texto sagrado envolvem seu público receptor, o controle institucional dos agentes da patronagem, a diversidade de seu uso escrito e oral, público e privado, e sua profunda penetração na cultura e identidade do Ocidente. Grande parte dessas questões se reputa à natureza única de tais textos[8], que têm estatuto de revelação, e das condições também singulares de sua recepção, que acontece em ambiente religioso e teológico com rica e milenar herança interpretativa. Daí a necessidade de se refletir, discutir, elaborar e testar estratégias tradutórias próprias.

O movimento do texto sagrado entre culturas levanta questões também relacionadas à dinâmica das comunidades na diáspora e torna necessária a discussão do tema do estrangeiro e da hospitalidade. Em meio às complexidades relativas à tradução e recepção da tradução do texto sagrado, deseja-se focar a tensão entre a domesticação e a estrangeirização[9] do texto traduzido, a qual se considera basilar e que foi identificada por Friedrich Schleiermacher no início do século XIX como a decisão do tradutor entre se mover em direção ao leitor ou se mover em direção ao escritor[10].

Entre os entraves do fazer tradutório da Bíblia, podem ser identificados: 1) as diferenças e a distância temporal e cultural entre o texto bíblico e a comunidade que hoje os recepciona; 2) a linguagem adotada pelas traduções bíblicas em uso, que parecem oscilar

---

7 A Bíblia Judaica se diferencia da Bíblia Cristã por nomear como sagrados apenas os 66 livros do que se denomina cânon curto do Antigo Testamento (AT), ou seja, o Pentateuco, os Profetas e os Escritos sem considerar os deuterocanônicos. A Bíblia Cristã é identificada por nomear como sagrados os livros do AT e do Novo Testamento. A Bíblia Cristã se diferencia quanto à quantidade de livros que considera sagrados no AT em Bíblia Católica, que considera sagrados os textos do cânon longo, que considera sagrados os textos deuterocanônicos de 1 e 2 Macabeus, Judite, Baruque, Tobias, Eclesiástico, Sabedoria e trechos de Daniel e Ester. A Bíblia Protestante considera sagrado o AT e o NT e assume o AT na forma do cânon curto. As Bíblias ortodoxas acompanham a configuração das Bíblias Católicas e assumem outros textos como a Oração de Manassés e as Odes de Salomão.

8 A noção teológica e religiosa de revelação divina está indissociavelmente vinculada à natureza dos textos sagrados, especialmente a Bíblia. Esse conceito será discutido no Capítulo 3. Assume-se, para todos os fins desta pesquisa, que a referência a textos sagrados remete às Escrituras Sagradas cristãs e judaicas, nomeadamente o Antigo e o Novo Testamento, sem distinção entre os cânones judaico, católico romano, ortodoxo ou protestante.

9 Lawrence Venuti, teórico da tradução, cunhou as expressões domesticação e estrangeirização (Cf. VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, 2002).

10 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*. Florianópolis: Rocca Brayde Edições, 2005.

entre duas posições irreconciliáveis: uma linguagem coloquial, corrente e, por isso, transitória, de um lado e uma linguagem tradicional, erudita, estanque e, por isso, hermética; 3) o conteúdo, pois a mensagem dos textos bíblicos é radicalmente diferente de tudo o que se está habituado a entender e exige mudança de mentalidade à qual o tradutor precisa atentar[11].

Correção política, racismo, perspectivas reacionárias, antifeminismo e muitas outras formas de censura e pressão podem ser expressas pelas escolhas feitas durante o processo de tradução. Esse patrulhamento é realizado pelos agentes de patronagem[12]. A questão da propriedade e autoria, a posição do texto traduzido ou texto de chegada (TC) no polissistema cultural da língua de partida (LP) e da língua de chegada (LC), o motivo para se traduzir, a ideologia do tradutor e a maneira como o texto é apresentado ao seu público alvo, são questões que também compõem o quadro de complexidade da tradução da Bíblia.

Não há na tradição cristã uma abordagem teológica específica para acolher, compreender e tratar a tradução, apesar de a tradução se inserir na própria autocompreensão, origem e expansão do Cristianismo. Lamin Sanneh diz que o Cristianismo é uma religião traduzida e que o ambiente em que se reproduz e se expressa é também traduzido[13]. Não há uma teologia da tradução, o que é compreensível, mas não se localizou também uma teologia sobre a tradução.

A razão para se traduzir a Bíblia são muitas, desde motivações evangélicas, passando pela curiosidade acadêmica e até por exotismo. Há motivações subversivas, desejos de provocar mudança e impactar determinada tradição ou hábito. Traduz-se para se celebrar, anunciar, evocar, aproximar. A busca de uma nova espiritualidade, o desejo da explicitação ou simplesmente a insatisfação com a religião organizada impulsionam o retorno aos textos sagrados[14]. E "no século XXI é política e socialmente impossível ignorar os textos sagrados de outras culturas" [15].

É de conhecimento geral que as traduções de todos os tipos e em especial a dos

---

11 BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*. Paris: Cerf, 1997. p. 7-8.

12 LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 6.

13 SANNEH, Lamin. Gospel and culture. Ramifying effects of scriptural translation. In: STINE, Philip C. (Ed.) *Bible translation and the spread of the church*: the last 200 years. 2. ed. Leiden: Brill, 1990. p. 1-23.

14 Lynne Long promoveu uma coletânea de textos debatendo a questão da relação entre Estudos da Tradução e Religião, discutindo especificamente a tradutibilidade do Sagrado. LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, Topics in Translation 28.

15 LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 1.

textos sagrados do Cristianismo cooperaram ativamente para moldar as culturas na história humana. Em muitos lugares do globo, a noção de texto sagrado remete imediatamente às Escrituras Sagradas do Cristianismo, especialmente nas culturas europeias, latino e norteamericanas.

No cenário norteamericano da tradição evangelical, assiste-se a um grande conflito entre teólogos evangelicais mais conservadores que defendem uma tradução que seja o mais "essencialmente literal" possível e os missiólogos, missionários e teólogos que defendem as traduções mais focadas na reação do leitor e na contextualização. Os primeiros insistem que é necessária a distinção entre a interpretação lexical ou linguística de outros tipos de interpretação e que a atividade do tradutor deve se restringir exclusivamente a encontrar "a correta correspondência verbal" e não se permite que adentre as atividades do exegeta, do editor ou do pregador[16]. Nessa linha, os estudos sobre a tradução deveriam se limitar à "formulação de teorias gerais e à descrição de características textuais e estratégias" [17]. Os segundos, missiólogos, missionários e teólogos enfrentam a ausência de uma teologia sobre a tradução que possa lhes oferecer uma referência mais segura para as escolhas e a avaliação da qualidade das traduções e de uma perspectiva mais crítica em termos da ação missionária no contexto pós-colonialista da América Latina, África e Ásia e pós-cristão na Europa e América do Norte. Ousa-se cogitar se a discussão norteamericana não está muito mais ligada à tensão entre o erudito e o popular. De um lado, a tradução a serviço da teologia acadêmica e da pureza e sustentação doutrinária daqueles cristãos brancos, bem educados e com alto poder aquisitivo, inseridos no mercado de consumo. De outro, uma grande massa de pessoas, cristã e não cristã, de pobres e empobrecidos, na Ásia, África e América Latina. Em tradução, a estética popular reforça a língua maior, a forma narrativa predominante e um estereótipo étnico predominante[18].

Agostinho, ainda no século IV, já entendia que a diversidade de traduções "era mais útil do que um impedimento à compreensão, se os leitores pudessem somente discerni-las" [19]. Há que se considerar, também, que uma abordagem popular da tradução não significa, necessariamente, inclusão e abertura. Na falsa transparência do texto fluente e acessível

---

16 RYKEN, Leland. Five myths about essentially literal bible translation. In: GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation. Wheaton: Crossway Books, 2005. p. 72, 76.

17 VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, p. 10.

18 VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, p. 43.

19 AGOSTINHO. On christian instruction. In: THE FATHERS of the church. A new translation. Translated by John J. Gavigan. Villanova College, 1947. p. 74.

podem estar reforçadas ideologias e valores excludentes. Quando se mesclam indistintamente a autoridade da Palavra Revelada com uma interpretação plana e explícita de uma doutrina, veicula-se no texto traduzido um encontro insofismável com o divino e sua vontade[20].

A discussão se faz na tensão, em eco à denúncia de Venuti: de um lado, está o objetivo de preservar, conservar e proteger e, de outro, o de acolher, permitir-se ser afetado e mudar:

> A tradução constrange as instituições que abrigam essas categorias e práticas [capitalismo, colonialismo, exclusões], visto que chama a atenção para as condições e efeitos questionáveis dessas instituições, para as contradições e exclusões que as tornam possíveis - e as desacreditam[21].

A tradução da Bíblia é vista como uma forma de preservar a doutrina, a prova teológica, o argumento que organiza o pensamento teológico[22]. A tradução perde seu caráter de mediação, de comunicação e representação. Wayne Grudem[23] ao criticar as opções das traduções populares para o texto de Rm 13,4 justifica que essas traduções atenuam o poder capital de punição que possuem as autoridades governamentais evocadas no texto paulino quando traduzem apenas por punição e não pela imagem de "empunhar a espada", que indica o risco de morte. Pode-se inferir a dificuldade para o autor entender que um "tempo na cadeia" é quase uma sentença de morte em muitos lugares e como são poucas as comunidades que entenderiam que a punição do Governo seria algo leve. Ou mesmo que a ligação da autoridade e justiça divina com algumas formas de governo no mundo é no mínimo inadequada. Outras críticas enfocam o enfraquecimento de algumas doutrinas evangelicais que o teólogo esposa como a imposição de mãos para cura, a perspectiva fragmentada (tricotômica) do ser humano e a teologia carismática

---

20 VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, p. 29

21 VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, p. 11.

22 Leland Ryken denuncia justamente que algumas traduções contemporâneas reorganizam os textos e fazem escolhas lexicais que impedem-no, em suas aulas de usá-las para demonstrar seus argumentos biblicoteológicos (RYKEN, Leland. Five myths about essentially literal bible translation. In: GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation, 2005.).

23 NTLH Rm 13,4 "Porque as autoridades estão a serviço de Deus para o bem de vocês. Mas, se você faz o mal, então não tenha medo, pois as autoridades, de fato, têm poder para castigar. Elas estão a serviço de Deus e trazem o castigo dele sobre os que fazem o mal" (GRUDEM, Wayne. Are only some words of scripture breathed out by god? In: GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation. Wheaton: Crossway Books, 2005. p. 19-56).

dos dons espirituais da glossolalia e da profecia[24].

As Escrituras Sagradas com toda sua sacralidade, autoridade, riqueza, beleza, mistério e inúmeras outras dimensões têm como objetivo afetar o comportamento humano, orientando, alertando, instigando, ironizando, clamando para persuadir e comprometer o ser humano "a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra" (ARA 2 Tm 3,17) [25].

A narrativa de ARA Gn 11,1-9, conhecida como a narrativa da Torre de Babel tem sido utilizada e analisada quando se aborda o tema da tradução por sua evocação como uma metáfora para tradução, a multiplicidade de línguas, de significados e interpretações[26]. Essa narrativa é abordada neste trabalho como provocação e sinal para a categoria "estrangeiro" e uma teologia da hospitalidade que se torne acolhedora para a tarefa da tradução.

A questão hermenêutica, no contexto da tradução da Bíblia, se coloca como um problema imediato e inarredável. A função doutrinal, didática e institucional dos textos sagrados resiste à ação hermenêutica livre e impõe limites e instâncias de censura operando no controle da interpretação. O processo tradutório expõe a impossibilidade da plena fidelidade e equivalência, assim como a condição de não coincidência ou de total alteridade entre as culturas e sistemas linguísticos. Não só o processo de transferência é complexo, mas a própria compreensão dos textos fontes. Conceitos teológicos e filosóficos permearam a construção do cânon bíblico e sua transmissão, assim como organizam e dão sentido à reconstrução tradutória. Apesar da resistência de teólogos e pastores, o tradutor não é apenas um técnico da linguagem, um especialista em filologia e semântica. O tradutor da Bíblia necessita de organização teológica sistemática ampla, perspectiva das fontes abrangente e multidisciplinar. Precisa, ainda, compreender a tradução como um processo de interpretação

---

[24] GRUDEM, Wayne. Are only some words of scripture breathed out by god? In: GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation, p. 19-56, cita Rm 13,4 na questão da Ira de Deus e a doutrina da retribuição; Mc 6,2; At 5,12; 14,3 e 19,11, na questão da doutrina da imposição de mãos para a cura; Jo 12,27; Lc 1,46-47; Pv 13,24, na questão da divisão do ser humano em três partes distintas: corpo, alma e espírito; 1 Co 13,12; Ap 22,4, para a teologia carismática (glossolalia e profecia). Compara a KJAV e ESV com a GNB, NLT, LV, CEV.

[25] As referências bíblicas utilizadas serão sempre identificadas pela sigla da tradução utilizada, exceto quando se estiver fazendo referência aos textos gregos e hebraicos.

[26] Veja-se por exemplo Jacques Derrida, *As torres de Babel* e George Steiner, *After Babel*.

pleno e integrado. Nesse sentido é que George Steiner[27] assinala a tradução como mais do que uma transferência linguística, uma transferência hermenêutica.

A interdisciplinaridade, que é bastante acentuada na área do conhecimento designada como Estudos da Tradução, é ainda mais evidente no contexto da tradução de textos sagrados e, especificamente, da tradução da Bíblia. Neste trabalho, diálogos com muitas áreas do conhecimento como história, teoria cultural, sociologia, literatura, teoria do texto e da comunicação, linguística e filosofia foram necessários para entabular as discussões e dar consistência aos argumentos e encadeamentos. A construção teórica, no entanto, privilegia a perspectiva teológica e será sempre a partir do viés teológico que lança o olhar para a realidade e para *corpus*.

2 Hipóteses

As hipóteses que orientam e motivam a investigação estão apresentadas em sete pontos, a saber:

1. Hipótese 1 - A tradução da Bíblia é orientada ideológica, doutrinária e teologicamente, adequando-se às condições de produção, distribuição, avaliação, comparação, instrumentação e reprodução das técnicas tradutórias.
2. Hipótese 2 - A tradução da Bíblia para o vernáculo está ligada à atividade litúrgica, à pregação e à ação pastoral com forte ênfase no movimento laico e na piedade popular.
3. Hipótese 3 - Não há uma teologia **da** tradução da Bíblia ou uma abordagem teológica consistente **sobre a** tradução da Bíblia.
4. Hipótese 4 - É possível compreender a tradução da Bíblia e mais genericamente a atividade tradutória através da categoria teológica da hospitalidade.
5. Hipótese 5 - O movimento da tradução da Bíblia para o vernáculo com acento popular é primordial para a autocompreensão do Cristianismo, sua origem e expansão, e reforça a categoria teológica da hospitalidade.
6. Hipótese 6 - Esse movimento de tradução pode ser visto na experiência judaica e na

---

[27] STEINER, George. *After babel*: aspects of language and translation. 3. ed. London: Oxford University Press, 1975. p. 1; LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 12.

experiência cristã, através da comparação da atividade tradutória judaica como vista nos *targumim* e da atividade tradutória cristã contemporânea por meio de uma tradução popular, com base na metodologia da equivalência dinâmica.

7. Hipótese 7 - O tradutor da Bíblia necessita de preparação teológica sistêmica e profunda, além das demais habilidades e competências linguísticas, culturais e comunicativas.

Em função dessas hipóteses, organizaram-se o objetivo geral e os objetivos específicos do percurso investigativo aqui encetado.

3 Objetivos

3.1 Objetivo geral

Demonstrar o significativo papel teológico e pastoral da tradução da Bíblia com ênfase na piedade popular, no movimento laico e na atividade litúrgica.

3.2 Objetivos específicos

1. Analisar as condições da recepção e as funções das traduções da Bíblia e sua relação com o vernáculo, o movimento laico, a piedade popular e a liturgia, utilizando os instrumentos e metodologias dos Estudos da Tradução e da Teologia cristã contemporânea, de forma a verificar as hipóteses 1 e 2.
2. Apresentar categorias e conceitos teológicos que orientem a tradução da Bíblia ou que permitam compreender a atividade tradutória das Escrituras, de forma a verificar as hipóteses 3, 4 e 5.
3. Analisar o material do *corpus* eleito para investigação e identificar os elementos que remetem à piedade popular, ao laicato e à liturgia, assim como a configuração ideológica, doutrinária e teológica da tradução judaica dos *targumim* e a tradução cristã contemporânea dita popular, de forma a verificar a hipótese 6.

4. Identificar e analisar as implicações ideológicas e teológicas envolvidas na tarefa do tradutor dos textos sagrados, de forma a verificar a hipótese 7.

4 Metodologia

A investigação será realizada com o uso de três métodos. Para a construção dos referenciais teóricos será utilizada a metodologia da pesquisa bibliográfica conforme os marcos teóricos definidos nesta Introdução. A pesquisa bibliográfica necessariamente deverá oferecer subsídios para se compreender o contexto e funcionamento dos *targumim* e das traduções populares, assim como fundamentação para o desenvolvimento das categorias teológicas da *kenosis*, *kairos*, *typos*, estrangeiro e hospitalidade, que serão tratadas no Capítulo 1. Como se convenciona em relatórios finais das teses de doutoramento, as fontes utilizadas serão referenciadas em notas de rodapé e consolidadas em bibliografia final.

Para o desenvolvimento das categorias teológicas do Capítulo 1, será utilizado o método indutivo na reflexão bíblico-teológica. Serão utilizadas como fontes as Sagradas Escrituras, os Pais da Igreja, os documentos do Magistério e os materiais teológicos apurados na pesquisa bibliográfica, em perspectiva sincrônica, com recorte específico na teologia cristã contemporânea. A narrativa bíblica de Gn 11,1-9, que contém o relato da Torre de Babel será especialmente referenciada.

Para a análise do *corpus* será utilizado o método indutivo-descritivo em que a leitura do material oferecerá pela frequência e relevância dos temas, a hierarquização e identificação dos elementos a serem destacados. Após leitura e avaliação dos principais temas desenvolvidos nas traduções *Targum Neofiti 1* do Livro de Gênesis e *Nova tradução na Linguagem de Hoje* do Livro de Gênesis definiram-se os direcionamentos da análise como descrito no item 4.2 - Tratamento do *corpus*.

4.1 Identificação do corpus

Compreender o *corpus* deste estudo é relevante para se entender o caminho da pesquisa e, por isso, registra-se o evento que pode considerar "fundador" deste trabalho

acadêmico. Uma consideração feita por Johan Konings no artigo "Tradução e traduções da Bíblia no Brasil" [28] foi relevante. Nele, afirma que as traduções da Bíblia caracterizadas "pela dinâmica semântica e por uma linguagem bem acessível" desempenhariam a mesma função que o *targum* nas antigas sinagogas e pergunta, jocosamente, se essas não seriam os "novos *targumim*" [29]. Daí, a pergunta pela função das traduções ditas populares e toda essa reflexão sobre a atividade tradutória dos textos sagrados. Em função do seu evento fundador, os textos para análise são um *targum* e uma tradução em língua portuguesa nos moldes citados no artigo.

Optou-se por reduzir o *corpus* ao livro de Gênesis em função desse livro bíblico conter:

I. material textual diversificado: poético (canções e orações), variados tipos de narrativas, listas genealógicas, listas simples, discursos, cartas e vários outros tipos de textos e gêneros literários. Essa disponibilidade permitiu avaliar diversas situações tradutórias.
II. estabelecer um parâmetro único para as duas análises, visto que o Livro de Gênesis interessa profundamente a cristãos e a judeus.
III. Material teológico diversificado que pode ou não receber tratamento diferenciado segundo a perspectiva cristã ou judaica.
IV. Por constar em todas as traduções completas do AT.
V. Por ser objeto de uma tradução completa de TgN.

4.1.1 *Targum Neofiti* 1 de Gênesis

Os estudos sobre os *targumim* os reconhecem como textos importantes para a autocompreensão do Judaísmo dos séculos pós-exílicos e do Cristianismo nascente. Também há estudos sobre sua função hermenêutica e seu papel no desenvolvimento da literatura rabínica e na relação entre o Judaísmo e o Cristianismo.

---

[28] KONINGS, Johan. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 35, p. 215-238, 2003.

[29] KONINGS, Johan. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, p. 237-238.

Para a pesquisa sobre a tradução judaica de textos sagrados elegeu-se o *Targum Neofiti 1* do Livro de Gênesis. A contextualização e a justificativa para utilização desse texto estão registradas no Capítulo 4.

O *Targum Neofiti 1* do Livro de Gênesis (TgN Gn) não foi, ainda, traduzido para a língua portuguesa. A fixação do texto foi feita inicialmente por Alejandro Díez Macho em aramaico que promoveu uma tradução em espanhol. Como os objetivos deste trabalho não incluem uma nova tradução do texto em aramaico ou mesmo a discussão das escolhas tradutórias ou exegese daquele texto, optou-se por trabalhar com as traduções do TgN Gn disponíveis:

I. Texto em aramaico: Software *BibleWorks8* (os textos que são reproduzidos nos exemplos) e o texto apresentado por Bernard Grossfeld, ambos baseados no texto estabelecido por Alejandro Díez Macho.

II. Traduções:

   a. **Inglês** - Tradução de Martin McNamara, M.S.C. na forma apresentada no projeto The Aramaic Bible - *The targums*, volume 1 A cujos editores são Kevin Cathcart, Michael Maher, M.S.C. e Martin McNamara, M. S.C. A obra utilizada foi McNamara, Martin. *Targum Neofiti 1*: Genesis. Translated, with apparatus and notes by Martin McNamara. A Michael Glazier Book. The Liturgical Press: Collegeville, Minnesota, 1992.

   b. **Francês** - Tradução de Roger Le Déaut com a colaboração de Jacques Robert na forma apresentada no projeto Sources Chrétiennes, sob a direção de C. Mondésert, S.J., volume 45. A obra utilizada foi Le Déaut, Roger; Robert, Jacques. *Targum du pentateuque*. Traduction des deux recensions palestiniennes completes avec introduction, parallèles, notes et índex. Tomo I. Gênese. Paris: Les éditions du Cerf, 1978. A tradução de TgN Gn é apresentada nas páginas pares e o *Targum* Pseudo Jonathan nas páginas ímpares.

Nos exemplos utilizados no texto desta investigação, as amostras dos *targumim* são apresentadas na forma de tradução livre em português. Não se identificou o texto em aramaico ou nas traduções consultadas em função de limites de espaço.

Para apoiar as traduções livres em língua portuguesa, especialmente no que concerne às questões próprias da língua aramaica e da tradução do TgN, duas fontes de comentários foram fundamentais: o estudo textual de TgN feito por B. Barry Levy na obra *Targum Neophyti I.* A textual Study. Introduction, Genesis, Exodus; e a perspectiva exegética

de Bernard Grossfeld na obra *Targum Neophyti I.* An exegetical commentary to Genesis including full rabbinic parallels. Texto completo editado por Lawrence H. Schiffmans, publicado pela Sepher-Hermon Press, Inc. de Nova Iorque, 2000. Esse texto é uma versão revisada e expandida da tese de doutorado do autor junto à John Hopkins University de 1968.

Da mesma forma, quando são citados testemunhos rabínicos ou traduções como a *Septuaginta* (doravante designada *LXX*), *Vulgata Latina* ou *Peshitta* apresenta-se somente a tradução livre em português. Apenas se reproduz, quando necessário, textos e palavras em hebraico do Códice Leningrado, na forma disponibilizada no Software BibleWorks8 como WTT *Leningrad Hebrew Old Testament*, identificados aqui como Texto Massorético (TM); e textos e palavras em grego do *Greek New Testament* disponibilizado no Software *BibleWorks8* como GNT - Friberg (UBS3/4), indicado aqui como Texto Grego Crítico do Novo Testamento (GNT).

4.1.2 Nova tradução na linguagem de hoje - Gênesis

Para compreender o texto da *Nova Tradução na Linguagem de* Hoje do livro de Gênesis (NTLH Gn) e suas implicações dentro do sistema literário das traduções populares da Bíblia em língua portuguesa no Brasil seria necessário um desenvolvimento que não é o escopo desta pesquisa. A edição utilizada na pesquisa é a primeira edição da *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* das Edições Paulinas, de 2005, denominada NTLH e que contém os deuterocanônicos. A justificativa e contextualização da NTLH Gn estão desenvolvidas no Capítulo 5.

Foram utilizadas outras traduções em língua portuguesa para permitir análise contrastiva, a saber:

1. Tradução da tradição católica - *Bíblia Sagrada*. Tradução da CNBB com introduções e notas. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (CNBB).
2. Tradução da tradição protestante. BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada. 2. ed. São Paulo: SBB, 1993. (ARA).

Outras traduções foram utilizadas. Suas siglas constam da Tabela de Siglas e estão devidamente referenciadas na Bibliografia.

4.2 Tratamento do corpus

Cada texto foi caracterizado, contextualizado e analisado sob a perspectiva tradutória e teológica. Utilizou-se metodologia indutiva e descritiva, permitindo que os textos do *corpus* oferecessem as pistas para a construção de um roteiro de análise, a partir dos elementos que se destacavam em suas práticas tradutórias e teológicas

Os critérios para a identificação dos elementos de destaque foram:

I. Frequência do tema.

II. Aderência à prática da piedade, movimento laico e uso litúrgico.

III. Aderência à categoria de *typos.*

IV. Aderência à categoria do estrangeiro e da hospitalidade.

V. Tratamento dado a nomes próprios e toponímias.

VI. Aproximação entre as duas abordagens de trabalho tradutório.

Após a avaliação prévia construiu-se o seguinte roteiro de análise:

1. Caracterização tradutória e teológica, com ênfase na função e ambiente da recepção e na figura do tradutor;
2. Identificação da agenda ideológica e teológica, com a limitação a quatro itens relacionados à piedade popular, movimento laico e uso litúrgico:
   a. Personagens e modelos de comportamento;
   b. Nomes próprios, toponímia e etnias;
   c. Prática da Piedade, com identificação de interdições, censuras, orientações, explicações e aplicações sociais e culturais;
   d. Elementos doutrinários e teológicos presentes e desenvolvidos ou assumidos como premissas para afirmações, explicações e escolhas tradutórias.

Essa caracterização é feita individualmente para cada categoria do *corpus*. No Capítulo 2, faz-se a contextualização dos *targumim* e no Capítulo 4, a análise de TgN Gn. No Capítulo 3, faz-se a contextualização das traduções populares e, no Capítulo 5, a análise de NTLH Gn.

4.3 Marcos teóricos para a discussão interdisciplinar

No **campo teológico**, na **teologia fundamental**, nos temas Revelação, Encarnação e Antropologia Teológica, optou-se pelas abordagens contemporâneas do tema e tanto quanto possível alinhada à dos teólogos latinoamericanos. Optou-se pela abordagem teológica que privilegia a perspectiva da articulação entre a Cristologia ascendente e a descendente, com forte resgate da compreensão trinitária da criação, da história e da salvação, assim como a compreensão integral da pessoa humana e da criação; e que recepciona as categorias da alteridade e da história como resposta contextual e humana à iniciativa da Trindade. Essa abordagem é multifacetada e intercristã e tem seu marco temporal na segunda metade do século XX tanto na tradição católica quanto na protestante. Destacam-se os nomes de Paul Tillich, John F. Haught, Bernard Sesboué, Juan Luis Segundo, João Batista Libanio, Wolfhart Pannenberg, entre outros.

Na **pesquisa exegética e teologia bíblica** do Antigo Testamento e Novo Testamento, buscaram-se perspectivas exegéticas mais amplas e que valorizassem a interdisciplinaridade, na perspectiva do documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*, da Pontifícia Comissão Bíblica e do trabalho de Alonso Shökel e Johan Konings como exegetas e tradutores da Bíblia.

Na **Hermenêutica** em geral, ampara-se em Friedrich Schleiermacher e no pensamento do filósofo Paul Ricoeur. Para a **hermenêutica bíblica e teológica**, ampara-se em autores que, com base naqueles primeiros citados, desenvolveram a temática no ambiente da interpretação cristã, como José Severino Croatto, Klaus Berger, Anne-Marie Pelletier e Claude Geffré.

Nos **Estudos da Tradução**, para discutir o papel dos agentes de patronagem, do tradutor e das condições da tradução, baseia-se nas pesquisas de André Lefevere sobre a tradução como reescrita e de Lawrence Venuti sobre a tradução, instituição e ideologia (na categoria de agentes de patronagem) e da visibilidade do tradutor. Nas premissas e filosofia da tradução, busca-se a abordagem de George Steiner, de Antoine Berman, Jacques Derrida e, novamente, Paul Ricoeur. Para o tema específico da tradução de textos sagrados, Lynne Long e Lamin Sanneh oferecem contribuições preciosas. Citam-se, ainda, as contribuições de Umberto Eco; Homi Bhabha e Tejaswini Niranjana; Itamar Even-Zohar e Gideon Toury; Walter Benjamim, Ortega y Gasset; Martin Buber e Franz Rosenzweig. Na teoria da tradução

da Bíblia, Alonso Shökel e Eugene A. Nida.

No tema do **targumismo**, destacam-se Alejandro Díez Macho, Martin McNamara, Roger Le Déaut, B. Barry Levy, entre vários outros. Como este tema era o mais estrangeiro para o diálogo interdisciplinar empreendido, tornou-se, hospitaleiramente, o que recebeu maior carga de esforços e leituras. Foi necessário compreender os pressupostos e mecanismos da exegese e interpretação rabínica e foi impossível não ficar encantada com a riqueza e beleza dos desenvolvimentos teológicos ali depositados.

Se o targumismo foi para mim a possibilidade de encontro e acolhimento que, se foi exigente, foi também frutífera e gratificante. Para tornar mais agradável o encontro dos leitores desta tese que não possuem contato com os Estudos da Tradução, elencam-se alguns conceitos dessa área do conhecimento para que se alcance vocabulário comum para as discussões que se empreenderão.

4.3.1 Conceitos-chave e premissas a respeito da tradução

Tradução - É tanto o produto como o processo de se transferir um texto de uma da língua e cultura para outra língua e cultura. Tradução é também a categoria textual que indica que um texto não é original e está subordinado ou está em relação de subordinação a outro que lhe deu origem. Geralmente utiliza-se o termo tradução para a forma escrita (textos). Assim, o objetivo da tradução é propor ao leitor, que não pode ter acesso diretamente ao Texto de Partida (TP), em sua própria língua, um texto que transmita com algum critério de fidelidade[30] seu sentido e expressividade[31].

---

[30] Umberto Eco desenvolve a noção de tradução como negociação. Para ele, "o conceito de fidelidade tem a ver com a persuasão de que a tradução é uma das formas de interpretação e que deve sempre visar, embora partindo da sensibilidade e da cultura do leitor, reencontrar não digo a intenção do autor, mas a intenção do texto, aquilo que o texto diz ou sugere em relação à língua em que é expresso e ao contexto cultural em que nasceu". A tradução se apóia em alguns processos de negociação. Assim como na negociação comercial, renuncia-se a alguma coisa para se alcançar outra. O resultado deve ser que as partes envolvidas experimentem a percepção de razoabilidade e reciprocidade, na compreensão de que não se pode ter tudo e que as duas partes ganham e as duas partes perdem equitativamente: "de um lado o texto fonte, com seus direitos autônomos, algumas vezes a figura do autor empírico - ainda vivo - com suas eventuais pretensões de controle, e toda a cultura em que o texto foi gerado; do outro, o texto de chegada e a cultura em que se insere, com o sistema de expectativas de seus prováveis leitores e por vezes até da indústria editorial [...] conforme o destino do texto de chegada" (ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa*: experiências de tradução. São Paulo: Record, 2007. p. 12, 17, 19-20).

[31] BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*, p. 65.

Nesse ideal já se estabelece o desequilíbrio na relação, uma vez que o tradutor terá algo que o leitor não tem: acesso ao TP. Estabelecem-se relações assimétricas. A dependência está definida, assim como o poder de censurar ou não, explicitar ou não, o que o texto abriga. É uma relação de poder. Essa relação se torna mais crítica quando se pensa na tradução de um texto sensível[32] como o são os textos sagrados do Cristianismo.

As "melhores" traduções são parciais[33]. Afinal, traduzir, em última instância, é escolher, por isso, cada tradução é apenas parte do TP, nunca o é em sua plenitude. Também, escolher é selecionar, desde o método, as intenções, os acentos e destaques, o que padronizar, o que omitir, o que explicitar[34]. A tradução deve procurar produzir algum efeito de similaridade em relação ao TP, seja de forma, conteúdo, efeito, intenção ou outra forma de fidelidade por meio da qual realiza a paridade ou igualdade do valor de troca e que se torna uma entidade negociável[35]. O movimento do tradutor é alternado entre ensaios e tentativas para buscar a melhor solução que só pode ser um compromisso seu com o texto a ser traduzido e com sua recepção, o rosto do outro que o busca de parte a parte. O TP clama, em termos levinasianos: não me devore! e a recepção: não me exclua! Atender a esses clamores é o desafio do tradutor.

Texto de Partida (TP) - O texto do qual se parte para fazer a tradução e ao qual a tradução faz referência continuamente. É também chamado de original, texto-fonte ou texto que se traduz. A nomenclatura adotada, TP, quer ser abrangente, pois as traduções podem ou não se basear em "originais". O código linguístico em que o TP está registrado é chamado **Língua de Partida (LP).** Por similaridade, a cultura ou ambiente social, político, religioso e cultural em que foi produzido o TP em dada LP será denominado **Cultura de Partida (CP**). A CP responde por uma dada comunidade que recebeu, reagiu e aceitou ou não o TP. Essa comunidade é denominada **Recepção do TP.**

Texto de Chegada (TC) - É o texto resultante do processo tradutório de dada LP, em dada CP, direcionado a uma recepção específica. Esse texto é também chamado tradução, texto traduzido, texto final. A língua para a qual se move o material do TP é chamada **Língua**

---

32 Texto sensível é uma categoria que será estudada mais detidamente no Capítulo 5.

33 BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*, p. 99. O autor faz um interessante jogo de palavras em francês: "*meilleures traductions restent inéluctablement partielles* [...] *et partiales*".

34 Jean-Marc Babut indica três parcialidades: a parcialidade doutrinária, que leva a harmonizações como a tradução de 'almah e betoulah por parthénos; a parcialidade linguística, que inclui a parcialidade de gênero (com o uso ou não da linguagem inclusiva e a manutenção ou não do ponto de vista masculino evidente) (BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*, p. 109-110, 118).

35 ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa*: experiências de tradução, p. 92.

de Chegada (LC); a cultura da LC é denominada **Cultura de Chegada (CC**) e a comunidade alvo, de **Recepção do TC**.

Língua - Para os fins desta pesquisa, assume-se a colocação de Lawrence Venuti de que a

> [...] língua nunca é simplesmente um instrumento de comunicação, empregado por um indivíduo de acordo com um sistema de regras - mesmo que a comunicação esteja, sem dúvida, entre as funções realizáveis pela linguagem. Seguindo Deleuze e Guattari (1987), vejo a língua como uma força coletiva, um conjunto de formas que constituem um regime semiótico. Ao circular entre diferentes comunidades culturais e instituições sociais, essas formas estão posicionadas hierarquicamente, com o dialeto-padrão em posição de domínio, mas sujeito a constante variação devido aos dialetos regionais ou dialetos de grupos, jargões, clichês e slogans, inovações estilísticas, palavras *ad hoc* e a pura acumulação dos usos anteriores. Qualquer uso da língua é, dessa maneira, um lugar de relações de poder, uma língua, em qualquer momento histórico, é uma conjuntura específica de uma forma maior dominando variáveis menores[36].

Estudos da Tradução é a disciplina que se ocupa dos processos e teoria da tradução. Tem seu marco inicial estabelecido na década de 1970, com o artigo de James S. Homes, *The name and nature of Translations Studies*[37].

Cultural Turn - Nos Estudos da Tradução, é um marco temporal e epistemológico, da segunda metade do século XX e que expressa a consciência de que os modelos linguísticos não são suficientes para dar conta dos processos de tradução.

Estratégias de tradução - as estratégias de tradução são basicamente duas: a tradução direta e a tradução indireta ou oblíqua. Ambas envolvem uma série de procedimentos ou técnicas.

A **Tradução direta** pode utilizar a técnica chamada tradução literal, que é a substituição de um vocábulo da língua de partida por um sinônimo correspondente na língua de chegada. Há também o calque e os empréstimos. Os empréstimos são transferência da língua de partida para a língua de chegada, são chamados transliterações ou estrangeirismos. O calque é um tipo especial de empréstimo com tradução literal.

---

36 VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, p. 24.

37 ROBINSON, Douglas. *Becoming a translator*. London/New York: Routledge, 1997. p. 5. Remete-se o leitor/leitora ainda a obras clássicas dos Estudos da Tradução como: BAKER, Mona (Ed.). *Routledge encyclopedia of translation studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998; BAKER, Mona. *In other words - a coursebook on translation*. Londres/Nova York: Routledge, 1992; BASSNETT, Susan. *Translation studies*. London/New York: Routledge, 1994; LEFEVERE, André. *Translation / history / culture - a sourcebook*. London/New York: Routledge, 1992a; e VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, 2000.

A **Tradução Indireta** ou oblíqua que, como o nome indica, não faz a tradução por simples substituição palavra por palavra entre as línguas de partida e a de chegada pode utilizar os seguintes procedimentos: transposição (mudança de uma parte da expressão por outra sem mudar o sentido - algumas transposições são obrigatórias em função da estrutura da língua de chegada); modulação (mudança de um ponto de vista semântico - há modulações obrigatórias e há modulações opcionais). Pode-se modular algo abstrato pelo contrato, a causa pelo efeito; a parte pelo todo; a parte por outra parte; o contrário dos termos; negação com oposição; ativo pelo passivo e vice versa; espaço por tempo; mudança de símbolos e outras formas de modular o sentido para alcançar significação; equivalência (substituir provérbios, gírias e expressões culturais por outras equivalentes na cultura da língua de chegada); adaptação (substituir referências culturais da cultura da língua de partida por outras equivalentes na cultura da língua de chegada).

Alterações tradutórias (*translation shifts*) são pequenas alterações que ocorrem na tradução do TP para o TC. Essas alterações podem ser estruturais, ou seja, no nível da estrutura gramatical; podem ser de classes, como por exemplo, povo de Israel para israelitas; alterações na categoria de unidade de tradução (palavra, locução, oração, frase, parágrafo); alterações intrassistêmicas, como na tradução de números do hebraico para o português[38].

A tradução pode ser classificada em várias perspectivas, como se vê a seguir:

1 - **Em relação às teorias de tradução e aos desenvolvimentos dos estudos contemporâneos da linguística e da linguagem**: há tendências prelinguísticas, linguísticas e poslinguísticas. As traduções tradicionais como a inglesa *Authorized King James Version* (KJV) e a portuguesa de Padre Antônio Pereira de Figueiredo são prelinguísticas, por aderirem ao estudo das línguas clássicas e seguirem a compreensão das tradições renascentistas, presentes no século XIX que defendiam a tradução como sinal de entendimento[39]. Nesse sentido, há um sentimento de que há uma linguagem especificamente religiosa e apropriada para a tradução dos textos sagrados, inclusive com a regra não explícita de que eufemismos se expressam por eufemismos[40]. As revisões da tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada (ARA) e Revista e Corrigida (ARC) são consideradas

---

38 MUNDAY, Jeremy. *Introducing translation studies*: theories and applications, p. 61.

39 PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects. Londres: Continuum International Publishing Group, 2004. p. 38.

40 PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects, p. 39.

linguísticas, assim como as da equivalência funcional e dinâmica, como a NTLH. As chamadas traduções poslinguísticas se preocupam com a questão da relevância, que une perspectivas como a cognitiva, análise do discurso; a da funcionalidade, o papel desempenhado pela tradução e reação da recepção ao TC na recepção; além das questões linguística, comunicativa, simbólica e representativa da linguagem. A *Bíblia do Peregrino*, tradução de Alonso Schökel, e as traduções de Haroldo de Campos de textos bíblicos são exemplos de traduções poslinguísticas.

2 - **Quanto à dependência do TC em relação ao TP**: estão em algum ponto entre a classificação de literais e livres, em um amplo espectro de possibilidades. Com mais tendência à literalidade, ou seja, com maior dependência do TP, poderiam ser listadas a ARA e ARC, assim como a Bíblia de Jerusalém (BJ), a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB) e a tradução francesa, também vertida para o português, de André Chouraqui (CHOU). Com mais tendência à liberdade em relação ao TP, tem-se a NTLH, a Bíblia Viva (BV) e a Tradução Pastoral da Paulus (PAS). A dicotomia literal *versus* livre foi desenvolvida em outros conceitos pós-linguísticos como alienação *versus* naturalização e estrangeirização *versus* domesticação.

3 - **Quanto ao papel comunicativo e o uso referencial da linguagem para aquisição de conhecimento**. São elas, resumidamente, tradução na linguagem comum ou tradução integrada da língua, que se ocupa do espaço linguístico em que as formas coloquiais e literárias da língua se integram; tradução na linguagem popular produzida para as línguas de classe secundária, terciária e quaternária[41], mais homogêneas que podem ser utilizadas para vários tipos de uso como o litúrgico e o didático; tradução literária, apropriada para as línguas primárias e algumas secundárias, pois a tradução literária não somente desempenha papel comunicativo, mas também estético; tradução para adultos recém-letrados que exige adaptações como o ajuste do vocabulário (extensão e complexidade), na sintaxe (coordenação e ordem direta) e na seleção de passagens; tradução para crianças que exige simplificação de diversas ordens; tradução para canais específicos, como sinais, imagens e mídias diversas[42].

4 - **Quanto à orientação da tradução (se pela forma ou se pelo conteúdo do TP**): podem ser chamadas traduções orientadas pela forma e traduções orientadas pelo

---

41 A definição de línguas como primária, secundária, terciária e quartenária é desenvolvida na nota 47 do Capítulo 3.

42 NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, Genebra, v. 70, n. 279, p. 130-139, July 1981. p. 132-133.

sentido. A orientação pela forma é moldada pela estrutura e o estilo da LP, e procura estar o mais possível próximo do TP, tanto quanto a LC o permitir. Quanto fosse possível, uma tradução orientada pela forma deveria se reduzir à substituição de palavras sem qualquer adequação ou ajuste. O exemplo mais agudo dessa tradução é a chamada interlinear. A intensidade de cada um desses procedimentos dependerá do posicionamento nos dois extremos: o da tradução palavra por palavra (literal ou erudito) e o da tradução sentido por sentido (equivalência, similaridade). No entanto, esse conflito não é exclusividade da atual tradução moderna da Bíblia. Pode ser ilustrado por enfrentamentos antigos como a justaposição das versões de Áquila, que valoriza o sentido e buscava substituir a *Septuaginta*, e a de Símaco, mais literal[43].

Etapas do trabalho do tradutor: Vinay e Dalbernet apontam cinco etapas para o trabalho do tradutor, do TP ao TC: 1) identificar as unidades de tradução; 2) examinar o TP, avaliando o conteúdo descritivo, afetivo e intelectual das unidades; 3) reconstruir o contexto metalinguístico da mensagem; 4) avaliar os efeitos estilísticos; 5) produzir e revisar o TC[44].

A primeira etapa é a definição da unidade mínima de tradução: pode ser a palavra, o vocábulo, a frase ou o texto. Envolve também a questão doutrinária-confessional, ou seja, a compreensão do tradutor de qual é a perspectiva teológica e doutrinária e quais suas escolhas na linguagem religiosa para realizar seu labor interpretativo. Uma terceira questão é o paradigma da forma que norteia o tradutor. Ora, uma tradução literária privilegia a estrutura formal, estilística e estética do texto, tentando reproduzir as condições de sua produção e a sua audiência. Em relação ao Antigo Testamento (AT), tenta reproduzir o "espírito" hebraico com suas assonâncias, aliterações, paralelismos e paradigmas. Uma tradução idiomática tenta exprimir o TP em outra forma, a da LC, privilegiando a compreensão e o mínimo de efeito de estranhamento que a recepção possa ter em relação ao TC.

Recepção - Há diferentes tipos de audiência, como público-alvo das traduções. Na classificação de Eugene Nida[45], o critério para se determinar o tipo de audiência é o nível e a forma de contato anterior com as Escrituras, o que evidencia o aspecto missiológico da tradução da Bíblia: 1 - Pessoas que conhecem pouco ou nada sobre as Escrituras, mas que são neutras a respeito delas, considerando-as obra literária, ou seja, não desenvolveram sensibilidade religiosa ao texto, como, por exemplo, os budistas taoístas; 2 - Pessoas que

---

43 BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*, p. 67.

44 ROBINSON, Douglas. *Becoming a translator*, p. 59.

45 NIDA, Eugene Albert. Bible translation ..., p.132.

sabem relativamente pouco ou nada sobre as Escrituras dos cristãos, mas que já possuem um julgamento de valor negativo sobre elas, ou seja, que já desenvolveram sensibilidade religiosa ao texto, como os fundamentalistas muçulmanos[46]; 3 - Pessoas que conhecem ou estão aculturadas com as Escrituras, mas cuja leitura não é efetiva, mas confusa, um exemplo são as massas da América Latina e África, que precisariam de uma tradução compreensível e comunicativa[47]; 4 - Pessoas que conhecem as Escrituras e insistem que elas são obscuras e ambíguas e que se deveria reproduzir na tradução toda a obscuridade e ambiguidade; 5 - Pessoas que desejam compreender melhor as Escrituras, para as quais, além da tradução, devem ser oferecidas Bíblias de Estudo não confessionais, ou, pelo menos, sem uma visão particular ou doutrinária específica.

Texto sagrado - Os textos sagrados são definidos como pertencendo a uma categoria singular, a de textos revelados. Ocupam o espaço religioso de "textos fundantes" ou de "textos fundadores" das tradições religiosas. Paul Ricoeur assinala que a condição de texto sagrado se dá por duas referências externas ao próprio texto: primeiro, sua relação com outros textos sagrados; segundo, sua distinção em relação aos textos não-sagrados[48].

Bíblia - A Bíblia é a fonte básica da teologia porque é o

> documento original sobre os eventos em que a igreja cristã se fundamenta. Se usamos a palavra 'documento' para a Bíblia, devemos excluir as conotações legais. A Bíblia não é um registro juridicamente concebido, formulado e selado sobre um 'feito divino' em cuja base se decidem reivindicações. O caráter documentário da Bíblia reside no fato de que ela contém o testemunho original [de origem] daqueles que participaram nos eventos reveladores. Sua participação consistiu em sua resposta aos acontecimentos que se tornaram eventos reveladores através de sua resposta. A inspiração dos escritores bíblicos é sua resposta receptiva e criativa a fatos potencialmente revelatórios. A inspiração dos escritores do Novo Testamento é sua aceitação de Jesus como o Cristo e, com ele, do Novo Ser, do qual se tornaram testemunhas. Já que não há revelação alguma sem que alguém a receba como revelação, o ato da recepção é uma parte do próprio evento. A Bíblia é tanto um evento original quanto um documento original; ela dá testemunho daquilo de que é parte[49].

---

46 Registra-se que essa classificação e perspectiva são de Eugene Nida e são apresentados sem críticas para que se possa alcançar o referencial teórico da tradução popular empregada na NTLH.

47 Idem.

48 RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 281.

49 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 51.

4.3.2 Conceitos-chave e premissas a respeito de hermenêutica bíblica e teológica

A **hermenêutica** foi primeiramente empregada no domínio teológico como a "doutrina da boa interpretação", uma vez que alcançar o sentido bíblico unívoco era a condição de uma interpretação objetiva das Escrituras[50]. A metodologia para essa "boa interpretação" ligava-se ao conceito de *technê*, ou seja, arte, aplicado ao trabalho exegético. Serve-se nessa perspectiva da compreensão, da linguagem e da mediação, ou seja, uma ação humana para transformar o "material bruto" ou o excesso de sentido da comunicação humana registrada em um texto e "libertar' sua beleza, racionalidade e sentido, resultando em significação e sentido para quem lê.

A **hermenêutica bíblica** é uma forma regional ou específica da Hermenêutica Geral que diz respeito especificamente aos textos bíblicos e sua interpretação em uma comunidade receptora religiosa, cristã ou judaica. Especificamente, exige discurso, comunidade e um espírito que lute contra a letra. Exige que se reconheça que lidar com a palavra e com o seu peso[51] é responsabilidade, pois estar diante de um texto é a possibilidade de experimentá-lo e experimentar é "de antemão envolver-se, escolher, viver, limitar-se. Saber é experimentar sem experimentar, antes de vivenciar" [52]. A tentação de se buscar um sentido único e significado unívoco do texto é a de buscar uma experiência religiosa sem drama e sem intensidade, sem envolvimento e sem responsabilidade.

Emmanuel Levinas trabalha a interpretação bíblica como a "transposição de uma ideia para outra atmosfera [...] [para] extrair-lhe novas possibilidades" [53], no que denomina método paradigmático, em que as "ideias não se separam jamais do exemplo que as sugere, exatamente porque o fixam" e que se deve "procurar a unidade e a progressão do pensamento que elas configuram" [54]. A semântica está implicada na realidade significada, isso é, na essência do ato linguístico e aponta para o fato de que o tradutor não é autônomo para identificar e fixar essa interpretação. Seu objetivo, em primeira instância, é transportar,

---

50 CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Sao Paulo: Ed. da USP, 1973. p. 2.

51 A ideia do "peso" é uma expressão levinasiana pertinente à semântica bíblica. A Glória de Javé, nos textos judaicos, é descrita pela palavra kabod, uma cobertura, um peso, um revestir, marca e sinal. Há a expressão no Novo Testamento que a expande, "peso de glória" (LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 45).

52 LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*, p. 71.

53 LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*, p. 47.

54 LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*, p. 67.

transpor, significar isso para o leitor. O tradutor é mediador e não o destinatário final do seu próprio percurso. Não se pode esquecer do contexto em que surge a tradução da Bíblia: comunitário, litúrgico, permeado pela tradição, povoado por múltiplos sentidos.

Essa perspectiva do texto bíblico é bem expressa por Johan Konings, quando faz eco a Jose Severino Croatto e Paul Ricoeur:

> A palavra produz um efeito, o texto cria um círculo de pessoas que o lêem/ouvem e, inevitavelmente, o interpretam, não só em pensamento como também em ações. É neste círculo que o texto, por um entendimento teórico-prático comum, no processo de canonização implícita ou explícita, é reconhecido como expressão autoritativa e orientadora de sua práxis: 'normado' pela (inspirada) comunidade de fé, o texto se torna 'normante' para a práxis da comunidade. Essa comunidade entendeu no texto o sentido que ela desejava transmitir: por isso conservou o texto e o transmitiu [...] ela conserva o texto enquanto texto de sua práxis, letra do seu cantar, partitura de sua sinfonia. Fora da comunidade e de sua práxis [...] não se pode garantir que o texto suscite o sentido em razão do qual ele foi conservado e transmitido[55].

W. Sibley Towner entende que o processo hermenêutico envolve padrões ou diretrizes que se resguardam ao tempo em que estabelecem um relacionamento efetivo entre as fronteiras dinâmicas e sempre mutáveis da experiência do dia[56]. Paul J. Achtemeier[57] remete esse processo a estratégias e mecanismos para fazer se reapresentar a mensagem de um texto autoritativo em linguagem e formas de pensamento da atual geração, ou seja, fazer prolongar em um novo discurso o discurso do texto, ou de encontrar sentido contemporâneo válido para textos antigos.

Distanciamento ou distanciação - Como a hermenêutica está ligada às **formas escritas dos textos**, o distanciamento é entendido como elemento constitutivo do texto e a condição de possibilidade da interpretação no pensamento ricoeuriano. Indica que não há relação direta entre a realidade e o discurso e que entre a experiência, o evento na realidade, e a sua apresentação discursiva já há um primeiro distanciamento. Ao se registrar na forma escrita o discurso, há um segundo distanciamento. No entanto, o distanciamento não é algo que precisa ser vencido pela compreensão, como o entendia Hans Georg Gadamer, mas aquilo que gesta a compreensão e que a traz à luz.

---

55 KONINGS, Johan. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, p. 235-236.

56 TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, Cambridge, n. 53, p. 101-135, 1982. p. 101.

57 *apud* TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, p. 101-102.

Mundo do Texto - O mundo do texto é expressão cunhada por Paul Ricoeur que compreende que o texto não é apenas o reflexo da realidade, mas uma possibilidade, uma invenção, criação em que o humano pode vir a ser, que não é síntese entre o conhecido e o experimentado. No mundo do texto, como a vida, o novo e o renovado, simultaneamente, são revelados (não no sentido bíblico, mas no sentido de não ser ainda sabido ou já vivido), que **projeta ao e no** leitor o "desenho de um mundo em um trabalho de autocompreensão"[58]. O mundo do texto é gestação e descendência, como o filho que revela e prolonga seus pais, mas não será deles o resumo ou a síntese, será sempre novidade e transformação. Anne-Marie Pelletier o resume da seguinte maneira:

> Aquilo que finalmente me aproprio é uma proposição de mundo, ela não está por detrás do texto, como se fosse uma intenção velada, mas sim diante dele, como algo que a obra desenvolve, descobre, revela. Assim, compreender é compreender-se diante do texto[59].

Interpretação - Apesar de se reconhecer que a linguagem não é pura mimese ou simples refletir da realidade, não se pode, no entanto, imaginar que a interpretação seja processo ahistórico. Toda leitura é interpretação e é realizada por sujeitos históricos, em suas pré-compreensões do mundo, articuladas nas inúmeras ideologias que os conformam e nas identidades que constroem social e culturalmente. Por ser historicamente condicionada, a interpretação requer crítica para compreender que há questões *a priori* em conflito. Rejeitar a ingenuidade da *mimesis* da realidade no texto não significa, no entanto, abandonar a historicidade da linguagem, seu horizonte referencial e suas implicações[60]. A interpretação é operação segunda, pois a experiência é o primeiro evento. A interpretação é realizada a partir dos insumos recebidos da tradição em que o sujeito se forma e conforma. Por isso, a interpretação não é o estabelecimento do sentido único ou oculto do texto, mas é a refiguração de um sujeito que busca explicar a si mesmo diante de uma experiência significativa, como a de um texto, como evento na história e no mundo.

---

58 PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 74. Martin Heidegger desqualificará o esforço romântico de libertação da "essência eterna", da verdade presente nos textos, que estaria "empanada" pela realidade histórica e pela ação humana, ao demonstrar que a "essência" a ser alcançada nada mais era que o reflexo do mundo do próprio intérprete, pois o que se interpreta é o mundo já compreendido. O mundo do texto em contato com o mundo do leitor emerge, descobre, desvela e revela uma realidade própria que supera a textualidade e confronta, enfrenta e descobre o sujeito que lê. O mundo do texto não se restringe ao que Hans Georg Gadamer entende como a fusão dos horizontes, como se o mundo do texto e o mundo do leitor de fato se relacionassem de modo especular com realidades concretas e pudessem se transformar, pela leitura e interpretação, em uma síntese que poderia ser apropriada e explicitada.

59 PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*, p. 74.

60 PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*, p. 75.

5 Etapas do trabalho investigativo

Para a confecção deste relatório final, a pesquisa se apresenta da seguinte forma.

No capítulo 1, a abordagem teológica é explícita. Inicia-se com a abordagem teológica da natureza da tradução como labor humano, necessariamente, tratada sob a égide da Cristologia e da Trindade. Desenvolvem-se os conceitos de estrangeiro e da teologia da hospitalidade aplicados à tradução. É a oportunidade para se avaliarem temas biblicoteológicos relacionados à tradução como a narrativa de Babel da confusão das línguas, a glossolalia em Pentecostes, o desenvolvimento paulino da tradução-profecia para a edificação da Igreja e compreensão escatológica da Nova Jerusalém e sua multidão de línguas e linguagens.

No capítulo 2, faz-se a introdução geral ao fenômeno do targumismo. Assim como o capítulo 3 faz a introdução geral ao fenômeno da tradução da Bíblia no Cristianismo e das traduções populares.

O capítulo 3 apresenta a relação entre a tradução das Escrituras Sagradas e a criação, manutenção e expansão da Igreja e do Cristianismo. Desenvolve-se discussão em torno do tema da tradução de textos sagrados e as especificidades da tradução da Bíblia, com reforço no papel do tradutor e dos agentes de patronagem. Ali se constata que não há desenvolvida uma teologia da tradução da Bíblia ou mesmo uma abordagem teológica do tema. Finaliza-se o capítulo buscando critérios para avaliação da tradução da Bíblia.

No capítulo 4, contextualiza-se *Targum* Neofiti 1 (TgN) e se procede à análise do TgN Gn conforme o roteiro indicado na seção Metodologia. Da mesma forma, no capítulo 5, faz-se a contextualização da Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH) faz-se a análise da NTLH Gn, conforme o roteiro já citado.

Na conclusão, busca-se aproximar as análises dos capítulos anteriores e a construção de algumas considerações sobre a teologia da hospitalidade e se encerra o percurso investigativo, retomando as hipóteses e objetivos, pontuando-se os pontos principais desenvolvidos e as considerações finais.

6 Limites da investigação

A pesquisa interdisciplinar enfrenta vários desafios. Os mais significativos são a impossibilidade de esgotamento do tema e da revisão histórica e conceitual. A investigação parte de algum ponto nas diversas áreas com as quais faz interlocução. Tais premissas são profundamente angustiantes para o pesquisador que, no máximo, pode municiar seu leitor com notas de rodapé e direcionamento bibliográfico. Não há espaço ou tempo suficiente para que cada elemento, conceito ou premissa seja tratado exaustivamente.

A pesquisa interdisciplinar tem a função de levantar questionamentos, provocar e articular. Posteriormente, cada área ou novas áreas do conhecimento que se desenvolvem em pesquisas transdisciplinares precisam refazer o caminho histórico e conceitual para se localizarem e se identificarem, como foi o caso dos Estudos da Tradução, os Estudos Culturais e os Estudos Pós-Coloniais. Assim, também, aconteceu com a Antropologia Teológica e a Hermenêutica Teológica. Essas áreas ou enfoques específicos tiveram pontos de partida mais humildes na forma de teologia de tarefa ou contextual, como as teologias da diversidade (gênero, etnia e classe), que hoje são englobadas por uma Antropologia Teológica mais consistente. Espera-se que as intuições apresentadas nesta tese como as da teologia da hospitalidade possam se desenvolver posteriormente em formas mais amplas e consistentes que possam mesmo chegar a uma teologia da tradução.

Assim, é importante registrar que não é objetivo deste trabalho desenvolver, discutir ou propor novos enfoques para a Teologia Fundamental, especialmente a Teologia da Revelação. Parte-se, sim, de uma Teologia da Revelação contemporânea, após a chamada revolução antropológica, mais aberta, que considera a história e a experiência humana, em todas as suas dimensões, como a defendida por Wolfhart Pannenberg e Paul Tillich com vários elementos de Juan Luis Segundo, John F. Haugh e João Batista Libanio. Da mesma forma, não se discute a questão da inspiração, inerrância e infalibilidade das Escrituras. Toca-se no tema em função da discussão das Escrituras como TP e a questão da natureza de "original" das Escrituras como TP. Optou-se por um interlugar entre as tendências traditivas cristãs católica e protestante, buscando, sempre, caminhos que permitissem o diálogo, sem abrir mão de um posicionamento próprio[61].

---

[61] Confesso a fé protestante, na experiência vivida entre os cristãos evangélicos de confissão batista renovada no Brasil. A partilha ecumênica intercristã vivenciada nos estudos de doutorado junto à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia foram fundamentais para o exercício da hospitalidade necessária à fraternidade cristã.

Esta não é, também, uma pesquisa específica sobre o targumismo. A sintética abordagem do Capítulo 2 não permite que se debata a utilização ou não dos *targumim* para o estudo do Novo Testamento ou discutam-se as questões específicas de datação, documentação e contextualização que se fazem hoje no debate especializado do targumismo sobre a história da redação e transmissão dos *targumim*.

Não se desenvolve uma Teologia da Liturgia ou do Culto. A preocupação com o lugar da Palavra na forma traduzida na assembleia dos fiéis é parte do objeto da pesquisa. Para os fins desta tese, entende-se que todas as formas e ritos adotados pelas igrejas cristãs são válidos e respondem às necessidades, tradições e autocompreensão da comunidade de fé e suas instâncias eclesiais e eclesiásticas na história e no mundo.

O papel, importância e avaliação contemporânea do movimento laico para as tradições católica e protestante, assim como os muitos estudos acerca da piedade popular não são objeto de estudo nesta tese. Verifica-se, sim, que são elementos importantes quando se avaliam os *targumim* e as traduções populares. No entanto, a condição do laicato e as influências da prática da Piedade de tendência popular são apenas constatadas, sem aprofundamentos em suas causas ou impactos.

Não se faz exegese dos textos de Gênesis estudados, nem análise filológica ou linguística. O foco na leitura e análise dos textos do *corpus* foi encontrar a intenção teológica, doutrinária e ideológica dos tradutores e agentes de patronagem em suas escolhas tradutórias. Mas não se utilizou a metodologia da análise do discurso ou retórica. Reduziu-se a investigação à identificação da construção de modelos de comportamento para a comunidade receptora nos dois textos.

Esta pesquisa não se enquadra como uma pesquisa na área da teologia pastoral, pois não utiliza a metodologia própria da teologia prática, como a escuta da realidade por meio de pesquisas de campo, grupos focais, estudo de casos ou análise de fenômenos religiosos e práticas da Piedade.

A discussão especulativa não retoma os filósofos da linguagem. Parte-se, sim, de alguns pressupostos desenvolvidos contemporaneamente por Martin Buber e Emmanuel Levinas, como a questão da alteridade e do rosto do outro; Paul Ricoeur e a questão da hermenêutica e interpretação e os conceitos que desenvolve como mundo do texto, o distanciamento como o *locus* da produção do sentido e do seu permanente e potencial excesso e a importante segunda ingenuidade como pressuposto para a vivência da fé na Pós-Modernidade, frente aos desafios do Cristianismo no século XXI.

Na área dos Estudos da Tradução, utilizam-se categorias e conceitos que estão na ordem do dia dos debates dessa área, como a (in) visibilidade do tradutor, a ação ideológica e institucional dos agentes da patronagem, o lugar do texto traduzido nos sistemas literários de cada cultura, a tradução como acontecimento e nova escrita (ou reescrita, como o quer André Lefevere). Porém, não se desenvolve discussão sobre questões prementes como a relação cognitiva da relevância, os enfrentamentos ideológicos das culturas pós-coloniais, as novas metodologias de *corpus* e da análise discursiva. Nessa área, reduz-se o foco à questão dos textos sagrados e sensíveis, fixando toda a atenção no campo religioso e teológico da tradução da Bíblia.

Não se discutem, aqui, as questões ecológicas, de gênero e de etnia, as implicações da tradução nas teologias índias, afroameríndias e asiáticas. Essas abordagens da diversidade e alteridade são deixadas à parte não por desconsiderá-las, mas pela impossibilidade do objetivo a que se propôs.

Também não se debatem as questões das relações judaico-cristãs e intercristãs. Considera-se que é um caminho aberto para novas pesquisas. Entre as inúmeras possibilidades, destaca-se o estudo do impacto tradutório nos livros litúrgicos e nas traduções intersemióticas da iconografia da tradição ortodoxa. Não se fala de uma tradução latinoamericana, apesar de ser um tema a ser pesquisado. Optou-se por uma abordagem mais genérica em que, em muitos momentos, parece ser pouco profunda como a crítica materialista e sociológica, das relações assimétricas estabelecidas na tradução, na condição de uma tradução para o povo e de uma teologia que alcance a piedade popular e suas características. Essa é uma angústia que carreguei por toda a pesquisa e que não foi resolvida a contento.

Assim como o processo tradutório é um processo decisório e cada escolha é, de certa forma, a perda de várias possibilidades, no decurso desta pesquisa inúmeros caminhos não foram tomados. Espera-se ter feito escolhas adequadas aos objetivos propostos e que as investigações caminhem de forma eficaz para a verificação das hipóteses. Conseguir esse feito já terá sido um feito significativo.

CAPÍTULO 1: TEOLOGIA E TRADUÇÃO DA BÍBLIA

Uma das hipóteses que se busca demonstrar nesta pesquisa é que a tradução da Bíblia é uma tarefa teológica por excelência, estreitamente associada à atividade exegética e hermenêutica, visceralmente implicada com a prática pastoral e eclesial. Por isso, como premissa vinculante, esta investigação, ainda que se reconheça interdisciplinar, estabelece-se **a partir de** e **visando à** compreensão e discussão teológica.

Este capítulo foi dedicado a identificar e estabelecer categorias e elementos teológicos que orientassem e qualificassem os dados linguísticos, antropológicos, sociológicos e sociais, culturais e tradutológicos que se apresentarão ao longo do processo investigativo e permitir a abordagem teológica da tradução da Bíblia.

Reconheço que os objetivos propostos não são acanhados e tenho presente o risco de não ser respeitada a necessária orientação metodológica da gradualidade, apresentando os dados e argumentos ordenados da menor para a maior complexidade temática. Como a tradução é paradigmaticamente um processo relacional e decisório, enfrenta as consequências das escolhas que são feitas, assim também esta investigação. Inicia-se pela elaboração teológica como pré-condição para se discutir as realidades tradutórias. Assim, primeiramente, aborda-se a tradução em sentido lato, a partir da Antropologia Teológica e da Teologia da Encarnação, buscando, nessas categorias do fazer teológico cristão contemporâneo, sentido e significação para o fazer tradutório como expressão humana no mundo, em Cristo.

Como a tradução da Bíblia é percebida e tornada concreta por meio da linguagem, é oportuno que se discutam as aproximações e distanciamentos entre a linguagem teológica e a linguagem da piedade, uma vez que a tradução da Bíblia transita entre essas instâncias e registros, cooptando e sendo cooptada, transformando e sendo transformada no processo dinâmico e complexo da Tradição Cristã.

Em virtude de o objeto da pesquisa ser a tradução de textos sagrados e, especificamente, a tradução da Bíblia, é preciso que se enfrente, pelo viés da Teologia da Revelação contemporânea, a Bíblia como texto sagrado e revelação, o papel e o escopo da Hermenêutica Teológica e da Hermenêutica Bíblica. O lugar das Escrituras Sagradas, a categoria de revelação e as implicações disso são fundamentais para se discutir teologicamente a tradução da Bíblia em meio a preconceitos fundamentalistas, impossibilidades teóricas e institucionais e a imensidão dos matizes hermenêuticos e possibilidades teóricas, metodológicas e pragmáticas que se oferecem à tradução e interpretação da Bíblia nas correntes contemporâneas. Assume-se para esses enfrentamentos a atitude que Paul Ricoeur tão bem define como "a interpretação do Livro e a da vida correspondem entre si e ajustam-se mutuamente" [1] e que é necessário se permitir "a segunda ingenuidade" e um esforço ecumênico, que não deseja ser supraconfessional, mas exatamente confessional e, por isso, possível de estabelecer diálogo, acolhimento. É como estrangeiro, migrante e peregrino que se caminha pelas tradições cristãs nas discussões entabuladas, buscando a hospitalidade e o acolhimento.

Consciente de que se caminha por terreno sensível e fundamental para a fé e identidade cristã, foi necessário abrir mão de muitas possibilidades de discussão e direcionamento, reduzindo as categorias envolvidas. Com esse intuito, optou-se pelas premissas e direcionamentos da Hermenêutica Teológica, como âncora epistemológica. Foram definidas quatro categorias que pudessem amparar a compreensão das traduções bíblicas e a análise do *corpus*, a saber, 1) a categoria temporal de evento, o *kairos*; 2) a categoria modelar e testemunhal do *typos*; 3) a categoria revelacional e antropológica da natureza da tradução na compreensão da *kenosis;* e, 4) a categoria ética e relacional da tradução sob a égide do estrangeiro e da resposta da hospitalidade.

A tradução representa, medeia, simboliza e se coloca como manifestação do texto do qual parte, mas não o oblitera, anula ou substitui. A tradução prolonga o TP temporal e espacialmente. A relação que estabelece é tanto de identidade, como de figuração e de simbolização, simultaneamente. De alguma forma ou de muitas, com maior ou menor intensidade, o TP ou o chamado "original" necessariamente estará presente na tradução. Essa relação pode ser entendida a partir de um conceito fundamental do pensamento hebraico bíblico, a relação constitutiva de descendência e geração: "uma palavra não começa, como para os gregos, na 'tábula rasa' da abstração; pois cada palavra [e textos...] tem pais que a

---

[1] RICOEUR, Paul. *The conflict of interpretation*. Evanston: Northwestern University Press, 1974. p. 61, 298.

antecederam” [2].

Theo Hermans[3] questiona como essa “presença” se manifesta: se ontológica, epistemológica ou transcendentalmente e como se pode pensar a dupla identidade do texto traduzido ou texto de chegada (TC). Por um lado, um texto novo e que poderia alcançar a categoria de “original” [4], é uma criação de um tradutor ou tradutores em dada língua (a língua de chegada - LC) com sua própria recepção (os leitores da cultura de chegada - CC). Por outro lado, apesar dessa transformação ou retextualização[5], continua sendo criação do autor “original”. Essa relação é ainda mais complexa quando se pensa em textos sagrados e em especial a tradução bíblica[6].

Ainda que linguística e filosoficamente a tradução seja considerada impossibilidade teórica, teologicamente podem ser encontrados recursos epistemológicos e categorias para se compreender e se lidar com o fato irrecusável que se traduz. Há efetivamente uma realidade concretizada via tradução que dá acesso a outro texto, sem perder a sua característica de texto e sua própria individualidade como tradução.

---

2 TRIGANO, Shmuel. *La demeure oubliée*: genèse religieuse du politique. Paris: Lieu Commun, 1984. p. 39, nota 9 (seguiu-se a tradução de Raul Fiker em RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André. Bauru: Edusc, 2001, p. 404. O texto original é “Il se passe là une conception fondamentale de la pensée hébraïque, pour laquelle le monde est en rapport constitutif de filiation et de génération. Toute parole ne commence pas, comme pour le grec, sur la table rase de l’abstraction: toute parole a des “parents” de parole)”.

3 HERMANS, Theo. *Translation as real presence*. Manchester, 20 fev. 2006. Palestra. Disponível em: <http://img.forministry.com/E/E2/E20E8F77-F498-4BA5-BF6BE722491C5963/DOC/3_Trans_Real_Presence.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2008. p. 1.

4 Ou pelo menos no estatuto de fonte que equipara algumas traduções de textos bíblicos a originais, como a *LXX*, a *KJV* para os cristãos reformados de língua inglesa ou a Tradução de Almeida Corrigida Fiel (ARC) para algumas correntes cristãs brasileiras.

5 Algumas correntes das teorias da tradução e dos estudos linguísticos querem compreender a tradução como atividade de retextualização. Nesse sentido, uma “primeira implicação é que o texto de partida é apenas uma das possíveis realizações de material ideacional e interpessoal. Tomar consciência desse fato libera o tradutor em formação da noção limitadora do texto de partida enquanto receptáculo de conteúdos estáveis e imutáveis, levando-o como consequência, a entender o texto traduzido (ou a ser traduzido) como uma entre as possíveis retextualizações do material textual de partida. Tal entendimento possibilita enxergar a tradução como uma atividade de construção de significados, acontecendo em uma configuração situacional diferente daquele da textualização inicial” (PAGANO, Adriana; VASCONCELLOS, Maria Lúcia. Explorando interfaces: estudos da tradução, linguística sistêmico-funcional e linguística de *corpus*, In: PAGANO, Adriana; MAGALHÃES, Célia; ALVES, Fábio (Org.). *Competência em tradução*. Cognição e discurso. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005. p. 198). Para compreender a retextualização, indica-se o trabalho da pesquisadora brasileira Neuza Gonçalves Travaglia: (TRAVAGLIA, Neuza Gonçalves. *Tradução retextualização*: a tradução numa perspectiva textual. São Paulo: Ed. da Universidade Federal de Uberlândia, 2003).

6 O cânon das Escrituras Sagradas, se tradução ou não, assumem rapidamente o estatuto de original. André Lefevere, pesquisador dos Estudos de Tradução, constatou que das estruturas hierárquicas e das diversas instâncias de controle (que ele denomina agentes de patronagem) espera-se o controle da tradução do texto e a verificação se estão de acordo com a fé e a tradição. Na tradição protestante, as sociedades bíblicas respondem por grande parte dessa tarefa e na tradição católica, desde o Concílio Vaticano II, há órgãos e comissões específicas para avaliar e acompanhar as traduções das Escrituras e os textos da Liturgia.

1 Tradução sob enfoque teológico e antropológico: encarnação e *kenosis*

Assim como a autocompreensão cristã é cristológica, desde a criação até as últimas realidades, não se pode falar do humano e de sua ação no mundo sem se referir ao Filho. É a referência do ser humano no mundo em todas as suas manifestações e possibilidades. A tradução é ação humana, considerada como obra e criação[7]: "a tradução, como qualquer prática cultural, acarreta a reprodução criativa de valores" [8]. Não só reprodução, mas como entendem os pesquisadores dos Estudos da tradução como André Lefevere e Itamar Even-Zohar, a tradução cria novas condições no ambiente da recepção, exercendo, em muitos casos, papel subversivo e transgressor, inaugurando gêneros, permitindo interpretações e fazeres interpretativos novos, refigurando, em termos ricoeurianos, os indivíduos, comunidades e a história[9].

Interessante testemunho da consciência do tradutor de que a obra traduzida é fruto de seu labor é dado por Martinho Lutero:

> Por outro lado, podem dizer que eu traduzi o Novo Testamento como melhor pude e o mais consciencioso possível; e não obriguei ninguém a lê-lo, mas dei liberdade, apenas prestando um serviço àqueles que não podem fazê-lo melhor. A ninguém está proibido apresentar uma tradução melhor. Quem não quiser lê-lo que o deixe estar. Não peço nem louvo a ninguém por isso. É meu Testamento e minha tradução, e deve ser e permanecer meu[10].

---

7 Conforme a Lei nº 9.610 de 19 de fevereiro de 1998 que "regula os direitos autorais, entendendo-se sob esta denominação os direitos de autor e os que lhes são conexos", no Art. 14. "É titular de direitos de autor quem adapta, traduz, arranja ou orquestra obra caída no domínio público, não podendo opor-se a outra adaptação, arranjo, orquestração ou tradução, salvo se for cópia da sua". Estando fora do conceito de "domínio público" a tradução e a obra traduzida são uma só entidade, pertencentes a um único autor, e "Art. 22. Pertencem ao autor os direitos morais e patrimoniais sobre a obra que criou" . "Art. 29. Depende de autorização prévia e expressa do autor a utilização da obra, por quaisquer modalidades, tais como: [...] IV - a tradução para qualquer idioma;" (BRASIL. Lei nº 9.610, de 12 de fevereiro de 1998. Altera, atualiza e consolida a legislação sobre direitos autorais e dá outras providências. *DOU*, Brasília, 20 fev. 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/l9610.htm>. Acesso em: 11 ago. 2009.).

8 VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, p. 10.

9 Andre Lefevere trabalha a tradução como reescrita; Itamar Even Zohar desenvolve o conceito de polissistemas, indicando que a tradução ocupa espaços periféricos que podem alçar sistemas centrais e transformar o sistema literário de uma cultura em dado momento; Mona Baker discute o tema da tradução e cultura, sob o prisma da história e localiza a tradução junto aos grandes deslocamentos do pensamento e do fazer humano. Vejam-se as obras: LEFEVERE, André. *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame*. London/ New York: Routledge, 1992b, e *Translation / history / culture - a sourcebook*. London/New York: Routledge, 1992; EVEN-ZOHAR, Itamar. Polysystem theory. *Poetics Today*, Telavive, v. 1, n. 1/2, p. 287-310, 1979; BAKER, Mona (Ed.). *Routledge encyclopedia of translation studies*, 1998; e BAKER, Mona. *In other words - a coursebook on translation*, 1992.

10 LUTERO, Martinho. *Carta aberta sobre a tradução*. Tradução Mauri Furlan. Florianópolis: NUPLITT, 2006. p. 95.

Propõe-se, pois, que, como criação e labor humano, a tradução, vista sob a perspectiva teológica cristã, como tudo que diz respeito ao humano e à criação, precisa ser compreendida trinitária e cristologicamente, pois "Jesus revela ao ser humano sua própria realidade. A figura de Jesus é a expressão máxima da humanidade" [11].

> Com razão, portanto, Cristo é apresentado como 'mediador e plenitude da Revelação' (Cf. *DV* 2). Pois ele nos revela não apenas quem é Deus, mas também quem somos nós e qual é a vocação à qual somos destinados desde sempre. Pois como ensina a *Gaudium et Spes*: 'Na realidade, o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado' (GS 22), de tal modo que 'todo aquele que segue Cristo, o Homem perfeito, torna-se ele também mais homem' (GS 41) [12].

> [...] quando o ser humano é estudado, percebe-se que ele está relacionado, de modo inescapável, à sua origem divina e à sua destinação para Deus [...] toda a vida criada e, por conseguinte, também a humanidade e sua história sempre estão envolvidas pela vida trinitária do Deus que se manifesta em Jesus de Nazaré [...] Assim, então, o mundo e a humanidade sempre se encontram dentro daquele círculo da vida divina em que não é possível penetrar de fora[13].

O destino do ser humano seja como criatura, seja como ser aberto à transcendência, se orienta **pela e para a** Encarnação do Filho. Em Cristo e com Cristo participa da comunhão eterna que o Filho tem com o Pai e o Espírito. Aí, também, aloca-se a questão do destino de toda a criação. E é somente na perspectiva da Encarnação do Filho que se pode falar teologicamente que a criação se consuma no ser humano[14].

Jesus Cristo é a razão de ser, o mediador e a plenitude da Revelação[15], assim como da criação. A dimensão peculiar da fé cristã é que essa se centra em um Deus Encarnado, "cujo Mistério da Encarnação constitui a expressão máxima do modo de Deus ser e de se relacionar com suas criaturas. Estão, portanto, descartadas todas as expressões mágicas da fé cristã que têm caracterizado sobremaneira o assim chamado Cristianismo pré-moderno" [16].

---

11 LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000. p. 328.

12 TAVARES, Sinivaldo S. A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O Legado do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, ano III, n. 25, p. 1-17, 2006. p. 15.

13 PANNENBERG, Wolfhart *apud* SANTANA, Marcos Antônio. Cristologia sem dualismo: implicações antropológicas à luz das reflexão de Wolfhart Pannenberg. In: RUBIO, Alfonso Garcia. *O humano integrado*. Abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 228.

14 PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. Madri: Upco, 1996. t. II, p. 147-148.

15 CONSTITUIÇÃO dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina II,9 (DV II,9). In: DOCUMENTOS sobre a bíblia e sua interpretação (1893-1993). São Paulo: Paulus, 2004. p. 148.

16 TAVARES, Sinivaldo S. A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O Legado do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, p. 25.

A Encarnação envolve o fenômeno comunicativo divino que se denomina esvaziamento ou *kenosis*[17], que pode ser identificado como uma das noções chave que evoca a complexa relação entre Deus e a humanidade, entre o transcendente e o imanente, o sagrado e o profano, o outro e o Si mesmo[18]. Implica em esvaziamento que, por sua vez, remete ao distanciamento e à compreensão da total alteridade de Deus, do totalmente Outro, assim como à proximidade infinita entre o divino e os mundos humanos[19]. A Encarnação é o símbolo da humilhação e vulgarização do Ser ou do Ser se tornando ser. No entanto, a *kenosis* não se reduz pragmaticamente à condição de doutrina cristã útil para solucionar as controvérsias arianas, mas é a própria base e condição última da fé e do Cristianismo.

A amizade e a solidariedade de Deus se manifestam em seu amor, sem violência ou imposição, na total entrega, na solidariedade e, especialmente, na fraqueza. Deus não está além da existência, fala e ação humana, pelo contrário, está completamente envolvido e comprometido com a condição de possibilidade do ser humano. A Trindade está envolvida na história humana, irrompendo no horizonte da linguagem[20] e da história, tornando-se o símbolo último do relacionamento e comunicação, acolhimento e convivência pacífica, dialógica e plural. A *Dei Verbum*, § 13 estabelece essa compreensão: "Com efeito, as palavra de Deus, expressas em línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como já o Verbo do eterno Pai, tomando a fraqueza da carne humana, se tornou semelhante aos homens" [21].

É significativo que Gianni Vattimo trabalhe o tema da *kenosis* a partir de Jo 15,5 "Já não vos chamo servos, mas vos chamo amigos" e não a partir do caminho tradicional do

---

17 Apesar de a língua portuguesa já admitir em seus dicionários o neologismo "quenose", optou-se por registrar a palavra em sua forma estrangeira, sempre em itálico, destacando-a.

18 As referências de termos e conceitos psicoanalíticos e filosóficos empregados algumas vezes durante as discussões como o "Outro" e o "Si Mesmo" têm origem nas reflexões de Paul Ricoeur que fundamentam e orientam as opções. Não se desenvolverão esses conceitos, porém também se não se retiram as breves referências, pois como ensina o filósofo, o símbolo dá a pensar e tais referências podem funcionar simbolicamente como passagens a outras discussões e associações que as categorias do leitor/leitora permitam.

19 TEN KATE, Laurens. Econokenosis. Three meanings of Kenosis in 'post-modern' thought on Derrida, with references to Vattimo and Barth. In: ONNO, Zylstra (Ed.) *Letting go*: rethinking kenosis. Berna: Peter Lang, 2002. p. 285-310.

20 Gianni Vattimo desenvolve a questão da linguagem humana e sua referência última. Chega a dizer que Deus é o "banquete da linguagem".VATTIMO, Gianni. *Belief*. Cambridge: Polity Press, 1999. p. 10.

21 CONSTITUIÇÃO dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina II,9 (DV II,9). In: DOCUMENTOS sobre a bíblia e sua interpretação (1893-1993), p. 156.

hino cristológico de Fl 2,6-8[22], seguindo a perspectiva aberta pela *Dei Verbum* §2, focando a compreensão da *kenosis* pela dimensão relacional.

Nessa perspectiva, também, para a categoria da *kenosis* não se assume o conceito de fusão ou integração, mas de relação. Só pode existir relacionamento se houver distância, alteridade e separação mediadas pela possibilidade de proximidade, acolhimento, contato e exposição, ou de representação, figuração, mediação. Como no conceito de *double bind* de Jacques Derrida[23], é um duplo vínculo, de necessidade (realidade) e impossibilidade e está "amarrado" em duas pontas, envolto em paradoxo fundante e insuperável. Na *kenosis*, como evento, no tempo e no espaço, Deus e a humanidade se encontram, mas não se fundem, se acolhem, mas não se desfazem ou se desconfiguram um no outro, não são antíteses que se fundem em síntese. São estrangeiros que, por ação ativa e criativa de hospitalidade, podem ter comunhão no ambiente não-violento da comunidade trinitária, o divino tocando o humano e o humano tocando o divino, "sem mistura ou confusão". A *kenosis* se tornaria, assim, a condição de possibilidade da pericorese.

Na teologia paulina, a cruz torna a *kenosis* coerente, diferentemente da plena violência da relação estampada no sacrifício, na interpretação de René Girard, e a total pacificação e fusão de Gianni Vattimo. A *kenosis* exige que um processo de negociação constante seja estabelecido entre o puro e o vulgar, o próximo e o distante, a hierarquia e a fraternidade. A *kenosis* torna-se o lugar em que pode coexistir a diferença e no qual acolhimento se transforma em evento.

A partir do paradigma antropológico e histórico-salvífico da Encarnação, na compreensão de *kenosis* desenvolvida, "não se pode falar de Deus sem considerar o ser humano como parte inerente a esta mesma fala. E o contrário também é verdadeiro. Isso porque o mistério do Verbo encarnado funda uma peculiar e original relação entre Deus e ser humano" [24].

---

22 A perspectiva de Gianni Vattimo é a da *kenosis* que opera a divinização, através da fusão entre o divino e o humano: a resistência e o conflito permanente entre Deus e a humanidade são abolidos em favor da fusão entre o divino e o humano (VATTIMO, Gianni. *Belief*, p. 55).

23 O conceito de *double bind* envolve a ideia de uma situação em que dado indivíduo recebe mensagens contraditórias ou diferentes simultaneamente para um dado evento. O termo foi criado por Gregory Batenson como recurso para explicar a origem da esquizofrenia em perspectiva não-biológica. Jacques Derrida o introduziu em suas reflexões sobre tradução e desconstrução para discutir o paradoxo fundamental da tradução (da sua impossibilidade teórica e de sua efetiva existência e prática na realidade). Jacques Derrida define, assim, que a tradução é acontecimento apesar de estar marcada pelo *double bind*, entre necessidade e impossibilidade.

24 TAVARES, Sinivaldo S. A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O Legado do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, p. 38.

Retornando ao tema da tradução como labor e expressão do humano, como evento da linguagem e relação humanas, pode-se considerar que a realidade da Encarnação dá sustentabilidade à possibilidade da tradução. Tal como na Encarnação, a Palavra se fez carne e "habitou entre nós, cheia de graça e verdade" (Jo 1,1) [25]. Como manifestação simultaneamente semelhante e distinta da Trindade, Jesus de Nazaré é o Cristo, o Filho do Homem e o Filho de Deus. Mantém as condições da Trindade eterna e perfeita, ao tempo em que é também uma forma humana, histórica, situada, possível, real e plena, em comunhão com a Trindade.

Como manifestação e forma de autorrevelação humana na história, a tradução é também espaço e forma do Mistério da Encarnação. Implica a representação de um evento de linguagem, com sentido e valor, pleno, em outra categoria histórica, situação, possível, real e também plena e que se remete constantemente à condição anterior, matriz e motriz, fazendo-a reconhecível em outra forma. Como Jesus de Nazaré, o judeu do século I, é a imagem do Deus invisível, também uma tradução leva as marcas de seu autor e simultaneamente de seu tradutor. Nesses termos é que se propõe, nesta pesquisa, remeter a discussão sobre a tradução da Bíblia e da sua possibilidade à Cristologia Trinitária sob o signo da Encarnação.

A Encarnação aponta para uma dupla perspectiva: o Deus Encarnado que é "gerado, não criado" pelo Pai e vem de cima, "concebido pelo Espírito Santo" e o Filho da Humanidade Possuída pelo Espírito que manifesta o Pai. Da mesma forma, a tradução como Encarnação empodera a cultura e as realidades terrestres ao tempo em que manifesta a presença do que está mais para além do suporte material e das escolhas lexicais e linguísticas. É simultaneamente estrangeira e autóctone.

A atualização de um texto ou retextualização via tradução pode ser compreendida como a possibilidade daquele texto voltar a ser evento e "inserido no presente, para nele exercer seu poder de revelação e de inspiração pela via concreta" [26]. A tradução, como a ação da produção inicial, é sempre evento, não repetível, original em sua unicidade,

---

[25] Johan Konings desenvolve em vários materiais essa temática. Destaca-se a obra *A palavra se fez livro* em que registra "Em Jo 1,14, a existência humana de Jesus é caracterizada pela frase: 'A Palavra se fez carne'. Aquele que se identificou com as palavras de Deus, a ponto de ser chamado ele mesmo Palavra de Deus, viveu a vida humana como carpinteiro Galileu, morto por volta do ano 30 de nossa era. A essa existência na carne humana chamamos encarnação da Palavra de Deus. Mas essa Palavra encarnou-se também na Bíblia. A Palavra continua viva em Jesus ressuscitado e na comunidade dos fiéis guiada por seu Espírito-Paráclito. Nessa forma, a Palavra se fez texto, com todas as consequências disso" (KONINGS, Johan. *A palavra se fez livro*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999. p. 11).

[26] PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*, p. 89.

responsabilizada na origem e na função, sua *arché* e seu *telos*, por sua condição relacional icônica e de índice de outro texto.

O limite à inovação está na condição de que a nova leitura não anule a relação com o texto que lhe dá sentido nem a tradição interpretativa antecedente. Que a ação tradutória amplie-a, complete-a, suplemente-a, transforme-a, sim, mas não a pode anular. Há uma lógica de crescimento e cumulação de sentido e de possibilidade de significação que não é subjetiva ou especulativa, ou ainda, forçada pelo método, mas própria do humano em sua ação de revelação no mundo e com o mundo, que é individual e coletiva.

O mistério da Encarnação é celebrado e atualizado na vida da Igreja na liturgia[27] por meio da Eucaristia. Na Eucaristia, em condições históricas e com elementos diferentes, anuncia-se e celebra-se a Presença Real de Jesus junto com sua Igreja, seu Corpo. A Eucaristia mantém relação direta com um evento anterior, a Encarnação, atualizando-o experimentalmente na vida daqueles que dela compartilham. Estabelecem-se relacionalmente transformadores: o texto, o tradutor, os leitores/ouvintes. Há transformação por meio da relação de solidariedade e acolhimento, sustentada pelos vínculos da fé e do amor.

Os elementos da Eucaristia e os que participam da Santa Mesa compartilham da santidade, poder e plenitude daquele a quem se remetem, também a tradução se estabelece relacionalmente com o texto e aos eventos ao qual se refere. A tradução é sinal e esperança da renovação, da fraternidade e solidariedade da humanidade e de sua história. É sinal que aponta tanto para a extrema fragilidade e limitação do ser humano como para a sua grande potencialidade criadora e renovadora[28].

---

[27] Na tradição católica, a Eucaristia é um sacramento e a Presença Real de Jesus Cristo é concretizada na consagração do pão e do vinho por meio da transubstanciação. Nessa concepção, os elementos da Ceia têm suas formas e condições materiais alteradas, mas passam a ser habitados por outra natureza, o corpo e o sangue de Jesus. Atualmente, há discussões na tradição católica acerca da sacramentalidade da Liturgia da Palavra. Na tradição protestante, há duas vertentes: 1) como o pensamento de Martinho de Lutero, algumas denominações consideram a Eucaristia como sacramento, no qual, por meio da consubstanciação, os elementos não têm suas formas e condições materiais alteradas, mas passam a ter a simultânea habitação dos elementos transcendentais; 2) como o pensamento de João Calvino, a maior parte das denominações protestantes considera a Eucaristia como memorial, um símbolo, em que há figuração e simbolização de realidades espirituais.

[28] Parte das intuições que buscam pontos de contato simbólico e metafórico entre a Eucaristia e a tradução foi recolhida nas discussões de Theo Hermans (cf. HERMANS, Theo. *Translation as real presence*. Manchester, 20 fev. 2006. Palestra. Disponível em: http://img.forministry.com>. Acesso em 26 ago. 2008.

2 Teologia da revelação e tradução

Os textos de partida para a tradução bíblica são os textos sagrados do Cristianismo e do Judaísmo na forma transmitida pela tradição e autorizada pelas instâncias eclesiásticas de cada tradição. Serão discutidas à frente, no capítulo acerca das Traduções Populares da Bíblia, que tem caráter mais técnico em termos de abordagem tradutória, as questões do cânon, do percurso formativo dos textos bíblicos, seu papel na formação, expansão e identidade do Cristianismo e os critérios de avaliação do processo tradutório com a ênfase na fidelidade.

A natureza dos textos bíblicos, além das complexidades literárias, históricas, funcionais e religiosas, também envolve sua natureza transcendental como textos que participam da revelação da Trindade à humanidade através da linguagem. Eles constituem o complexo denominado "Palavra de Deus" ou "Revelação".

Com base na perspectiva teológica de Paul Tillich, vale lembrar que a "revelação através de palavras não deve ser confundida com palavras reveladas" e que a "revelação usa a linguagem comum, assim como usa a natureza e a história, a vida psíquica e espiritual do ser humano como meio de revelação" [29]. A essa concepção adere a *Dei Verbum* § 2 quando afirma:

> Deus invisível (Cf. Cl 1,15; 1 Tm 1,17), no seu imenso amor, fala aos homens como a amigos (Cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15) e conversa com eles (Cf. Br 3,38), para os convidar e admitir a participarem de sua comunhão. Esta 'economia' da Revelação executa-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e corroboram a doutrina e as realidades significadas pelas palavras, enquanto as palavras declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. E, a verdade profunda, tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos por meio desta Revelação no Cristo, que é simultaneamente o mediador e a plenitude toda a Revelação[30].

2.1 A linguagem teológica e a linguagem da piedade

A linguagem humana expressa e denota a experiência comum da mente e da realidade humana em estruturas e categorias próprias, compreensíveis a determinado grupo,

---

29 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 135.

30 CONSTITUIÇÃO dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina II,9 (DV II,9). In: DOCUMENTOS sobre a bíblia e sua interpretação (1893-1993), p. 148.

através de um conjunto de signos que se relacionam conforme regras e estruturas convencionadas aprioristicamente, e, em sua maior parte, não explicitadas, e, muitas vezes, arbitrárias. O sistema de códigos e regras de relacionamento e utilização produz sentido e comunicação. As línguas humanas convertem-se, também, "em veículo para expressar e denotar a experiência extraordinária da mente e da realidade no êxtase e no evento-sinal" que é a experiência religiosa[31].

A linguagem humana é a expressão da "intuição fundamental de que a existência humana é portadora de sentido", fundada no sujeito e suas expressões no mundo e na assunção de que os traços desse sentido estão presentes em todas as obras humanas[32].

Na linguagem, a comunicação se torna participação mútua, compartilhada, social, interpessoal e intercriatural, num universo de sentidos. A linguagem não apenas codifica e reproduz a realidade. Ela a refigura, transforma, constrói. Esse é o poder da linguagem. A linguagem é relação e caminho de "mão dupla". Ao tempo em que refigura a realidade, a linguagem refigura o falante. Busca sempre a interlocução com esse outro que responde e oferece referência na resistência de seu próprio mundo de linguagem, exige a escuta e a acolhida. A linguagem não é só emissão, mas é, principalmente, recepção transformadora.

> O ser humano tem o poder de tal comunicação porque ele tem um mundo em correlação com um eu completamente desenvolvido. Isso liberta da vinculação à situação concreta, isto é, ao aqui e agora específicos de seu ambiente. Em tudo o que é concreto ele experimenta o mundo; experimenta algo universal em tudo o que é particular. O ser humano possui linguagem porque possui um mundo; e possui um mundo porque possui linguagem. E ele possui a ambos, porque no encontro entre um eu e outro eu, ele experimenta o limite que pára sua corrida desestruturada de um 'aqui e agora' para outro, e o lança de volta sobre si mesmo e o capacita a olhar a realidade encontrada como um mundo. Aqui reside a raiz comum de moralidade e cultura. [...] A incapacidade de ouvir é, ao mesmo tempo, uma distorção cultural e uma falta moral[33].

É fundamental para todas as funções culturais, pois é "indefinidamente variável, tanto no que diz respeito à função cultural específica em que é empregada como no tocante ao encontro com a realidade que ela deve aprender" [34]. No entanto, a linguagem, reduzida à forma do enunciado por meio de sinais linguísticos, reduzida à simples registro da revelação,

---

31 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 135.

32 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 19.

33 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 518.

34 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 519.

> [...] não é uma palavra de informação sobre uma verdade que, de outra forma, permaneceria oculta. Se fosse isso, se a revelação fosse uma informação, não seria necessária qualquer 'transparência' da linguagem. A linguagem comum, sem transmitir qualquer 'som' de ultimidade, poderia dar uma informação sobre 'assuntos divinos'. Tal informação seria de interesse cognitivo e talvez ético, mas careceria de quaisquer características da revelação. Não teria o poder de apreender, abalar e transformar, este poder que se atribui à 'Palavra de Deus'. Se a palavra como meio de revelação não é informação, ela não pode ser pronunciada separadamente de eventos reveladores na natureza, na história e no ser humano. A palavra não é um meio de revelação além dos outros meios; é um elemento necessário em todas as formas de revelação[35].

Uma vez que o ser humano é compreendido e feito ser humano pelo poder da palavra, nada realmente humano pode assim ser sem a palavra, seja ela falada ou silenciosa. O que é totalmente original na atividade cultural do ser humano está na "dupla criação de linguagem e tecnologia. Elas pertencem uma à outra. No primeiro livro da Bíblia, Deus solicita ao ser humano no paraíso a dar nome aos animais (linguagem) e a cultivar o jardim (tecnologia)" [36].

Na tradição judaica e cristã, há certa preeminência da palavra, tem-se a tradição de que a palavra foi criada pela palavra. Tanto a teologia como a tradução do texto sagrado vão se debater em meio às linguagens, especialmente entre a linguagem teológica e a linguagem religiosa. Ambas se ocupam intensivamente com o cuidadoso processo de seleção de vocabulário, na ordenação das palavras, na busca da precisão e adequada colocação.

A linguagem teológica, porém, é diferente da linguagem religiosa, que "é simbólico-mitológica, mesmo quando interpreta fatos e eventos que pertencem ao âmbito do encontro técnico cotidiano com a realidade" [37]. A linguagem teológica não é exatamente uma linguagem técnica, mas possui e exige sua própria terminologia. A linguagem religiosa, por outro lado, tem um vocabulário de ícones, sinais e símbolos, oriundos não das definições teológicas, mas de evocações de eventos, sentidos e identidades construídas pela tradição. Possuem ambas as linguagens glossários ricos de sentidos e significação, evocando experiências, conhecimentos e oferecendo identidade e espaço possível de habitar para aquele que as utiliza. De um lado tem-se a linguagem teológica ou técnica e de outro a linguagem da piedade popular.

A linguagem da piedade é a linguagem religiosa cotidiana, marcada pela

---

35 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 136.

36 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 518.

37 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 519.

concretude e pela diretividade. Nesse sentido, a linguagem teológica é mais abstrata, generalizante, marcada por definições, classificações, conexões, discursos, com a retórica própria da academia. A linguagem da piedade é específica, pontual e concreta, marcada por exemplos, metáforas, parábolas, narrativas e parênteses, com a retórica própria da relação discipular, relacional, familiar e afetiva.

A linguagem da teologia não deve ser subjetiva ou mesmo especificamente religiosa, pois o objeto da teologia não é apenas a experiência religiosa ou pessoal, mas toda a vida humana diante do Nome. Assim, a linguagem da teologia não se resume a ser exclusivamente filosófica, científica, eclesiástica ou bíblica. Já, a linguagem da piedade é, por vezes, eclesiástica, outras didática, muitas vezes extremamente emocional, narrativa. Em grande parte se constrói intertextualmente com a Bíblia, por isso, também pode ser dita como linguagem bíblica.

A linguagem teológica precisa ouvir e dialogar com a Filosofia, as Ciências Humanas e Biológicas, assim como com o mundo eclesiástico e bíblico para que seja possível oferecer algo à pessoa que crê e àquele que deseja compreender e crer. Alimenta-se, por várias vias abertas pela tradição, da linguagem religiosa da piedade e está em discussão com a tradição para compreender o que a fé assume, interpretando-a e diante da crítica da razão, explicando e justificando. É sempre posterior à linguagem religiosa da piedade, pois é posterior ao fenômeno da experiência de Deus. No entanto, a produção teológica é determinante para a tradição e oferece insumos para a linguagem religiosa da piedade.

A linguagem religiosa e da piedade não é menos sofisticada que a linguagem teológica. São diferentes. O conjunto de símbolos, sinais, ícones e metáforas é rico e complexo. Essa parece ser a linguagem que os textos bíblicos, em grande parte, utilizam. A linguagem bíblica é repleta de expressões mítico-simbólicas[38]. Propõe-se mesmo que a razão das muitas dificuldades para se falar de Deus no mundo pós-moderno está no "fato de que a sensibilidade à linguagem simbólica degradou-se profundamente sob a influência da dicotomia entre a consciência soberana e o mundo objetivo manipulável" [39]. A linguagem simbólica tem buscado outros caminhos, outros escapes, especialmente na religiosidade popular, na laicidade e em sua espiritualidade.

---

38 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 20.

39 "Se, pois, o texto das Escrituras manifesta as possibilidades de ser-no-mundo e ser-no-tempo como as mais essenciais ao homem [sic], é porque projeta diante do leitor o mundo novo, o ser novo, o novo nascimento, o Reino de Deus de que fala a Revelação" (AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 47).

A tradução do texto bíblico, nesse sentido, exige que o tradutor compreenda as linguagens com as quais trabalha e compreenda as consequências do seu trabalho também como produção religiosa e teológica. Jamais será uma obra puramente linguística ou científica, lidando-se continuamente com a "intransponível especificidade da linguagem da Escritura: sua referência última é Deus, seu Cristo e seu o Reino" através do jogo polifônico dos discursos e da extravagância discursiva e performativa[40].

Os textos cristãos são "autênticos testemunhos da presença do Absoluto na história" [41]. O discurso religioso não é sem sentido, mas portador de uma modalidade própria e plena de significação em sua própria forma. O discurso religioso bíblico se organiza sob e na dimensão poética, através de um dinamismo criativo que opera no texto, através das metáforas, narrativas, parábolas, oráculos, provérbios e discursos, a imaginação que demandará a interpretação. Esse texto que é labor humano se constituirá nessa dimensão poética, de forma evocativa, transformadora e transgressora, e, a imaginação e a interpretação serão os fios condutores de seu empreendimento que é, em suma, a mudança de mente daquele que lê/escuta.

A capacidade poiética, ou seja, de produzir algo distinto, novo, criativo dos textos sagrados de "produzir significações novas" é própria do seu caráter de revelação[42], para além da questão genética da autoria, e da história das formas e da tradição, e, ainda, para além da hermenêutica da recepção e transmissão. Os textos sagrados têm *exusia* e são *dynamis* que proporcionam condições para mudar a realidade, porque conferem ao sujeito diante do mundo do texto e de si mesmo, a possibilidade de uma nova configuração e de reescrever não somente o texto em sua interpretação, mas a si mesmo como texto maior, carta viva.

Aloca-se o texto bíblico e sua linguagem em um tipo e função específicos: a função religiosa. Essa compreensão é central para o trabalho do tradutor e a compreensão da tradução bíblica.

Assim, a linguagem religiosa da Bíblia é "uma linguagem simbólica que 'dá a pensar', uma linguagem em que não se cessa de descobrir riquezas de sentido, uma linguagem que visa a uma realidade transcendente e que ao mesmo tempo desperta a pessoa humana à

---

40 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 22.

41 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 20.

42 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 21.

dimensão profunda de seu ser" [43].

Há, porém, outra especificidade nos textos bíblicos que é a questão da revelação, que ultrapassa o nível linguístico e o tipo de linguagem utilizada. Diz respeito à dimensão extralinguística do texto bíblico.

A Revelação não é resultado da subjetividade do sujeito, nem da hermenêutica histórica ou não do texto sagrado. A Revelação desvela outra ordem, outro sujeito, é *ad extra* e não controlável. François-Xavier Amherdt ao estudar a hermenêutica de Paul Ricoeur conclui que "a heteronomia da Revelação vem aparentemente ameaçar a autonomia do indivíduo" [44]. Essa ameaça é apenas aparente, pois na realidade, é a Revelação que funda o sujeito. Diante do mundo do texto e do discurso religioso poético mítico e simbólico o ser humano se desvela (literalmente, põe-se a nu) em sua finitude, assombra-se com o mistério do mal que o circunda e o penetra. Daí pode conhecer, encontrar, perceber o que está fora de si e para além de si, o outro de si e o Outro além dos humanos, que nesses outros se traduz, como sinos que se despertam.

Essa percepção, encontro, consciência gera a esperança. A esperança é a fundação primeira do sujeito, que não se perde no mal ou se consome na mesmice de si, mas encontra a abertura do acolhimento do Transcendente[45]. A interpretação só é completa se dá origem a experiências, vivências "segundo as Escrituras" [46] suscitando um ato de criação de si e de um mundo possível de ser habitado esperançosamente que nada mais é que um testemunho novo. O Nome de Deus, a evocação última do texto-obra que são as Escrituras, torna-se solidário no "acontecimento-sentido" [47] da Encarnação-Ressurreição.

---

43 PONTIFÍCIA comissão bíblia. A interpretação da bíblia na igreja. São Paulo: Loyola, 1994. p. 67.

44 A referência aos mestres da suspeita, Freud, Marx e Nietzsche, que apontam para a linguagem religiosa da Bíblia como o resultado do "tríplice mecanismo de dominação-submissão-alienação", com a criação de uma "consciência falsa, prisioneira de um absoluto ilusório" ou "uma transcrição codificada de algo outro que preferimos não dispor" (AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 20).

45 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 21.

46 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 23.

47 Para Paul Ricoeur, os acontecimentos-sentido, que nesta investigação são traduzidos como *kairos*, produzem e são traduzidos e manifestados através de "expressões-limite". É justamente nesses *kairos* que se percebe "a capacidade poiética da linguagem de dizer o ser humano e o mundo". Essas expressões-limite "suscitam uma forma de ruptura na concepção costumeira da existência que sacode o leitor em seu projeto de fazer da sua vida um todo coerente [...] elas levam a uma reorientação pela desorientação por causa da radicalidade que veiculam [...] às expressões-limite do discurso bíblico correspondem experiências-limite que tocam, ao mesmo tempo, 'a preocupação última da existência em sua verticalidade [...] e em seu paradoxo [...] como à espessura toda a experiência humana comum" (AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. p. 29, 41).

As Escrituras Sagradas são textos de encontro: "entre o mundo por trás do texto (a proclamação do acontecimento Jesus), o mundo do texto (como linguagem reveladora e testemunho) e o mundo diante do texto (a apropriação, por parte do leitor, do texto revelador)" ao ser a si mesmo revelado[48]. Concorda-se com Paul Ricoeur que interpretar um texto não "se limita a captar a intenção do autor [...] ou o pano de fundo histórico do texto [...] nem apreender o jogo de significações internas do texto sem nenhuma referência ao real fora do texto" [49]. Interpretar o texto é existir e se refigurar diante dele. Por não ser especulativo ou propositivo, o texto sagrado não é menos teológico, ético, responsável, interpelador.

A apropriação que o sujeito faz do texto bíblico é semelhante à apropriação na hospitalidade. Ele não retorna a si mesmo, soberano e conquistador de um saber, de uma posse. Tornou-se possuído. Desvelado, desnudado, é "desapropriado" de si mesmo por esse outro do texto que proclama o nome de Deus, troca o "Eu, senhor dele mesmo, contra o Si, discípulo do texto" [50]. Experimenta a "instauração de um 'Si' pela mediação das Escrituras" e pela identificação e aplicação de si mesmo com as múltiplas figuras da nomeação de Deus. Tal escuta e leitura é dialogal e a resposta é ação que brota da nossa capacidade mais fundamental de agir[51].

Essa lógica da hospitalidade não é simplesmente uma lógica da reciprocidade, tal como a regra de ouro "faça ao outro o que deseja que faça a si mesmo". Paul Ricoeur situa-a em outra dimensão[52]: a da lógica da superabundância, do testemunho na esperança, no mandamento do amor sem medida, do perdão sem argumento, na possibilidade e realidade da salvação e do futuro apesar do mal e da morte, do medo e do risco de se perder. A hospitalidade é fraqueza e fragilidade, ao tempo em que é sinal de vida e de proteção à vida ameaçada também.

---

48 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 55.

49 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 22.

50 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 56.

51 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 56.

52 Ricoeur desenvolve a lógica da esperança que é uma categorização teológica (e não filosófica) "absurda" e se opõe à lógica da repetição, do crime e da punição (da equivalência). A lógica da esperança sustenta a hospitalidade e se opõe ao não-sentido, ao fracasso e à destruição. "Há várias maneiras de viver segundo esse acontecimento escatológico da nova criação. Várias maneiras: pessoal e coletiva, ética e política. Todas essas maneiras são irredutíveis à pura sabedoria do eterno presente: trazem a marca do futuro do "ainda não" e do 'quanto mais'". A paixão pelo possível sabe que "toda ressurreição é ressurreição de entre os mortos, toda nova criação é apesar da morte. A ressurreição está inscrita, escondida e possível no seu contrário, a Cruz." Ele aponta que "a liberdade é a capacidade de viver segundo a lei paradoxal da superabundância, da negação da morte e da afirmação do excesso de sentido sobre o não-sentido em todas as situações desesperadas" (RICOEUR, Paul. A esperança e a estrutura dos sistemas filosóficos. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 105).

A perspectiva de esperança[53] que funda o sujeito em relação com o Nome proclamado e referido nas Escrituras é, por isso, direcionada, inclinada para o futuro. É escatológica e plena de possibilidades de realização. É histórica e transformadora, em sua dimensão teleológica. Está sempre em missão, assim como a tradução.

2.2 A Bíblia como texto sagrado e revelado

Paul Ricoeur declara que "no caso do Cristianismo, talvez não existam textos sagrados, porque não é o texto que é sagrado, mas Aquele de quem se fala" e não há privilégios espirituais ou esotéricos para "a" língua em que os textos foram escritos, pois "não há nenhuma importância em lê-lo em grego, hebraico ou aramaico etc." [54].

Além da perspectiva de ruptura com as religiões tradicionais de seu tempo nessa atitude cristã, há uma inserção que também é feita: o ato crítico não é proibido pela natureza do texto. Por isso, para o Cristianismo, em oposição à comparação com o Islamismo e seu Corão, a tradução bíblica é totalmente possível. Já desde a *Septuaginta* e os *targumim* há certa dessacralização da língua original. No momento em que se admitiu a possibilidade de que Escrituras pudessem ser postas em grego ou em aramaico, há atividade crítica implicada nesse ato de tradução[55]. Na própria construção canônica, a natureza do texto sagrado no Cristianismo não é refratária à abordagem crítica. Por exemplo: há quatro evangelhos e pelo menos duas histórias da monarquia em Israel. Pode-se entender que

> O conceito de sagrado muda, pois o texto continua fundamental, mas a Bíblia pode ser e foi tocada e modificada. O seu conceito de sagrado não está na intocabilidade, mas na sua condição de sinal, de ser reconhecida como fundante e em reciprocidade entre a comunidade e o texto[56].

Vale registrar, no entanto, que as instâncias religiosas reguladoras, os agentes da patronagem, se insurgem contra essa possibilidade. Consta de um tratado rabínico do século I

---

[53] "A teologia compreende a esperança como a antecipação através da história da ressurreição de todos os homens dentre os mortos" (RICOEUR, Paul. A esperança e a estrutura dos sistemas filosóficos. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 115).

[54] RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 279.

[55] RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 280.

[56] RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 280.

que houve três dias trevas sobre a terra porque a Torá foi traduzida e falada em grego[57]. Nos escritos rabínicos posteriores, os *targumim* só poderiam ser utilizados sob controle dos oficiais religiosos e em submissão total à Torá, como uma proclamação viva da sua incompletude, imperfeição e estatuto. Três acontecimentos da história do Cristianismo parecem ter tido papel ativo na alteração dessa autocompreensão inicial

> Primeiro, o texto foi engessado e o processo de interpretação estacionado por causa do combate às heresias [...] [o] ímpeto de ortodoxia anti-herética pode ter começado pela tendência antignóstica da grande Igreja, depois prosseguiu pelo movimento antimaniqueu e assim por diante. Depois, na Idade Média, uma interpretação de autoridade foi enxertada no texto: uma única filosofia interpretava o texto. Mas, a seguir, os protestantes agravaram as coisas de tal sorte que, como o texto era interpretado *per se*, tornou-se sagrado e como oposto ao conjunto da tradição. O texto foi então engessado, e se vê o protestante carregando sua Bíblia, e sua Bíblia é imutável e se opõe à tradição. Assim, o texto é engessado pela tradição, e é engessado contra a tradição depois de ter sido engessado contra as heresias. Isso pode ser considerado o terceiro acontecimento de importância[58].

Com Paul Tillich, pode-se afirmar que "a Bíblia é o documento original sobre os eventos em que está baseado o Cristianismo [...]" [59]. Tal não implica afirmar com o biblicismo neo-ortodoxo que a Bíblia é a *única* fonte da revelação.

> A mensagem bíblica não pode ser entendida e não poderia ter sido recebida sem uma preparação da religião e da cultura da humanidade. E a mensagem bíblica não teria sido mensagem para ninguém, incluindo o próprio teólogo, sem a participação experiencial da igreja e de cada cristão. Se a 'Palavra de Deus' ou 'ato da revelação' é considerado a fonte da teologia sistemática, devemos enfatizar que a 'Palavra de Deus 'não está limitada às palavras de um livro e que o ato da revelação não se identifica com 'inspiração' de um 'livro de revelações', mesmo que o livro seja o documento da 'Palavra de Deus' final, plenitude e critério de todas as revelações. A mensagem bíblica abrange mais (e menos) do que os livros bíblicos[60].

O tradutor deve ter treinamento teológico, pois na medida em que é teólogo assume conscientemente sua função e sua limitação de que não oferecerá fatos linguísticos, bíblicos, textuais "puros", mas sempre teológica subjetiva e ideologicamente interpretados. Faz exegese, e ele necessariamente o faz, pneumática e existencial, e "fala dos resultados de sua interpretação filosófica, distanciada, como questões de sua preocupação última[61]. Ele une

---

57 STEINER, George. *After babel*: aspects of language and translation, p. 252.

58 RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 281.

59 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 50.

60 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 50.

61 Estar ultimamente preocupado com aquilo que realmente é último liberta o teólogo e aqui se inclui o tradutor-teólogo de toda 'desonestidade sagrada' e o sensibiliza tanto para a crítica histórica e conservadora quanto para a revolucionária (TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 51-52).

filologia e devoção ao lidar com os textos bíblicos" [62] pois tem como premissa que "a gênese da Bíblia é um evento da história da Igreja, um evento em um estágio relativamente tardio da história da Igreja primitiva" [63].

O tradutor também precisa compreender que teologia está diretamente ligada à história da Igreja, por isso há diferença real entre a atitude e tradição teológica católica, ortodoxa, protestante e evangelical. Não se pode negar a história, seja da Igreja, seja do sujeito. A teologia não é apenas relação com a tradição, é constituinte dessa**.**

> Toda pessoa que se defronta com um texto bíblico é guiada, em sua compreensão religiosa do mesmo, pela compreensão de todas as gerações anteriores. Até mesmo os reformadores eram dependentes da tradição romana contra a qual protestaram [...] mas o biblicismo evangelical, tanto passado quanto presente, não está consciente disso e produz uma teologia 'bíblica' que, na verdade, é dependente de determinados desdobramentos dogmáticos do período da pós-Reforma. A pesquisa histórica pode mostrar facilmente a diferença entre o sentido dogmático da maioria das igrejas evangelicais americanas e o sentido original dos textos bíblicos[64].

Como se viu, a Bíblia como TP se torna acessível ao tradutor por meio de sua teologia, que precisa ser bíblica, crítica e marcada pela preocupação última da Encarnação-Ressurreição. A fonte formativa adequada é a Igreja e "sua experiência coletiva. Nela vive e nela está seu 'lugar de trabalho' como teólogo [...] ela é seu lugar mesmo que ele trabalhe e proteste contra ela. O protesto é [também] uma forma de comunhão" [65]. Tal se aplica ao tradutor bíblico. Seu lugar de trabalho é a Igreja, com ela, para ela, ainda que em resistência e subvertendo conceitos e hábitos, muitas vezes. As normas e os critérios teológicos que organizam e criticam o trabalho do tradutor não podem ser a sua pura moral ou subjetividade, mas "a expressão de um encontro da Igreja com a mensagem cristã" [66]. Tal é especialmente válido na tradição protestante e evangelical que não possui uma instância de Magistério episcopal-pontifício. A tradução é atividade da Igreja, na Igreja, para a Igreja e por ser Igreja.

---

62 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 51.

63 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 52.

64 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 52.

65 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 63. As observações de Paul Tillich são a respeito do teólogo, mas aqui me apropriei delas para o tradutor por considerá-las pertinentes.

66 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 63.

2.2.1 Teologia da revelação e tradução

A doutrina da revelação foi desenvolvida traditivamente como a doutrina da "Palavra de Deus" [67]. Essa relação pode ser vista na *Dei Verbum*, que basicamente trata a questão da Revelação ao falar da Palavra de Deus e da interpretação bíblica. Cássio Murilo Dias da Silva reflete que é pertinente o subtítulo da *Dei Verbum* como "Constituição dogmática sobre a Revelação Divina" e não como "Constituição dogmática sobre a Sagrada Escritura", o que seria muito redutivo. Com efeito, a Sagrada Escritura deve ser interpretada como canal privilegiado da Revelação[68].

O termo Palavra, como o assume também René Latourelle[69], pode indicar a comunicação divina. Paul Tillich o admite, desde que Palavra seja interpretada como o elemento do *Logos* no fundamento do ser, como o faz a doutrina clássica do *Logos*[70]. Por outro lado, entende-se a expressão "Palavra de Deus" nos documentos protestantes e declarações das sociedades bíblicas como palavra falada. Surge "uma "teologia da Palavra" que é uma teologia da palavra falada. Esta intelectualização e redução da revelação se opõem ao sentido da Cristologia do *Logos* "[71].

Assume-se nesta investigação a perspectiva de Paul Tillich sobre a Palavra de Deus. Por se considerar significativa a compreensão desse conceito para os temas que se irá desenvolver, faz-se a longa transcrição de sua *Teologia Sistemática*. Paul Tillich afirma que se pode distinguir no termo "Palavra Deus" seis sentidos diferentes:

> A 'Palavra' é, antes de tudo, **o princípio da automanifestação divina no próprio fundamento do ser.** O fundamento não é só um abismo no qual desaparece toda forma; também é a fonte da qual emerge toda forma. O fundamento do ser tem o caráter de automanifestação; tem caráter de *logos*. Isso não é algo acrescido à vida divina; é a própria vida divina. Apesar de seu caráter abismal, o fundamento do ser é 'lógico'; ele inclui seu próprio *logos*.
>
> **Segundo, a Palavra é o meio da criação**, a palavra espiritual dinâmica que medeia entre o mistério silencioso do abismo do ser e a plenitude dos seres concretos,

---

67 LATOURELLE, René. *Teologia da Palavra*. São Paulo: Paulinas, 1972.p.358.

68 SILVA, Cássio Murilo Dias da. O impulso bíblico no concílio: A Bíblia na igreja depois da *Dei Verbum*. *Revista da Faculdade de Teologia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 36, n. 151, p. 25-53, mar. 2006. p. 30.

69 LATOURELLE, René. *Teologia da Palavra*, p.358.

70 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 66.

71 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 167. Paul Tillich sobre o tema da Cristologia do *Logos*, completa: "Se Jesus, como o Cristo da Trindade, é chamado o *Logos*, *Logos* passa a designar uma realidade reveladora, não apenas palavras reveladoras. Se for seriamente considerada, a doutrina do Logos impede a elaboração de uma teologia da palavra falada ou escrita, que é a cilada protestante".

individualizados, auto-relacionados. A criação, através da Palavra, em contraste com um processo de emanação tal como o elaborou o neoplatonismo, aponta simbolicamente tanto para a liberdade da criação quanto para a liberdade do criado. A manifestação do fundamento do ser é espiritual, não mecânica (como é, por exemplo, em Spinoza).

Terceiro, a Palavra é a manifestação da vida divina na história da revelação. É a palavra recebida por todos aqueles que estão em uma correlação revelatória. Se a revelação é chamada Palavra de Deus, isto enfatiza o fato de que toda revelação, por mais subpessoal que o meio possa ser, dirige-se ao eu centrado e deve ter caráter de *logos* para que este possa recebê-la. O êxtase da revelação não é a-*logos* (irracional), embora não seja produzido pela razão humana. Ele é inspirado, espiritual, une os elementos de abismo e logos na manifestação do mistério.

Quarto, a Palavra é a manifestação da vida divina na revelação final. **A Palavra é um dos nomes para designar Jesus como o Cristo**. O *Logos*, o princípio de toda manifestação divina, torna-se um ser histórico sob as condições da existência, revelando sob esta forma a relação básica e determinante do fundamento do ser conosco ou, simbolicamente falando, o 'coração da vida divina'. A Palavra não é a soma das palavras pronunciadas por Jesus. É o ser do Cristo, ser do qual suas palavras e seus atos são uma expressão. **Aqui a impossibilidade de identificar a Palavra com discurso é tão óbvia que é difícil compreender como teólogos que aceitam as doutrinas da Encarnação possam sustentar essa confusão.**

Quinto, o termo Palavra é aplicado ao documento da revelação final e de sua preparação especial, isto é, a Bíblia. Mas se a Bíblia é chamada Palavra de Deus, é quase impossível evitar uma confusão teológica. Seguem-se desta identificação consequências como a teoria da inspiração como ditado, a desonestidade no estudo do texto bíblico, o dogma 'monofisista' da infalibilidade de um livro etc. A **Bíblia é a Palavra de Deus em dois sentidos: é o documento da revelação final e participa na revelação final da qual é documento.** Provavelmente nada contribuiu mais para a interpretação errônea da doutrina bíblica da Palavra de que a identificação da Palavra com a Bíblia.

Sexto chama-se de Palavra a mensagem da igreja tal como esta proclama em sua pregação e seu ensino. Na medida em que a Palavra significa a mensagem objetiva que é dada à Igreja e que deveria ser dita a ela, é a Palavra no mesmo sentido em que a revelação bíblica ou qualquer outra revelação é a Palavra. Mas, na medida em que Palavra significa a pregação concreta da igreja, poderia ser tão-somente palavras e não a Palavra, isto é, mera fala humana carente de toda manifestação divina. A Palavra não só depende do sentido das palavras da pregação, mas também do poder com que elas são pronunciadas. E não só depende da compreensão do ouvinte, mas também da recepção existencial de seu conteúdo. A Palavra não depende só do pregador ou do ouvinte, mas de ambos em correlação. Esses quatro fatores e sua interdependência constituem a 'constelação' em que as palavras humanas podem se tornar a Palavra, a automanifestação divina. Elas podem ou não se tornar a Palavra. Portanto, nenhuma atividade da igreja pode ser realizada na certeza de que expressa a Palavra. Nenhum ministro deveria reivindicar quando prega mais do que sua intenção de pronunciar a Palavra quando prega. Ele nunca deveria reivindicar que a proclamou ou que será capaz de proclamá-la no futuro, pois, como não tem poder sobre essa constelação revelatória, não possui poder de pregar a Palavra. Talvez pronuncie meras palavras, por mais corretas que sejam teologicamente. E talvez proclame a Palavra, mesmo que suas formulações sejam teologicamente incorretas. Finalmente, o mediador da revelação pode não ser um pregador ou mestre religioso, mas simplesmente alguém com que nos encontramos e cujas palavras se tornam a Palavra para nós em uma constelação especial.

Os vários sentidos diferentes do termo 'Palavra' estão todos unidos em um só, ou seja, 'Deus manifesto' - manifesto em si mesmo, na criação, na história da revelação, na revelação final, na Bíblia, nas palavras da Igreja e de seus membros. 'Deus manifesto' - o mistério do abismo divino expressando a si mesmo através do Logos divino - este é o significado do símbolo a 'Palavra de Deus'[72].

---

[72] TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 167-169, grifo nosso.

Os seis sentidos que Paul Tillich desenvolve resumem parte do que foi debatido até esse momento a respeito do texto bíblico como TP para a tradução. Permite desvelar que a Palavra de Deus transcende, supera e transborda o texto bíblico, pois diz respeito à Segunda Pessoa da Trindade e à própria manifestação do Ser, o totalmente Outro, o que é abismal. As palavras de Deus no texto bíblico remetem sempre à Palavra de Deus, que é apresentada no mundo do texto criado nos textos bíblicos, o qual permite ao leitor, mediado pela fé exercitada junto à comunidade de fé e em sua tradição, e pela palavra da pregação, refigurar-se, transformar-se no caminho do Reino de Deus e de seu Cristo.

Pode-se compreender teologicamente a afirmação de que a tradução não ocorre exclusivamente entre sistemas linguísticos, mas entre mundos, um engendrado pelos textos bíblicos e outro engendrado pelo sujeito junto à sua comunidade de fé, pois se

> a tradução dissesse respeito apenas às relações entre dois sistemas linguísticos, deveríamos concordar com aqueles que têm sustentado que uma língua natural impõe a cada falante uma própria visão do mundo, que tais visões do mundo são mutuamente incomensuráveis [...] equivaleria a dizer com Humboldt que toda língua tem seu próprio gênio ou - melhor ainda - que toda língua exprime uma visão diversa do mundo[73].

2.2.2 Hermenêutica teológica e tradução

Um problema hermenêutico se coloca quando se trata de textos sagrados e autoritativos como a Bíblia, nos quais a comunidade se ancora, estabelecendo-os como padrão ou referência frente a tudo que é mutável e transitório na experiência histórica e sociocultural. A comunidade precisa dessa referência presente, pois o fluxo da vida para alcançar sentido precisa ser interpretado e refigurado contra essa referência.

Os textos sagrados só existem em função de uma comunidade interpretante, revestidos e assegurados pela "cerca" da tradição, que é viva e dinâmica, imprimindo-lhe movimento e oferecendo sentido e futuro para a comunidade. Essa tradição viva se torna o próprio contexto no qual normas e autoridade são continuamente geradas. As instituições da

---

[73] ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa*: experiências de tradução, p. 42.

comunidade viva nas quais o processo hermenêutico tem lugar serão os *loci* da contínua revelação[74].

Há uma tensão inevitável entre os dois pólos: a Escritura (ponto fixo) e a Comunidade viva (ponto móvel). Ao avaliar a relação entre Escritura Sagrada e Tradição no Judaísmo formativo, Sibley W. Towner aponta que "as tradições autoritativas recebidas não eram apenas tratadas como textos canônicos, fixos e imutáveis em cada detalhe semântico que deveriam ser analisados somente através de métodos que poderiam proteger a integridade dos próprios textos" [75]. Pelo contrário, dos textos sagrados se esperava que tivessem capacidade constante de criação e renovação, oferecendo soluções novas e renovadas para as demandas da realidade das comunidades. Nessa mesma lógica é que os textos sagrados do Cristianismo foram recepcionados.

A hermenêutica cristã se organizou a partir das perspectivas judaicas contemporâneas ao período do Cristianismo formativo, relidas à luz do Evento Pascal e do ensino de Jesus de Nazaré. A hermenêutica cristã é originária e intrinsecamente cristológica e soteriológica.

A tradução se relaciona com a hermenêutica cristã como ferramenta e como caminho, pois

> Para levar o mundo do texto a falar com nosso mundo hoje, teremos de evocar, ainda que de modo rudimentar, o momento presente, o tempo da interpretação. Evidentemente, não podemos falar para o século XXI inteiro, só podemos realçar os desafios da interpretação que se divisam neste limiar do novo século, no qual estamos apenas ingressando. O momento presente traz a herança de um tradicionalismo fundamentalista, não-interpretativo e desprovido de hermenêutica consciente, embora não livre de interpretações suspeitas que "os mestres da suspeita", entretanto, desmascararam. Para compreender tal situação, devemos lembrar o nível da leitura ingênua: lia-se o texto da tradição assim como se apresentava, sem perguntar expressamente se se tratava de uma descrição realista, de um mito, de uma narrativa simbólica [...]. O segundo momento, o momento crítico, é que faz tais perguntas. Em muitos casos, desmonta o aspecto de realismo com que o relato bíblico se apresenta. E num terceiro momento, temos de procurar a segunda ingenuidade[76].

Para essa "segunda ingenuidade', alguns elementos hermenêuticos, aplicados à

---

74 Esse é o sentido de que a comunidade é o lugar da revelação (Cf. Page Smith, Jacques Barzun e outros, e Daniel Patte, 1975).

75 TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, p. 132.

76 KONINGS, Johan. Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI. *Cadernos de Teologia Pública*, São Leopoldo, ano 1, n. 1, p. 1-11, 2004. p. 7.

tradução são importantes. Três pontos podem ser úteis para a compreensão. Primeiro, a noção de tempo de salvação ou "tempos de acontecimentos" que os textos bíblicos evocam e que a pregação busca, que são simultaneamente históricos e simbólicos. Esses tempos são aqui denominados *kairoi*. Esse conceito será importante para a análise do processo tradutório dos *targumim* e das traduções populares.

Um segundo elemento é o do *typos* que se diferencia da tipologia e é uma atualização do *pesher*, ou seja, é uma aplicação da comunidade receptora de um modelo de comportamento ou de um *kairos* a si mesma. É uma forma de empoderamento ou autonomização por identificação.

Em terceiro lugar, está a condição da tradução como mediação hermenêutica do estrangeiro e como espaço de hospitalidade, na visão de Paul Ricoeur.

2.2.2.1 Kairos como ferramenta de compreensão e tradução dos textos bíblicos

A história humana é compreendida como tempo de salvação e a salvação como caminho que a dirige. Na compreensão bíblica neotestamentária, a história da criação e da humanidade divide-se em dois tempos ou eras ou *aiones*[77]. A era presente, este tempo, e a era vindoura, o fim dos tempos. Entre esses dois tempos, ou estado de coisas, há uma radical diferença, como se vê na pregação de João Batista (Cf. Mc 1,4-8 e Mt 3, 2,10-12). A história da salvação é uma "sequência de eventos especialmente escolhidos por Deus, que têm lugar em uma dada situação história" [78]. A história é o espaço do desenrolar da *oikonomia* divina (Cf. Ef 1,10).

Esses tempos de eventos-acontecimentos são denominados *kairoi.* A tradução bíblica, assim como a teologia cristã e a prática pastoral, retoma indefinidamente o momento histórico que o Novo Testamento denomina "plenitude dos tempos" em que a "história - em uma situação concreta - amadurecera a ponto de poder receber a irrupção da manifestação

---

[77] *Aion* significa tempos, mas foram encontradas formas plurais como *aion e aiones*. A forma *aionio* é um adjetivo e está fora do significado de era ou período de realização humana do desígnio divino.

[78] CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo*: tempo e história no cristianismo primitivo. Tradução Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2003. p. 25.

central do Reino de Deus", ou *kairos*, em grego[79].

A experiência do *kairos* ocorre sempre de novo na história das igrejas, ainda que o termo não tenha sido usado. Sempre que o Espírito da Profecia desperta nas igrejas faz menção ao tempo em que todas as coisas se cumprem ou se realizam[80]. Cada *kairos* que as igrejas experimentam, assim como os cristãos individualmente, está sempre relacionado com o grande *kairos* que é a Encarnação-Ressurreição. "A relação daquele *kairos* com os *kairoi* é a relação de critério com aquilo que está sob critério, a relação da fonte de poder com aquilo que é nutrido pela fonte de poder" [81].

Uma tradução da Bíblia pode constituir um *kairos* ou não. O Reino de Deus e a Presença da Trindade não estão ausentes do tempo e da história. Mas a experiência da presença do Reino de Deus como "poder que determina a história nem sempre está dada" e "os *kairoi* são raros, e o grande *kairos* é único, mas juntos eles determinam a dinâmica da história em sua autotranscendência" [82]. Ainda,

---

79 Conforme Paul Tillich: "Esse termo foi usado com frequência depois que o socialismo religioso na Alemanha o introduziu na discussão filosófica e teológica depois da Primeira Guerra Mundial. Ele foi escolhido para recordar a teologia cristã que os autores bíblicos, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, tinham consciência da dinâmica autotranscendente da história. E ele foi escolhido para recordar à filosofia a necessidade de lidar com a história, não apenas em termos de sua estrutura lógica e categorial, mas também em termos de sua dinâmica. E, sobretudo, *kairos* deveria expressar o sentimento de muitas pessoas na Europa central, após a Primeira Guerra Mundial, de que surgira um momento da história prenhe de uma nova compreensão para o sentido da história e da vida. Se este sentimento se confirmou empiricamente ou não - em parte ele se confirmou, e em parte não -, o conceito em si retém seu significado e tem seu lugar no conjunto da teologia sistemática. Seu sentido original - o tempo oportuno, o tempo de agir - deve ser contrastado com *chronos*, o tempo mensurável ou tempo do relógio. O primeiro é qualitativo, o segundo, quantitativo. A palavra inglesa *timing* expressa algo do caráter qualitativo do tempo, e se falássemos de um *timing* de Deus em sua atividade providencial, este termo se aproximaria do sentido da palavra *kairos*. No grego corrente, a palavra significa a boa oportunidade para uma determinada ação, no sentido prático. No Novo Testamento, Jesus emprega a palavra quando fala de um tempo que ainda não chegou - o tempo de seu sofrimento e morte. Ela é usada tanto por João Batista quanto por Jesus, quando anunciam a plenitude do tempo com relação ao Reino de Deus, que está 'às portas'. Paulo emprega *kairos* quando fala, em perspectiva de história universal, do momento no tempo em que Deus envia seu Filho, momento que foi escolhido para ser o centro da história. Para reconhecer este 'grande *kairos*' é preciso ter a capacidade de ver os 'sinais do tempo' [...]. Interpretamos a plenitude do tempo como o momento de maturidade num desenvolvimento religioso e cultural particular - acrescentando, contudo, que maturidade significa não apenas a capacidade de receber a manifestação central do Reino de Deus, mas também o poder máximo para resistir a ela. Pois a maturidade é o resultado da educação mediante a lei, e para alguns que levam a lei radicalmente a sério, maturidade significa desespero da lei, resultando daí o anseio por aquilo que vence a lei como 'boa nova'" (TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 800-801).

80 Esse estágio era considerado imediatamente iminente e, por isso, tornou-se a base para a crítica profética das igrejas em seu estágio distorcido. Quando as igrejas rejeitavam esta crítica ou a aceitavam de forma parcial e transigente, o Espírito era forçado para dentro de movimentos sectários de caráter originalmente revolucionário - até que as seitas se tornassem igrejas, e o Espírito profético então novamente ficava latente (TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 801).

81 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 801.

82 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 802-803.

> A consciência de um *kairos* é uma questão de visão. Ele não é objeto de análise e cálculo tais como os realizados na psicologia e na sociologia. Ele não é apreendido em uma observação distanciada, mas em uma experiência existencial. [...] O Espírito profético atua criativamente sem depender de argumentação e boa vontade. Mas todo momento que reivindique ser espiritual deve ser testado, e o critério é o 'grande *kairos*'[83].

Manifestam-se a dimensão cósmica da ação do pecado e da salvação, assim como a iminência da redenção, nas compreensões operadas no arcabouço da apocalíptica e na tensão presente entre a libertação e o julgamento: o novo começo exige um fim e só há fim para que haja um novo começo. A história da salvação é também a história da destruição, nos termos de Oscar Cullmann[84]. O fim dos tempos ou a era vindoura é também tempo da salvação e manifestação do Reino, denominado como "últimos dias" ou "dia do Senhor" (Cf. Is 2,2; Dn 10,14).

Na autocompreensão do Cristianismo, houve um esforço, um trabalho de tradução para a vida. Uma metodologia tipológica de releitura foi desenvolvida a partir da proclamação, revelando o caráter aplicado e vivencial da experiência cristã. Essa metodologia se aproxima do que Emmanuel Levinas chama de método paradigmático[85]. Mais do que um sistema de interpretação, essa tipologia ou paradigma é uma perspectiva histórica e teológica, vinculada diretamente à prática da piedade, à pregação, à ação pastoral e à instrumentalização do cristão frente às pressões da vida. A tipologia é um veículo de autoexpressão da comunidade: é como vê a si mesma dentro do arcabouço da história da salvação.[86]

A autocompreensão das comunidades judeu-cristãs dos dois primeiros séculos, traduzidas via tipologia, encontra duas amplas frentes: a tipologia da aliança e a tipologia da criação[87], alimentadas que são pelo eixo interpretativo de que todos os atos de salvação de Deus estão condensados paradigmaticamente no padrão do êxodo. Para que essa interpretação alcançasse sentido e autoridade, para as comunidades judaicas do século IV a.C. em diante,

---

83 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 801-802

84 CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo*: tempo e história no cristianismo primitivo, p. 123.

85 LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*, p. 48; BUCK, René. *A bíblia e a ética*. Filosofia e sagrada escritura na obra de Emmnuel Levinas. São Paulo: Loyola, 1997. p. 195-196.

86 ELLIS, E. Earle. The new testament's use of the old testament. In: CORLEY, Bruce et al. (Ed.). *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scripture. 2. ed. Nashville: B&H Publishing Group, 2002. p. 84. Como método hermenêutico, os autores distinguem a tipologia do *typos*, modelo ou padrão, largamente utilizado no mundo grego. A tipologia judeu-cristã está muito mais próxima do *pesher* rabínico e qumrânico. A tipologia, nesses termos, está mais para *typikos*, uma forma de exemplo que permite a identificação da audiência, recurso adequado para a admoestação.

87 ELLIS, E. Earle. The new testament's use of the old testament. In: CORLEY, Bruce et al. (Ed.). *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scripture, p. 84.

toda a *Tanach* passou a ser considerada profecia.[88]

2.2.2.2 O typos como ferramenta de compreensão e tradução dos textos bíblicos

Leonardo Goppelt no verbete "*Typos*" oferece compreensão das marcas interpretativas da tipologia que a caracterizam pelo contraste com outras formas de interpretação como a alegórica (tanto judaica, como judeu-helênica e cristã) e a metodologia da moderna história da religião. A tipologia é diferente da exegese alegórica[89] e da

---

[88] Profecia nos vários sentidos que o conceito recebe: Palavra de Javé; Palavra de instrução e direcionamento; Palavra de conhecimento e antecipação do futuro, que registra e compreende nesse aion as coisas como "sombras das boas coisas que virão" e das quais o Cristo e a Igreja são a concretização (ELLIS, E. Earle. The new testament's use of the old testament. In: CORLEY, Bruce et al. (Ed.). *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scripture, p. 85). A sustentação de toda a Escritura como profecia se encontra também na prática de uma exegese carismática, em que o significado do texto é não somente racional, mas também mistérico, e que somente o Espírito de Deus pode iluminar. Daí também a manutenção da autoridade interpretativa situada naqueles membros da comunidade de fé que são agraciados com a autoridade da interpretação autoritativa, apóstolos, profetas, mestres e pastores (Cf. Ef 4,11.) (ELLIS, E. Earle. The new testament's use of the old testament. In: CORLEY, Bruce et al. (Ed.). *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scripture, p. 84). Tal exegese carismática, pela noção de liberalidade do dom, não é excludente. Os Pais da Igreja descreviam os profetas, do AT e os contemporâneos, como "portadores de Deus", como testemunha de Cristo. Os profetas neotestamentários estavam em relação direta com os profetas hebraicos, que eram discípulos de Cristo "no Espírito" como o aponta Inácio de Antioquia na Carta aos Magnésios, IX, 2; são mestres antecipados das congregações cristãs (Carta aos Filadélfios, V, 1-2). Ao mesmo tempo todos na congregação são portadores de Deus, "cheios de Deus (Carta aos Magnésios, introdução 7 e XIV) (BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.) *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. v. 2, p. 133).

[89] ELLIS, E. Earle. The new testament's use of the old testament. In: CORLEY, Bruce et al. (Ed.). *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scripture, p. 85-86. Rudolf Bultmann rejeita a concepção de Leonard Goppelt de que a exegese tipológica possa ser histórica, por considerar que sua perspectiva histórica se funda em um retorno perene, cíclico e repetitivo. No entanto, pode-se argumentar com Earle E. Ellis que a recapitulação e a reconciliação, a perspectiva de ruptura que a era vindoura exige quebra esse padrão. A tipologia não entende que se repete um padrão independentemente da ação humana e de sua resposta à iniciativa divina. Pelo contrário, a tipologia apresenta a possibilidade de inclusão histórica que ultrapassa a concepção opressora de destino grega ou do niilismo moderno. Ao se enfatizar o uso da estratégia tipológica (no sentido *pesher*), não se quer dizer com isso que a exegese alegórica não foi utilizada ou não tenha desempenhado papel importante no desenvolvimento da teologia patrística. A exegese alegórica promove, também, uma recapitulação, no sentido de que opera sob a premissa de que o sentido literal do texto é ainda imaturo e o significado completo e perfeito do texto que revela a vontade divina somente poderia ser encontrado por revelação. Não se pode esquecer da necessidade estabelecida pelas demandas filosóficas, teológicas e ideológicas contemporâneas ao nascente Cristianismo a respeito da natureza e do caráter de Deus, assim como o tratamento a ser dado a textos muito difíceis, questões às quais a alegoria, como método, apresentava soluções pacificadoras. No entanto, para o gosto moderno, é necessário que se suspendam as críticas e preconceitos, e se permita usufruir e fruir dos efeitos das elaboradas e inspiradoras articulações alegóricas, as quais atendiam plenamente à função de dar resposta à fé em seu tempo e oferecer estrutura sociomoral para os fiéis (SLOAN JUNIOR, Robert B.; NEWMAN, Carey C. Ancient Jewish Hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W.; LOVEJOY, Grant I. *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scriptures. 2. ed. Nashville: B&H Publishing Group, 2002. p. 61-63).

hyponoia[90], pois não pressupõe um significado escondido ou profundo, mas considera que os textos veiculam registros de eventos históricos, que do relacionamento interpretativo e traditivo com as comunidades de recepção o sentido se origina. Segundo, é diferente da exegese da história da religião porque ultrapassa a compreensão exclusivamente histórica e anterior do texto, mas mantém o sentido atualizado, aplicável à condição particular e contemporânea.

A tipologia atualiza para uma nova situação a história de salvação de Israel e a aplica ao intérprete. Por outro lado, a tipologia acompanha o eixo interpretativo do midraxe rabínico, pois interpreta o texto em termos de situações contemporâneas. E, nesse sentido, mantém duas características, que também podem ser vistas nos *targumim* e nas traduções populares: a correspondência histórica e a ampliação de efeitos. Ou seja, o que está pré-figurado nos relatos dos atos salvíficos nos textos inspirados é, portanto, divinamente ordenado, e encontra complemento e ampliação em um evento maior e subsequente, do qual, os que crêem hoje e interpretam fazem e têm parte.

Uma característica da tipologia que interessa profundamente à tradução e ao fazer tradutório cristão é a compreensão de que o ser humano tem existência tanto individual como corporativa ou coletiva[91].

A personalidade corporativa ou coletiva que se dá via etnia no pensamento judaico, encontra-se na interpretação cristã como uma escolha moral e pessoal de adesão à fé em Jesus Cristo e aos ritos de passagem concretizados pelos sacramentos do batismo e da eucaristia. O conceito de estrangeiro é quase ontológico na experiência do Cristianismo, pois a adesão à personalidade corporativa da Igreja, corpo do Cristo, significa se revestir de outra etnia, um novo Reino e um novo senhorio, uma nova pátria, e às práticas dessa nova criação (a era vindoura que já se inicia), que inclui mesmo a aquisição de nova língua e um novo nome (Cf. At 2,4; Ap 22,4). A personalidade corporativa do Cristianismo por meio da tipologia assume sua descendência de Israel, via Abraão e Jacó, os peregrinos e estrangeiros, na figura do Pobre de Nazaré, o Filho do Homem que não tem onde recostar a sua cabeça (Cf. Lc 9,58).

---

[90] A teoria de exegese está desenvolvida por Orígenes no Livro IV - Primeiros Princípios. Ele foi influenciado pela filosofia platônica e pelas obras de Fílon e Clemente de Alexandria, que defendiam que o método alegórico era uma forma viável de interpretar as Escrituras. A linha filosófica seguida reforçava que um texto possuía hyponoia ou um sentido profundo, o qual Orígenes cria poder acessar por meio da interpretação alegórica (HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period. Cambridge: Eerdmans, 2003. v. 1, p. 45).

[91] ELLIS, E. Earle. The new testament's use of the old testament. In: CORLEY, Bruce et al. (Ed.). *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scripture, p. 87.

As duas dimensões da existência, individual e corporativa, não são excludentes e nem complementares, mas se integram mutuamente, sem se fundirem ou se confundirem. Utilizando um conceito pós-moderno, pode-se dizer que são suplementares ou complexas, pois sua interação cria massa crítica suficiente para impactar o processo decisório histórico pessoal de modo a criar os momentos de decisão, os *kairoi*[92], que se dão quando se operam os atos salvíficos, os tempos de salvação. Daí, que a história universal e a individual não podem ser isoladas uma da outra[93], nem a primeira reduzida à coletânea da primeira, mas em um processo complexo em que se interpenetram e se transformam mutuamente. A história da salvação aparecerá como história de indivíduos, que, na distância da proclamação tornam-se personagens, que adquirem uma dimensão corporativa, à qual se pode aderir, identificando-se com ela e seguindo-a.

O *pesher*, atualizado na tipologia cristã, tem seu nascedouro na vida: é da vida dos que crêem e buscam razão e orientação para sua fé que a pergunta se faz ao texto. Do texto para a vida, o intérprete aponta à comunidade sua pertença e a situa: "isso é aquilo" [94]. Cria o senso de identidade comunitária, próprio da personalidade corporativa, sob a égide da escatologia apocalíptica e da inspiração divina no texto e na condução da história[95].

Tal exegese exige relação diferenciada com as Escrituras. A interpretação necessariamente deve seguir o fluxo da *Lectio Divina*: leitura, meditação e aplicação. E, na nova criação e personalidade criativa, a Escritura interpreta a Escritura. Os eventos salvíficos ecoam uns aos outros, como sinos que se evocam mutuamente, e uma imagem chama outra e vão se encadeando em novas leituras, em um retrabalho estratégico e criativo, para além da

---

92 CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo*: tempo e história no cristianismo primitivo, p. 248.

93 ELLIS, E. Earle. The new testament's use of the old testament. In: CORLEY, Bruce et al. (Ed.). *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scripture, p. 88.

94 SLOAN JUNIOR, Robert B.; NEWMAN, Carey C. Ancient Jewish Hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W.; LOVEJOY, Grant I. *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scriptures, p. 64. Obviamente que tanto judeus quanto judeu-cristãos desenvolveram formas sofisticadas de exegese, interpretação e aplicação. O midraxe é pura exegese: ocupa-se em solucionar os problemas do texto, como a explicação de uma palavra ou frase, a complementação de um verso ambíguo ou muito sintético, a harmonização ou contextualização de elementos que causam sensibilidade (inaceitáveis). O midraxe é também exegese aplicada à própria exegese, pois descobre princípios para lidar com os problemas das complexas escrituras judaicas, com soluções também escriturísticas. É o caso das famosas regras rabínicas de interpretação (os *middot*): as sete regras de Hillel, as treze regras de Ishmael e as 32 de Eliezer (SLOAN JUNIOR, Robert B.; NEWMAN, Carey C. Ancient Jewish Hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W.; LOVEJOY, Grant I. *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scriptures, p. 67-68).

95 SLOAN JUNIOR, Robert B.; NEWMAN, Carey C. Ancient Jewish Hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W.; LOVEJOY, Grant I. *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scriptures, p. 66.

simples citação[96], como se vê nos desenvolvimentos nos evangelhos, nos escritos paulinos e na pregação de Hebreus.

Como estrangeiros e peregrinos em seu desempenho "corporativo", os cristãos estabeleceram uma reconciliação cultural, que será justamente o veículo para a transposição da mensagem judeu-cristã para o mundo helênico. Hoje, como textos, os livros bíblicos tomam parte de um contexto de material impresso que subjaz a toda a cultura ocidental[97].

2.2.2.3 A tradução como a instância hermenêutica da hospitalidade

Os cristãos herdaram uma Bíblia interpretada, ou seja, Escrituras acompanhadas de grande riqueza interpretativa com longa história traditiva. Traduzir, para Friedrich Schleiermacher, é reproduzir alguém em sua ação e a perfeita tradução seria, paradoxalmente, uma antirrelação. A "perfeita tradução", sem riscos de infidelidade ou subversão, poderia se tornar processo antropofágico, que na linguagem de Levinas equivale a "devorar" o rosto do outro, impedindo sua diferença e estrangeiricidade; na linguagem psicanalítica poderia se comparar à fusão egóica que só admite o fruir; e, na perspectiva de Walter Benjamim, a plena tradução é não-tradução, é um índice como a tradução interlinear.

No entanto, toda tradução, pela diferença radical estabelecida na expressão do sujeito em sua língua e em seu instante, é sempre marcada pela violência. Esse aspecto de violência ultrapassa, impede e esteriliza parte do potencial da tradução como negociação pacífica, pois na violência não há relação em que todos ganham, mas o desejo de se impor, a necessidade da manifestação que, para se realizar, exige a retirada da diferença e a "tomada" de um sentido, como se toma uma cidade.

---

96 SLOAN JUNIOR, Robert B.; NEWMAN, Carey C. Ancient Jewish Hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W.; LOVEJOY, Grant I. *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scriptures, p. 57-59.

97 Lynne Long afirma que "na Europa, desde o advento do Cristianismo até o final do século vinte, a Bíblia permanece sem qualquer desafiante como o texto central do polissistema cultura, funcionando como um agente para enriquecimento da língua e como texto fonte para a inspiração literária, comentários e referência". A intertextualidade com a Bíblia permeia todos os sistemas culturais. "Quando a Bíblia é citada os leitores/ouvintes reconhecem as alusões" (LONG, Lynne. Vernacular bibles and prayers books. In: HASS, Andrew; JASPER, David; JAY, Elisabeth. *The Oxford handbook of english literature and theology*. Oxford: University Press, 2007. p. 54).

Friedrich Schleiermacher identifica duas formas de ação possíveis e mutuamente excludentes: a paráfrase e a imitação. A paráfrase repõe "o conteúdo com uma acuidade limitada, mas perde inteiramente a impressão" [98] e "aspira ao mesmo tempo, quando se trata de composições difíceis, ocupar o lugar do comentário, e quer ainda menos se adequar ao conceito de tradução" [99]. A paráfrase é própria da ciência, voltada aos conteúdos e explicações, a compreender mais do que sentir, entender mais do que vivenciar. É perifrástica, estendida, didática, descritiva, cansativa. Já, a imitação "não é mais aquela obra mesma [...] ao querer salvar a igualdade da impressão, perde-se a identidade da obra" [100]. A imitação quer resguardar a experiência, a percepção, a impressão da obra e é própria das artes.

Nesse embate entre o conteúdo e o efeito, a fidelidade e a conformidade ao sentido, ou seja, aos critérios para avaliar a qualidade de uma tradução e da relação dessa tradução com o TP, "a literalidade e a liberdade de um método serão diferentes das de outro" [101].

Na luta entre a ética e a estética, entre responsabilidade e efeito, o tradutor corre o risco, em nome da estética, de "perder o todo para salvar o detalhe" [102] de receber "censura de não ser espontâneo e acomodar-se mais a uma semelhança exótica" [103]. Na busca por manter e exaltar a diferença, pode ser que o produto da tradução se revele "como o mais assombroso estado de degradação em que pode colocar-se um mau escritor" que rompe as barreiras das normas para permitir que se perceba que há outro ali. Nesses termos, uma tradução literalíssima é tão condicionada e subjetiva quanto a mais livre paráfrase[104]. Corre-se o risco de se produzir "bastardos" ou "mestiços". E mais excluído e rejeitado que o estrangeiro somente aquele que não é nem estrangeiro nem autóctone: o mestiço, o híbrido.

---

98 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 7.

99 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 8.

100 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 9.

101 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 10.

102 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 14.

103 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 15.

104 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 17.

Tema que exige reflexão é esse hibridismo[105], que revela continuidades e deslocamentos. Ele se associa às figuras do estrangeiro e do vagabundo como "figuras de trânsito identitário" [106] que recusam a visão convencional, as noções de pureza e unidade e afirmam o caráter mestiço das sociedades nascidas da colonização[107], e exatamente por isso expressam "sua errância por espaços híbridos, que são reapropriados de modo a transformar a violência do gesto colonizador num jogo sutil entre a fascinação e a transgressão face à cultura do Outro" [108]. A hibridização cria uma simultaneidade de diferenças presentes sem mistura ou fusão. Não é um amálgama ou uma nova substância, mas um composto "no qual os elementos constitutivos ainda são reconhecíveis", que se recusa à generalização e redução da dialética (tese, antítese e síntese). Não é pacificação ou padronização, mas aprofundamento das complexidades das contradições.

A tradução é um espaço de confrontos e de construção. Confrontam-se diferenças e se constroem identidades possíveis. A construção de identidades é processo dinâmico,

---

105 Sherry Simon em *L'Hybridité culturelle* trabalha o conceito de híbrido em perspectiva menos etnocêntrica em que normalmente o termo é cunhado em referência à cultura ocidental e pós-colonialista. Híbrido não é sinônimo de fusão, mas de processo de hibridação, e é quase uma ponte para noções semânticas aderentes como sincretismo, crioulização e mestiçagem. Híbrido é uma escolha para evitar expressões fortemente desenvolvidas em antropologia e Teologia da Missão como aculturação, inculturação e assimilação e "designa um momento instável na vida das culturas, uma situação de tensão e de desconforto diante das categorias existentes. Ele rejeita duas reações à diversidade muncial: de um lado, o aplanamento das diferenças (a homogeneização), mas também o movimento inverso de hiperdiferenciação (a re-etnização, o integrismo ou a xenofobia)" (SIMON, Sherry. *Gender in translation* - cultural identity and the politics of transmission. Londres/Nova York: Routledge, 1996. p. 32; HALL, Stuart. Introduction: who needs identity? In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Questions of cultural identity*. Londres: Sage, 1996. p. 1-17; ver também SOUSA, Renato Henrique Venância de. *A "escrita migrante" de Sérgio Kokis em le pavillon des miroir, Negão et Doralice et Errances*. 2007. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói. p. 82).

106 Quando se fala de alteridade e diferença, o tema da identidade é inevitável. Mas as identidades não são estáveis ou estáticas, mas construtos discursivos fortemente marcados pelo social e pela tradição. "É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade autêntica, naturalmente constituída, de uma identidade, em seu significado tradicional - isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna. Acima de tudo, e de forma diretamente contrária àquela pela qual são constantemente invocadas, as identidades são construídas por meio da diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu exterior constitutivo, que o significado "positivo" de qualquer termo e -, assim, sua "identidade" - pode ser construída" (SOUSA, Renato Henrique Venância de. *A "escrita migrante" de Sérgio Kokis em le pavillon des miroir, Negão et Doralice et Errances*, p. 82 com base em HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998; HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003).

107 HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais, p. 17.

108 SOUSA, Renato Henrique Venância de. *A "escrita migrante" de Sérgio Kokis em le pavillon des miroir, Negão et Doralice et Errances*, p. 82.

"impuro" e híbrido[109]. A ambivalência e o antagonismo, a perda e o ganho simultâneos e não paritários, o conflito e impossibilidade da negação da diferença estão presentes na tradução. Se for tradução, não é original. Já não é puro. Já não está aqui a marca da autoridade, do primeiro, do puro. Há distanciamento, há interferência humana nas escolhas do que ficou e do que se deixou.

A necessidade de conhecer algo, de importar algo que não possui, da língua de chegada violenta que a língua de partida e se opõe aos ritmos, tons e marcas do texto em sua terra natal. Não há qualquer segurança. A tradução "desperta e afina o gosto pelo estranho", ampliando e enriquecendo a própria língua e a experiência de ser no mundo pelo contato e possibilidade do outro, do diferente, do estrangeiro. Esse movimento é salutar, pois nas comunidades de práticas eugênicas a recorrência dos mesmos genes, dos mesmos *inputs* produz fraqueza e não fortalecimento e sobrevivência.

Em outra perspectiva, Frederich Schleiermacher, ao lidar com o critério da resposta da recepção a uma tradução, entende que se determinada audiência é utilizada como parâmetro para a tradução correm-se muitos riscos. Se a elite ou a parcela educada da sociedade é refletida como o padrão para o vocabulário e as escolhas tradutórias, "eles mesmos seriam mal entendidos" e conseguiriam pouca aderência ou desejo de contato com a tradução. Se, por outro lado, opta-se pela "compreensão corrente", pela popularização de vocabulário e escolhas tradutórias, seria o caso de se "relegar o quanto antes ao esquecimento uma obra tão tosca" [110].

As comunidades humanas não podem viver em si mesmas, voltadas a si mesmas, fechadas em si, como era o desejo da comunidade em torno de Babel. É preciso que sejam espalhadas para poderem se encontrar. É preciso que haja diferença para que se façam humanas e povoem a terra.

O processo angustiante de transformação remete à narrativa bíblica de Babel. É angustiante admitir a diferença. Enxergar a fraternidade do estrangeiro é a única possibilidade de se enxergar humano, de povoar o mundo, de buscar o outro. Porque espalhados, nos buscamos. Porque sou também estrangeiro, acolho. A hospitalidade é o que nos faz humanos. Na hospitalidade fomos criados e recebidos no jardim do Criador. Éramos estrangeiros, fomos

---

[109] HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*, p. 7-22.

[110] SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 10.

trazidos para o Éden[111], plantados lá, mas não éramos de lá. Os que chegaram a Sinear[112] esqueceram-se que eram estrangeiros e no angustiante espalhamento foram lembrados de quem eram e como eram.

Na narrativa de Gn 11, 1-9, Javé "desce" para "ver". Ele se faz estrangeiro e não encontra ali humanidade que o acolha, mas a violência do esforço inútil, que abandona a terra e a torna objeto, ao invés de com ela comungar e criar vida. A ação humana não cria vida, mas busca apenas o poder e a negação de sua limitação. Seu grito é: "Não queremos ser espalhados. Não quero ser estrangeiro".

E, "quão difícil é, na vacilação acerca do que se deve sacrificar aqui e ali, com freqüência não se tome, precisamente, a decisão errada" [113]. A meta de traduzir "tal como o autor mesmo teria escrito originalmente na língua da tradução não é apenas inatingível, senão também que é nula em si mesma" [114], pois só é universal o que se estabelece completamente como único e real, singular. "[...] até o simplesmente universal, apesar de encontrar-se fora do domínio da particularidade, é iluminado e colorido por ele" [115].

Essa compreensão de tradução encontra um veio teológico cristão forte: só pode ser o Salvador e o último Adão, a nova Humanidade, aquele que se encarnou e foi humano, em sua singularidade e unicidade. "Eu sou o caminho, a verdade e a vida" (Cf. Jo 4,6). Só um ser humano, encarnado e temporalizado, poderia ser a boa nova do Deus Trino.

A tradução é teologicamente encarnação, é boa nova de que os humanos são todos estrangeiros, errantes que precisam do acolhimento da interpretação: a interpretação das palavras e da carne, da vida e das escolhas, do realizar e de se superar. Assim como as escolhas e construções humanas, as traduções tornam-se memórias exigindo ser novamente vividas, experimentadas, transformadas, interpretadas, quanto o mais não o serão as atualizações, traduções e interpretações da Palavra da Vida.

As ideias chave de descentramento e deslocamento, associadas a híbrido se opõem aos ideais de unidade, pureza e autenticidade que tanto são exigidos da tradução dos textos

---

111 Cf. Gn 2,15 "O Senhor Deus tomou o homem e o estabeleceu no jardim de Éden para cultivar o solo e o guardar" (BJ).

112 Cf. Gn 11,2 "Ora, deslocando-se para o oriente, os homens descobriram uma planície na terra de Shinear e ali habitaram".

113 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 14.

114 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 19.

115 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 23.

sagrados, especialmente dos textos bíblicos.

Outra compreensão necessária é a premissa de que cada uma e todas as línguas são apenas uma entre outras línguas e que a linguagem, como expressão humana, é uma e muitas entre várias[116]. O que todas as línguas têm em comum é a capacidade de mediação entre um falante humano e um mundo de sentidos (reais e possíveis) sobre os quais se fala. Essa função constitui a propriedade unificadora de todas as línguas, e que pode ser chamada linguagem. Essa função, no entanto, na realidade se concretiza em uma pluralidade de formas, de línguas, vivas e mortas. A tradução se depara com uma dupla obrigação, interna e externa. Falar é já um traduzir do indivíduo de si para si e de si para outro, seja da mesma língua ou não. Essa tradução primeira é um encontro, que se realiza já desde o momento em que o indivíduo fala consigo próprio[117]. Além desse encontro pessoal e individual, há um encontro de espectro mais amplo: o das línguas em sua diversidade de formas. Se não se compreender a condição humana desse pluralismo, a diversidade das línguas e a diferença cultural aparecem quase como uma maldição, um interdito, como tradicionalmente se interpreta o relato de Babel. É ai que reside o enigma da fidelidade e da equivalência, a "eterna construção do comparável na luta contra o intraduzível" [118].

O desejo nunca suprimido de total fusão com o outro para evitar a diferença e o conflito, a dor da falta e da diferença, a impossibilidade de controle total e do domínio perfeito traz ao ser humano algo como a "nostalgia de uma linguagem perfeita, única e unívoca", que ultrapassasse o véu da carne e da cultura e veiculasse perfeitamente a expressão, o desejo, ou seja, uma tradução total, sem resíduos[119]. No entanto, a parcialidade e

---

116 Richard Kearney faz a introdução do pequeno ensaio de Paul Ricoeur, *Sur la Traducion* ou *On Translation* (na tradução para o inglês) aponta que a tradução ocupa lugar central na filosofia de Paul Ricoeur, apesar de o tema ter sido explicitado somente nos últimos anos da vida do filósofo. Há dois paradigmas da filosofia de tradução de Ricoeur. Primeiro, o paradigma linguístico, que se refere a como as palavras se relacionam com os significados dentro e por meio da língua e entre as línguas. Segundo, o paradigma ontológico, que se refere a como as traduções efetivamente se processam entre os seres humanos.

117 KEARNEY, Richard. Introduction. In: RICOEUR, Paul. *On translation*. Nova Iorque: Routledge, 2006. p. xiii. Ainda, "segundo Ricoeur, a tradicional tese do 'traduzível versus intraduzível' apóia-se, de um lado, na radical diversidade das línguas como demonstração de sua impossibilidade e, de outro, na explicação de um fundo comum que a torna possível e, portanto, logicamente reconstrutível (possibilidade pela origem e/ou pelo universal). Em busca de alternativa, a proposta anterior ressurge: sua tese considera a tradução 'teoricamente incompreensível, mas efetivamente praticável'" (CHANUDI, Maria Emília Pereira; BONATTI, Nícia Adam. Tradução e comunicação. *Revista Brasileira de Tradutores*, São Paulo, n. 17, p. 195-201, 2008. p. 198).

118 CHANUDI, Maria Emília Pereira; BONATTI, Nícia Adam. Tradução e comunicação. *Revista Brasileira de Tradutores*, p. 197.

119 "Nostalgia da língua original e pretensão da língua universal" (CHANUDI, Maria Emília Pereira; BONATTI, Nícia Adam. Tradução e comunicação. *Revista Brasileira de Tradutores*, p. 198).

finitude das línguas individuais é um obstáculo a essa fusão, a esse gozo perfeito. Indesejável, porém, precisa ser encarada como a própria condição de comunicação entre os indivíduos.

O trabalho do tradutor é o de um mediador entre "dois mestres", semelhante ao do tradutor do *targum* na escola da sinagoga, o *meturgeman*, em que o aluno não se dirigia diretamente ao mestre nem o mestre ao discípulo e as perguntas e respostas eram mediadas por um *meturgeman*.

O tradutor medeia o autor e o leitor, o próprio e o outro. Pode-se, com Paul Ricoeur, fazer a analogia desse esforço de mediação no processo psicológico cunhado na Psicanálise como o trabalho do luto. É um trabalho no sentido de ser um labor de memória e de sofrimento que é transformador, ao tempo em que é mantenedor. É um trabalho de construção de marcos e símbolos que preservam e transformam simultaneamente uma situação de tensão, dor e conflito como é o luto, em que algo precisa ser digerido, transformado. Não é apenas memória ou registro, mas o evento vivido e agora possuído. O que era impossível pela violência e pela dor, é transformado em alimento, solo em que se trabalhar[120]. Esse labor do tradutor é resultado de sua compreensão da resistente e inviolável alteridade do outro (e do Outro), de sua palavra, sua vida, sua história e suas marcas no TP e seu irresistível impulso de tradução, contato, encontro e de tornar presente e familiar o que é estranho e estrangeiro. É a mesma reação diante do alienígena que habita o próprio lar, o estrangeiro acolhido[121].

A violência do movimento da tradução também é identificada por Paul Ricoeur, que acompanha George Steiner nessa compreensão, ao apontar que o labor da tradução carrega um duplo, equivaleria a expropriar alguém para oferecer algo a ser apropriado por outro. A tradução envolve abertura e acolhimento, sim, mas também ameaça e agride. A tensão dessa relação pode chegar a níveis dramáticos na tarefa do tradutor, mas encontra alívio e consolo no que Paul Ricoeur chama de "hospitalidade linguística" [122].

A hospitalidade é um acolhimento, uma correspondência, uma identificação,

---

120 "Trabalho de recordação e trabalho de luto". O primeiro remete à situação de angústia no enfrentamento da prova/provação que é o encontro com o outro, o estrangeiro. O segundo, ao trabalho de luto, pela aceitação do inelutável do abandono da tradução perfeita e absolutal (CHANUDI, Maria Emília Pereira; BONATTI, Nícia Adam. Tradução e comunicação. *Revista Brasileira de Tradutores*, p. 197).

121 KEARNEY, Richard. Introduction. In: RICOEUR, Paul. *On translation*, p. xvi.

122 Maria Emília Pereira Chanudi e Nícia Adam Bonatti traduzem a expressão ricoeuriana "*hospitalité langagière*" ou "linguistic hospitaly" como "hospitalidade linguajeira", preferiu-se manter a expressão "hospitalidade linguística".

porém sem completa adesão, sem fusão[123]. Essa é uma condição frágil e vulnerável, é uma relação. Como em todas as relações humanas (históricas, sociais, políticas) é sempre possível traduzir em e sob outras formas, sem que nunca se complete ou se cubra o abismo entre o equivalente possível e a perfeita adesão. O estrangeiro nunca será o nativo. A hospitalidade linguística é um ato de inabitação da palavra do outro, paralela ao ato de receber a palavra do outro em "casa". É um abrigamento e uma obrigação, uma responsabilização.

Demanda que se despoje da tentação da onipotência e univocidade. O tradutor precisa perceber que não poderá nunca produzir uma réplica perfeita do original, até mesmo porque se pode questionar se há algo realmente original. É necessário assumir que continuamente se depara com a desconfortável situação do tradutor na dupla resistência do estrangeiro e que enfrenta a suspeita antecipada da qualidade da tradução.

Os campos sintáticos e semânticos de uma língua não são os mesmos nem redutíveis uma a outra. Conotações, contextos e cultura superam e resistem a qualquer regra ou equação, procedimento ou técnica. As formas, conteúdos e performances das línguas não são quimicamente puros.

Toda a tradução, assim como a realidade humana é sempre depois de Babel[124], e remete à necessidade de enfrentar os limites da linguagem e a multiplicidade das línguas, a diferença entre os indivíduos, famílias, povos e nações. O tradutor precisa renunciar ao ideal romântico de retornar a um *logos* pré-adâmico de puras correspondências, a um paraíso pré-lapsário de signos eternos e plenos. Mesmo o ideal iluminista de uma linguagem universal perfeita cede frente à genuína e inarredável resistência das diferenças culturais demonstrada, exercitada e preservada na pluralidade das línguas. A maior parte dos projetos de estabelecimento de uma língua universal, absoluta, provou ser parte de agendas políticas imperialistas.

Assim, se há linguagem, há línguas. Se há línguas, há interpretação e, por isso,

---

123 "A diferença entre o próprio e o estrangeiro é insuperável. A perfeição é inalcançável" e desconstrói a utopia de um ganho sem perdas na tradução (CHANUDI, Maria Emília Pereira; BONATTI, Nícia Adam. Tradução e comunicação. *Revista Brasileira de Tradutores*, p. 197).

124 "Talvez a estória da Torre de Babel, que fala do desejo humano de estar unido a um símbolo que supera sua finitude e torna acessível a esfera divina, esteja mais próxima à nossa própria situação [da ambiguidade da produção técnica em torno da liberdade e limitação] Em todos esses casos [relaciona ainda Adão e árvore do conhecimento do bem e do mal e Prometeu], o resultado é simultaneamente, destrutivo e criativo; e este é o destino da produção técnica em todos os períodos. Ela abre um caminho em que não se vislumbra limite algum, mas o faz através de um ser finito, limitado. A consciência desse conflito se expressa claramente nos mitos mencionados e também é manifesta pelos cientistas da atualidade, conscientes das possibilidades destrutivas com as quais sua criação de conhecimento científico e instrumentos técnicos ameaça a humanidade" (TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 532-533).

tradução. A tradução envolve o diálogo entre o próprio e o outro, o estrangeiro. Diálogo é um espaço de confiança que indica que a diferença é bem dita (bendita!). Lida-se com alteridade e diferença em todos os sentidos: àquela acolhida da língua estrangeira e àquela residente na língua materna.[125]

Esse acolhimento da hospitalidade linguística não significa fusão ou adesão completa, insere-se o elemento necessário e preservador da identidade e do indivíduo, que é o espaço para a negociação e a transformação: o distanciamento. Não é possível reproduzir (utilizando aqui o significado que lhe atribui Schleiermacher) a intenção do autor, o contexto da produção, o leitor da produção e a reação da recepção. Nesse espaço de distanciamento é que se opera o labor, o trabalho de luto do tradutor.

O distanciamento ou distanciação na perspectiva ricoeuriana é a prova do estrangeiro, que provoca estranhamento, que indica a não familiaridade e a não possessão do outro. Esse estranhamento/distanciamento precede e provoca o ato de ler e de se apropriar do sentido. O distanciamento permite a autocompreensão ("o melhor caminho para a autocompreensão é a alteridade" [126]) que é construído a partir do labor da mediação de signos, símbolos, narrativas, textos e traduções.

3 O paradigma teológico do estrangeiro e da hospitalidade como signos da tradução

A tarefa de traduzir habita o coração da hermenêutica[127] e desde sua origem, a história da Bíblia judaica e cristã é uma história de traduções, envolvendo questões

---

125 KEARNEY, Richard. Introduction. In: RICOEUR, Paul. *On translation*, p. xviii.

126 Richard Kearney procura fazer distinção entre o pensamento de Ricoeur e o de Schleiermacher e Gadamer a respeito de interpretação, indicando que esses últimos, assim como os hermeneutas românticos, "tendem a buscar um modelo platônico de diálogo como um retorno aos sentidos originais" e que Ricoeur "parece se inclinar a um modelo aristotélico que enfatiza a pluralidade de sentidos e uma apreciação metodológica dos complexos da Poética e da Retórica envolvidos na interpretação do sentido linguístico" (KEARNEY, Richard. Introduction. In: RICOEUR, Paul. *On translation*, p. xix). No entanto, observa-se que talvez tenha faltado a Richard Kearney o acolhimento e o distanciamento necessário para ver que tal contraste é, no mínimo, simplista, perigoso e inadequado.

127 BRISCO, Thomas V. Translation and hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve; LOVE-JOY, Grant (Ed.). *Biblical hermeneutics*: a comprehensive introduction to interpreting scripture. Nashville: Broadman & Holman, 1996. p. 230.

hermenêuticas. A hermenêutica, na teologia cristã, é entendida e referida à Bíblia[128].

A tradução pode ser compreendida também como uma forma material e sensível de comentário e é sempre segunda instância, é tardia e posterior[129]. Para Walter Benjamim, a tradução "salva" o texto a ser traduzido, ocultando-o e anulando-o, em um processo de morte e ressurreição, sempre repetido, concedendo-lhe abrigo em outro espaço, oferecendo-lhe sobrevida[130].

Jacques Derrida entende que "o convite, a acolhida, o asilo, o albergamento passam pela língua ou pelo endereçamento ao outro. [...] a língua é hospitalidade" [131]. É preciso acolher o outro em sua mais radical diferença, para que seja de fato outro e não uma projeção "egóica" do "si mesmo" e recebê-lo em sua "estranha familiaridade". Nesse processo, um dos desafios colocados à linguagem e à tradução é aceitar que sejam desse outro o poder de transformar e transtornar as normas da casa e não aceitar acriticamente as normas e formas daquele que acolheu. A acolhida é primeiramente fraqueza, nunca poder. O transtorno do estrangeiro pode ser evitado, mas a possibilidade de perda para o que poderia receber é grande, pois "fechar-se ao estrangeiro" é abrir mão da renovação, de conhecer algo diferente de nós mesmos.

Receber o estranho, o altero, o diverso implica também em não submetê-lo a lei nenhuma, restrita, local. Implica, mesmo, em tornar possível a morte integral de tudo o que o recebe constituiu até então como seu. Receber o estrangeiro é um risco enorme. Por outro lado, como ensina Emmanuel Levinas, desde que haja esse rosto do outro já me comprometo com ele, já me foi retirada a possibilidade de fazer valer a minha lei ou vontade. Tornei-me responsável e, por isso, tenho limites e responsabilidades. Sou um ser no mundo. Da mesma forma, "a historicidade do traduzir opõe o transporte da relação. A tradução não como

---

128 "Desde os primeiros séculos do cristianismo, a tradição homilética, a explicação de textos bíblicos, tem exigido certa consciência hermenêutica. Acresce o fato de os primeiros teóricos modernos da hermenêutica serem herdeiros da tradição protestante da *Sola Scriptura*. Cremos, porém, que esta expressão de Lutero é uma expressão-limite, uma hipérbole reagindo contra a imposição de crenças espúrias que estava acontecendo na Igreja de seu tempo. A S. Escritura nunca foi uma coisa subsistente in se, mas antes, a consignação por escrito de uma tradição viva que a antecede e que dela se alimenta, desdobrando continuamente seu potencial de sentido nos novos horizontes que surgem em cada virada do caminho" (KONINGS, Johan. Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI. *Cadernos de Teologia Pública*, p. 6).

129 BARRENTO, João et al. *O arco da palavra*: ensaios. São Paulo: Escrituras, 2006. p. 127.

130 BARRENTO, João et al. *O arco da palavra*: ensaios, p. 134.

131 DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003. p. 117.

apagamento das diferenças, as exposição das diferenças" [132].

Essa quase impossível decisão passa pelo imperativo da acolhida do outro e da reestruturação do "si mesmo", sem que nem um nem outro se destrua. É o que se denomina hospitalidade[133].

O relato de Babel é quase uma obsessão para os estudiosos da tradução. Seja porque algumas interpretações entendem a narrativa como a inauguração da multiplicidade das línguas, evocando, nostalgicamente, a dor da perda de um possível estágio pré-lapsário, edênico, da linguagem unívoca, da compreensão plena, da comunicação sem ruídos, sem os contornos egóicos, do corpo e da história. É a saudade de um paraíso perdido, de algo que nunca se teve, mas ao qual nostalgicamente se deseja voltar, como é o desejo do gozo pleno, da fruição total, sem distúrbios ou barreiras. O mito de Babel retroage ao imaginário de um pensamento único. Essa imagem é constantemente retomada pelo imaginário da unidade global, tão caro ao pensamento pós-moderno.

O relato também é evocado para subsidiar a compreensão de que a multiplicidade das línguas é resultado da maldição divina, um castigo. Daí a compreensão de muitos cristãos de que a diversidade, a diferença e a alteridade não são sinais da graça, mas de alguma distorção hamartiológica. A resposta única a esse estado é o êxtase religioso em que não há mais barreiras à comunicação entre o divino e o humano, que remete o sujeito para além da história e do mundo, para além de sua finitude, em fusão plena de "céus e terra".

Propõe-se nesta investigação que a narrativa de Babel[134] supera a simples identificação do plurilinguismo humano como resultado do pecado e um castigo divino e, muito mais que um castigo, a diversidade de línguas é sinal da graça e da misericórdia, manifestação da condição humana e da esperança escatológica da Presença do Reino entre nós.

---

132 MESCHONNIC, Henri. *Poétique du traduire*. Paris: Verdier, 1999. p. 166.

133 OLIVEIRA, Maria Clara Castellões. Ética ou éticas da tradução? *Revista (Online)*, São Paulo, v. 4, p. 1-8, 2007.

134 No Livro de Gênesis, o conceito de linguagem como *parole*, linguagem oral, falada, é dado no mesmo sentido de o sopro divino, em sua forma e função. Assim, a linguagem é a parte divina do ser humano. As categorias de estrangeiro e hospitalidade desenvolvidas rapidamente até aqui serão importantes para os desenvolvimentos propostos.

3.1 O estrangeiro e a hospitalidade como categorias para a tradução e a abordagem teológica da tradução

Emmanuel Levinas utiliza a figura do estrangeiro, como metáfora, referenciando alguém que *chega de fora*, para além do Eu e do ordinário, do que é de controle do Eu, figurado pela imagem da origem desse outro como *uma terra estranha*. Esse estrangeiro é um estranho. Em torno desse outro há temor e risco de morte, de anulação. No entanto, o ser humano se percebe estrangeiro em relação a todos os outros humanos e, muitas vezes, em relação a si mesmo.

Aquele que é estranho e estrangeiro e que é acolhido necessita de quem o acolha. O hospedeiro ou agente, em iniciativa única e pessoal da hospitalidade, é o sujeito que corajosamente acolhe, apesar de todos os riscos, e se apresenta, sem subjugar ou destruir, o outro em sua diferença de estrangeiro[135]. O estranho, esse outro, tem diversa representação do mundo, aliás, possui seu próprio mundo e, portanto, sua própria linguagem e simbolização. Não há como escutar e entender a sua língua. Em sua figuração de mundo e de realidade não conhece a lei do seu hospedeiro, sua ordem ou sua identidade e sentido. Tais realidades somente existirão se houver acolhimento, no risco da destruição e morte provenientes do receber em casa os estrangeiros.

A hospitalidade[136] se exige incondicional. O que recebe não pode estipular ou esperar que o estrangeiro compreenda a ordem daquele que o acolhe, que fale a sua língua, para que seja acolhido. O estranho precisa e deve ser acolhido justamente porque é estrangeiro, pois essa condição é originária, pois mesmo que conhecesse toda a casa, lei e ordem daquele que o acolhe, ainda seria estrangeiro. Em outras palavras, o conhecimento racional não desfaz a marca de estranhamento. Apenas a relacionalidade, os tempos de significação e as narrativas em comum construirão algo que seja familiar a ambos. Para se tornar familiar, para hóspede e hospedeiro poderem habitar juntos, terão que construir um mundo híbrido, um novo mundo. Todos são transformados pelo encontro e, em todo o tempo,

---

[135] A colocação do face a face, como o faz Emmanuel Levinas, como fonte de sentido e fundamento abre outros questionamentos: abolição do maniqueísmo polarizado entre Ocidente e Oriente e a abolição das fronteiras nacionais que, mais que nunca, mostram sua dureza diante da aproximação dos estrangeiros. Seria possível a criação de leis para esta hospitalidade?

[136] A hospitalidade é categoria utilizada em várias áreas do conhecimento, como a Filosofia e hoje especialmente a hotelaria. É uma das premissas ou conceitos-base da gestão de turismo. É também desenvolvida na Psicanálise.

a marca do estranho não é desfeita. Não há possibilidade de negação, permitindo fusão ou integração possível[137]. A única possibilidade é que a descendência seja, primeiramente, mestiça, para, então, nos tempos, nos espaços e nas linguagens, essa descendência se apropriar da identidade nativa e se tornar novo povo e novo mundo.

A hospitalidade, como o amor, é anterior à linguagem, é movimento primeiro, categoria presente e necessária à própria criação. Pode ser interpretada na iniciativa divina de se permitir "encolher" para a existência de outro que não a própria Trindade, a criação. Ato segundo, por meio da linguagem, a Palavra Criadora dá concretude à criação e à humanidade. Na imagem e semelhança, a criatura humana, por meio da hospitalidade, pode acolher e criar espaços de vida, possibilidades de convivência, na maior fraqueza e no maior poder de toda a criação, o amor. E, ato segundo, por meio da linguagem, pode criar mundos e possibilidades possíveis de serem habitados por aqueles que são diferentes de si mesmo, é o espaço da hospitalidade.

Mas a linguagem só é possível se há uma interioridade resguardada, se há uma identidade que acolha outra, se há um sujeito criativo, que tenha seu mundo e que tenha coragem de abri-lo ao outro. Todo encontro é uma ameaça potencial e há sempre a suspeita que a hospitalidade possa ameaçar a interioridade. Paradoxalmente a esse temor, segundo Emmanuel Levinas, não há interioridade sem o outro que a delimite e desvele "as cercas" e limites.

Se a interioridade pode ser expressa como um "estar em casa" é como se a intimidade do lar só pudesse ser plena na presença de um estranho, "como se o estrangeiro, então, pudesse salvar o seu hospedeiro e libertar o poder de seu anfitrião; é como se o anfitrião estivesse prisioneiro de seu lugar e de seu poder, de sua ipseidade, de sua subjetividade" [138].

A relação com esse estranho, o estrangeiro, que somos para nós mesmos e que todo e qualquer outro é para nós, pode ser vista não apenas no esotérico e no exótico, mas também no ordinário de todos os excluídos, pobres, mulheres, indígenas, homossexuais, diferentes de todas as formas e possibilidades. Toda essa diferença invoca uma resposta, pois na diferença, no desvio, na ausência de nossa própria ordem e nossa própria lei, há uma vida a ser preservada, há uma responsabilidade que se faz necessário assumir. O rosto do outro revela a nós, em nossa nudez, finitude, incompletude, cegueira e impossibilidade. É a voz que

---

137 Cf. DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*, p. 109.

138 Cf. DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*, p. 109.

ressoa no Éden e da qual nos escondemos, por sabermos que estamos nus[139].

A categoria "estrangeiro" é outra forma de se enunciar a condição criatural do ser humano, em sua relação permanente com o Criador, as demais criaturas humanas e toda a criação. A criatura humana é chamada a guardar a vida, o jardim[140]. Para além de si, possui a responsabilidade de preservar a vida, nas mais diversas formas. A primeira tarefa que recebe é justamente nomear a criação. Nomear é estar em relação, é permitir-se ser responsável, é ato de criação. Manter o nome é manter a vida[141].

Caminhando nessa linha, Pierre Gisel[142] aponta que a criação não é apenas evento, mas advento. A marca de ruptura é condição originária. A diferenciação operada entre a Trindade e o mundo (nossa realidade) permite que esse aconteça como sua criação, sem ser reduzido ao nada. Essa ruptura é apenas condição externa e não existe sob a forma de totalidade integrada e autônoma, é relacional. A criação pode viver apenas dessa e nessa ruptura e diferença original, tal não pode ser esquecido, pois o querer ser "como Deus" é encontrar-se portador de morte. A passagem obrigatória pela ruptura é o caminho de acesso ao reconhecimento possível do Nome. A criação apresenta, então, um rosto, na medida mesmo em que é recebida como dom. Não é anônima. Um Nome a ordena como criação de Deus. E é a diferença originária que permite a declaração do Nome.

Fala-se do Nome como categoria original e originante, à qual o humano dirige-se na ordem da linguagem (do *Logos*) e da interpretação (da tradição ou, antes, das tradições). Portanto, a razão é privada de ter tanto a primeira como a última palavra, e se remete ao que Paul Ricoeur chama de fontes não filosóficas e ao que Martin Heidegger chama de poética. A criação é, assim, base da obra de Deus (pensada como história), para a salvação, mas, na qual, a salvação continua a ser, deliberadamente, a única revelação de Deus, desde o início e em cada ponto da história. "Deus ele mesmo [...] é o revelador, a revelação e o que se revela".

Nessa concepção, a criação (natureza e história) é um mundo como meio simbólico dado ao humano, um lugar no qual e através do qual a consciência do ser humano é

---

139 Cf. Gn 3,10 "Ao que este respondeu "Ouvindo o rumor de teus passos no Jardim, tive medo, porque estava nu, e me escondi".

140 Cf. Gn 2,19.

141 Esse tema da nomeação como a condição e o espaço da criação é desenvolvido por Pierre Gisel (GISEL, Pierre. *La création*. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu. 2. ed. Genève: Editions Labor et Fides, 1987. p. 238-297).

142 GISEL, Pierre. *La création*. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu, p. 238-297.

instruída acerca da confiabilidade da realidade toda, consignada à sua consciência por ser acolhida e escolhida em vista de um destino comum. O Deus Criador age criacionalmente, em, pelo e para a semente do verbo, à aproximação da humanidade do novo Reino, cujo devir se inaugurou com o evento de Jesus Cristo. O ser humano pode existir como estrangeiro que é acolhido e nessa acolhida, nessa hospitalidade, ganha identidade, esperança e futuro.

Leonardo Boff compreende essa hospitalidade como resposta cristã ao estrangeiro e à vida. Por isso, é utópica e prática, simultaneamente[143]. É uma ação do ser humano, à imagem e semelhança do Criador que acolhe. É inclusiva. Como utopia representa um dos anseios mais caros do ser humano na história: ser acolhido simplesmente por ser quem e como é: humano, no valor e dignidade que possui por si mesmo, antes de qualquer outro desempenho ou posicionamento social, econômico, histórico ou cultural. Na prática, são linguagem e ação que viabilizam e ordenam a acolhida. É a possibilidade de existência, pois só se existe em linguagem e relação. É compartilhamento, aceitação, atenção e vida.

O estrangeiro é ambiguamente a imagem do outro, da alteridade, mas é também aquele que vive dentro: é o estranho familiar, a face escondida da própria identidade. Nas sociedades antigas, o estrangeiro é sempre o inimigo. O paradoxo encontra-se presente já na etimologia dos termos hospitalidade e hostilidade que remetem à possibilidade dupla contida no próprio nome do estrangeiro (*hostis)*, que significa tanto o hóspede como o inimigo[144].

Para o estrangeiro que se torna hóspede, que alcança a acolhida, porém, a questão da língua prevalece como ponto de atrito e conflito, uma vez que esse ficará sempre condicionado à língua do outro, a ser julgado na língua do outro por sua própria condição de alteridade[145].

Na tradução, há reciprocidade em relação ao TP e ao TC, mas essa via recíproca não significa subordinação, ao contrário, existem duas forças que são dinâmicas e presentes: a hospitalidade da possibilidade da reciprocidade entre as línguas e a hostilidade. Se a tradução é acolhimento ou hostilidade, é escolha dos sujeitos humanos em seus papéis sociais e funcionais de tradutor, de agentes de patronagem e de recepção. A hospitalidade só pode ser

---

143 BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Petrópolis: Vozes, 2005. v. I: Hospitalidade: direito e dever de todos.

144 Há uma estranha lógica que liga hospitalidade à hostilidade, o *hostis*, o outro, tanto no campo da cultura como no da hermenêutica (TOKER, Onur K. Prophecy and tongues: St. Paul, intepreting and building the house. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable? Toronto: Multilingual Matters, 2005. p. 36).

145 ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. O estrangeiro, o moderno e a ação humana: As literaturas estrangeiras modernas em tempos de pós e muito mais... *Revista Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 3, p. 91-102, 2008.

realizada por seres humanos em relação. A hospitalidade é dinâmica, *kairos* potencial, pois na atitude recíproca de um acolher ao outro, o hóspede se torna hospedeiro e vice-versa, transformando e sendo transformado[146].

A hospitalidade do tradutor é questão que este decide no momento efetivo da tradução. As escolhas que faz são reveladoras dessa decisão. E esse "ato ético consiste em reconhecer o outro e receber o outro enquanto outro. Acolher o outro, o estrangeiro, ao invés de recusá-lo ou de dominá-lo. Uma cultura pode se apropriar de obras estrangeiras - como o fez Roma - sem jamais ter para com elas ligações dialógicas" [147].

A tradução, vista sob o critério da fidelidade e da hospitalidade linguística, pertence à dimensão ética. Na tradução, manifesta-se em uma nova língua, cultura e recepção, a novidade da relação, do encontro. Se a forma dessa relação é sob o critério da fidelidade, então há que encontrar caminhos para a forma e para o conteúdo, é permitir que o TP possa sempre ser encontrado no TC[148], mas sem que o TC, por isso, não seja também criação.

Hospitalidade é, nas palavras de Henri Nouwen,

> a criação de um espaço livre no qual o estranho pode entrar e se tornar amigo em vez de inimigo. Hospitalidade não é mudar as pessoas, mas criar um espaço em que a mudança possa acontecer [...] Não é intimidação educada [...] Não é um método para fazer de nosso Deus e de nosso caminho critérios de felicidade; é abrir uma oportunidade para que os outros encontrem seu Deus e seu caminho. O paradoxo da hospitalidade é que ela deseja criar o vazio, não um vazio temeroso, mas um vazio amistoso no qual os estranhos podem penetrar e descobrir a si mesmos livres como foram criados; livres para cantar suas canções, para falar suas línguas, para dançar suas danças; livres para abandonar e seguir suas vocações. A hospitalidade não é um convite sutil para adotar o estilo de vida do anfitrião, mas a dádiva de uma chance para que o hóspede descubra a si próprio[149].

Jesus foi e é o Deus que se torna hóspede, é Deus conosco. O Pai de Jesus é o Deus Hospedeiro, que nos recebe nas muitas moradas de sua Casa, o Espírito de Jesus é aquele que capacita os filhos do Pai e irmãos e irmãs de Jesus a seguir o caminho da hospitalidade. É o Espírito da Trindade que desce à própria casa, sua criação, o lugar para

---

146 BARBOSA, Davi Pessoa Carneiro. *O discurso ambíguo em grande sertão*: veredas e sua tradução italiana. 2009. Dissertação (Pós-Graduação em Estudos da Tradução Experiência e Reflexão) - Centro de Comunicação e Expressão Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. p. 88.

147 SILVA, Ianize Barros da. *Uma experiência metalinguística de tradução em O Monolinguismo do Outro (1996) de Jacques Derrida*. 2008. Dissertação (Mestrado em Literatura Francesa) - Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas, opção Literatura Francesa, Faculdade de Letras, UFRJ, Rio de Janeiro. p. 39.

148 SILVA, Ianize Barros da. *Uma experiência metalinguística de tradução em O Monolinguismo do Outro (1996) de Jacques Derrida*, p. 46.

149 NOUWEN, Henri J. M. *Crescer*: os três momentos da vida espiritual. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 69.

fazer habitar sua Presença, invadida e profanada, e mostra as possibilidades de ser "lar" e de ser possível acolher a todas as pessoas por meio da reconciliação. Como no Sl 23,5-6, prepara uma festa em meio ao medo, frente ao que nos aterroriza. Abre as portas da casa de Deus para todos, acolhendo os seres humanos e a criação, cheio de bondade e misericórdia[150].

3.2 A tradução como chamado à hospitalidade e à humanização - o relato de Babel

Retoma-se a narrativa de Babel para se estabelecer um marco teológico e bíblico para o estrangeiro e a hospitalidade em que se possa discutir e compreender a tradução dos textos bíblicos e, em especial o TgN e a NTLH.

Como já se apresentou, a diversificação das línguas e a impossibilidade comunicativa entre os povos e culturas, que se remetem à narrativa de Gn 11,1-9, tradicionalmente, na teologia judaica e cristã, são vistas como punição. Essa punição geralmente é atribuída à arrogância humana e ao "ciúme" divino (ou medo divino de perder o poder) [151].

Para fazer uma breve análise do relato, propõe-se que o relato de Gn 11,1-9[152] seja visualizado em seu contexto maior, de texto e obra, em que ele fecha o ciclo narrativo da história primeva de Gênesis em que se apresenta a intensificação e ampliação das consequências do pecado humano[153].

---

150 ZABATIERO, Júlio Tavares. *Fundamentos da teologia prática*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008. p. 103.

151 MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return do Babel*: global perspectives on the bible. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. p. 14.

152 "A terra inteira tinha uma só língua e usava as mesmas palavras. Ao migrarem do oriente, os homens acharam uma planície na terra de Senaar, e ali se estabeleceram. Disseram uns aos outros: "Vamos fazer tijolos e cozê-los ao fogo". Utilizaram tijolos como pedras e betume como argamassa. E disseram: "Vamos construir para nós uma cidade e uma torre que chegue até o céu. Assim nos faremos um nome. Do contrário, seremos dispersados por toda a superfície da terra". Então o SENHOR desceu para ver a cidade e a torre que os homens estavam construindo. E o SENHOR disse: "Eles formam um só povo e todos falam a mesma língua. Isto é apenas o começo de seus empreendimentos. Agora, nada os impedirá de fazer o que se propuserem. Vamos descer ali e confundir a língua deles, de modo que não se entendam uns aos outros". E o SENHOR os dispersou daquele lugar por toda a superfície da terra, e eles pararam de construir a cidade. Por isso a cidade recebeu o nome de Babel, † Confusão, porque foi lá que o SENHOR confundiu a linguagem de todo mundo, e de lá dispersou os seres humanos por toda a terra" (CNBB Gn 11,1-9).

153 No clássico estudo de Hermann Gunkel sobre Gênesis, o relato de Gn 11 é lido sob a perspectiva de lenda, de mito com função etiológica que se remete e responde a Gn 3, na sequência teológica da escalada do pecado no mundo e na história humana vista nos primeiros onze capítulos da chamada "história primeva" de Gênesis (GUNKEL, Hermann; BIDDLE, Mark E. *Genesis*. Macon: Mercer University Press, 1997).

A estrutura de pecado *versus* julgamento está presente, sem dúvida, e alcança função teológica e literária que dá coesão ao relato junto ao conjunto maior dos capítulos de Gn 1 a 11. No entanto, a perspectiva da graça e a redenção são a contraface do pecado/julgamento que está presente. Há também o caráter etiológico do relato, que organiza e localiza a percepção da diversidade de povos e línguas e da cidade símbolo da idolatria, Babel, Babilônia[154], ainda que se possa questionar a etimologia[155].

Gerhard Von Rad atribui o relato ao Javista, assim como José Miguez-Bonino, e encontra como tema do relato o exílio[156] que também acompanha os primeiros onze capítulos de Gênesis: Adão e Eva são exilados do Éden; Caim é exilado de sua família e de sua terra natal; Noé é exilado de seu povo, seu tempo e sua cultura. Finalmente, o exílio e a diáspora alcançam toda a humanidade, quando homens e mulheres são "espalhados" por toda a terra. O exilado (o que é mandado para fora e se torna estrangeiro) e estrangeiro (o que vem de fora e não é da família ou clã) habitam a mesma família semântica. E será em Abraão, o perene estrangeiro, que a fé alcançará concretude e o nome de Javé poderá ser edificado para "abençoar todas as etnias da terra". O texto aponta para a compreensão de que as "nacionalidades tendem a se originar de grandes migrações" [157]. As informações culturais do relato indicam que o material que utilizam os construtores da torre e da cidade, apesar de natural (não estrangeiro) e próprio da Mesopotâmia[158], é, também, perigoso e inadequado. O poder cultural e político se fundamentavam na celebração de alianças e na edificação de um nome (fama). Há um paralelo com a proclamação de "fazer habitar um nome". Os dois projetos se cruzam e exigem resposta: ou se é habitado pelo nome humano ou se é habitado pelo nome divino.

---

154 Walter Brueggemann também admite que a tradição que subjaz ao relato é muito antiga, talvez uma das mais antigas do Livro de Gênesis e, no conjunto da história primeva, que ele denomina história do primeiro chamado, fecha um ciclo com a apresentação de uma nova crise que a criação divina enfrenta e em cujo desfecho lança a humanidade e toda a criação para outra etapa (BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*. Atlanta: John Knox, 1982. p. 97-104). Para os babilônios, os "nativos", a cidade é o lugar da revelação divina (*Bab-il* significa "a porta de Deus"), mas para o estrangeiro, era lugar de fraqueza e de julgamento divino (GUNKEL, Hermann; BIDDLE, Mark E. *Genesis*, p. 101). A lenda teria sido recontada por bárbaros semitas ou arameus e teria sido totalmente hebraicizida no relato de Gênesis para falar desse lugar e desse tempo em que a fraqueza foi vingada pela exibição da fraqueza dos que se julgavam poderosos.

155 A explicação etimológica (*Babel, Balal*) que o próprio texto provê é improvável e pouco possível. A maior parte dos estudiosos concorda que é uma derivação popular, condicionada pelo jogo de palavras que a fonética propicia (VON RAD, Gerhard. *Genesis*: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 1972. p. 150; GUNKEL, Hermann; BIDDLE, Mark E. *Genesis*, p. 103; BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*, p. 97).

156 VON RAD, Gerhard. *Genesis*: a commentary, p. 150.

157 VON RAD, Gerhard. *Genesis*: a commentary, p. 148.

158 VON RAD, Gerhard. *Genesis*: a commentary, p. 149.

José Miguez-Bonino, em viés de crítica ideológica e sociológica, entende o relato como narrativa mítica que faz referência à denúncia da opressão do domínio imperialista de Babilônia e, por metonímia, de todos os outros tipos e representações dessa mesma forma de poder. O propósito da narrativa não seria explicar a origem das diversas línguas, mas condenar e rejeitar a arrogância imperial e o domínio universal representado pelo símbolo da Babilônia.[159] Javé libertaria as nações para possuírem suas próprias famílias, lugares e línguas. A "punição" de Babel seria a sua própria libertação e a de muitas nações. Tal interpretação coaduna com a ação amorosa e libertadora do Deus Encarnado, cuja maior vingança é fazer de seus inimigos, amigos.

Chama a atenção para as duas construções: o edifício e a torre[160] (Cf. Gn 11,2) e para o papel do sujeito daqueles projetos de construção, pois não é definido. Quem são os "eles" que são referenciados? Remete esse sujeito para Gn 10,8-10[161], e que se refere a Nimrode é o fundador de Babel e é um tirano, o "protótipo dos monarcas assírios" (Cf. Gn 8,11, que indica que dele veio "Assur, que construiu Nínive, Reobot-Ir, Cale". Destaca a referência à Sinear, que considera ser o nome de Babilônia na Idade do Bronze Antigo[162]. A expressão TM Gn 10,9 (כְּנִמְרֹד צַיִד גִּבּוֹר), que qualifica Nimrode, pode ser entendido tanto como "poderoso guerreiro" como "valente caçador" [163].

Ainda, figurativamente, há um projeto humano com três elementos: construir uma cidade, construir uma torre e fazer um nome para os humanos envolvidos. A ideia de perpetuação e de poder através da cidade, da torre e do nome caracterizaria a autocompreensão do Império Assírio. No relato, Deus "desce" duas vezes: em Gn 11,5 e 11,7. Na primeira, vê e, na segunda, age. O campo semântico de "descer", nesse estrato do material

---

159 MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return do Babel*: global perspectives on the bible, p. 15.

160 Hermann Gunkel vê um relato javista de uma tradição muito antiga, revisada no século VIII, entremeada posteriormente pela mão da revisão sacerdotal. Nessa revisão sacerdotal, a cidade pertence à camada mais antiga, ligada ao javista. A torre, mais recente, pertence ao sacerdotal. Walter Brueggemann entende que o tema da torre pode se referir, originalmente, aos zigurates babilônicos, os templos no formato de torres-escadas, que também foram assumidos como símbolos do poder, orgulho e autossuficiência dos impérios mesopotâmicos (GUNKEL, Hermann; BIDDLE, Mark E. *Genesis*, 1997; BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*, p. 98).

161 "Cuch gerou Nemrod, o primeiro a se tornar valente neste mundo. Era um caçador valente diante do SENHOR. Por isso é que se diz: "Caçador valente diante do SENHOR, como Nemrod". As capitais de seu reino foram: Babel, Arac, Acad e Calane na terra de Senaar" (CNBB Gn 10,8-10).

162 MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return do Babel*: global perspectives on the bible, p. 14.

163 MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return do Babel*: global perspectives on the bible, p. 15.

de Gênesis, que José Miguez-Bonino atribui ao Javista, é de julgamento: descer é agir para julgar. Porém, há que ter em mente que todo julgamento divino implica em um ato de salvação. Julgar é salvar. Salvar é julgar.

Para o teólogo latinoamericano, o tema do relato se remete à questão da universalidade e da diversidade que estão em conflito. Essa tensão é própria do ser humano que pertence, simultaneamente, ao mundo, a terra (o universal) e que só pode existir e ter identidade ao pertencer a um lugar, uma terra (particular) [164]. Javé, o Criador, o Juiz e Salvador, perturba a tentativa imperialista de unificar a humanidade em torno de um império-guerreiro, representado pela cidade que constrói e pelo nome que se deseja manter.

O que Javé vê e o que denuncia com seu julgamento, efetivamente, são os sinais, as sementes da perversidade estabelecidas (Gn 11,6-7), já tão cedo apresentados no recomeçar da humanidade, após o dilúvio, início planejado para ser o recomeço do projeto de Deus, que, no entanto, terá que esperar por um sujeito que ouça e responda em fé e hospitalidade à Palavra Divina, como o fará Abraão, que aceite a condição de estrangeiro. Tal se apresentará, a seguir, no capítulo 12. Mas, ainda no capítulo 11, o novo que os humanos pretendem não é hospitalidade, mas homogeneidade; não é diversidade, mas repetição e reprodução, no qual se revela todo o mal que podem construir.

A resposta divina a todo esse mal da padronização e homogeneização que é opressor e resistente à diferença é, justamente, a diversidade que não encontra unidade na dominação, na força e na violência, mas na possibilidade de ser humano, único, distinto e no "abençoar todas as famílias da terra" (Gn 12,3). É o escândalo da "multiforme sabedoria". Deus recria a diversidade que se quer homogeneizar e excluir, porque Deus é liberdade e libertação, é diferente e cria o diferente. Há uma forma diferente de unidade, uma universalidade diferente, que não repousa na eliminação de todas as línguas nem na centralização de todas as identidades.[165] Assim, parte do relato de Babel diz respeito à tensão entre humanização do projeto de Deus e a alienação do projeto humano (tanto vertical quanto horizontal) [166].

---

[164] MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return do Babel*: global perspectives on the bible, p. 15.

[165] MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return do Babel*: global perspectives on the bible, p. 16.

[166] MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return do Babel*: global perspectives on the bible, p. 19.

Essa abordagem de Gn 11,1-9 reforçaria a questão do estrangeiro no mundo e a necessidade da acolhida, que são figurados nas línguas que se afastam e se confundem. Há sempre a possibilidade da acolhida da tradução e a esperança bendita que para o estrangeiro haverá uma terra, um novo nome e a acolhida em toda a sua diversidade.

O tema de fazer um nome que possa durar e chegar aos céus junto com a torre lembra a interpretação do Novo Testamento de se guardar, invocar e orar em o nome do Filho do Homem, o único nome pelo qual todos são salvos (Cf. At 4,12). O tema das diversas línguas será retomado em Atos dos Apóstolos e nas cartas paulinas (glossolalia). Mas será no Apocalipse, em que a figura da consolação, e do Reino que vem, desce dos céus: é a cidade santa, a cidade de Deus, a cidade, a torre e o nome, que nada mais é que a humanidade de Deus em Cristo. Esse é o nome, a linguagem e a tradução, a torre e a cidade, o futuro possível e desejado.

Retomando a questão da linguagem e da tradução, Walter Brueggemann oferece outra análise, não sociológica ou ideológica, que remete ao entendimento de que o relato mítico de Gn 11,1-9 postula vários temas importantes sobre a prática e a função da linguagem. Para ele, todas as línguas humanas, como símbolos da capacidade de relacionamento e da própria ação humana no mundo se transformaram em "linguagem de desobediência", no sentido hebraico da palavra דבר que é tanto dizer como fazer. Há, no entanto, da parte de Javé, uma linguagem, um chamado e a resposta humana a esse chamado. Compreender a natureza da linguagem é fundamental para o exame teológico da fala sobre Deus, que também é uma fala sobre o ser humano e a criação[167].

Para ele, o relato de Babel se organiza a partir de duas premissas da aliança estabelecida por Javé com toda a sua criação: a terra não mais seria destruída e a preservação da vida alcançaria toda a carne. O relato se abriria com a referência à unidade da terra, da cultura, da pertença e da língua (Cf. Gn 11,1) e se fecharia com a fragmentação da cultura, pertença e língua sobre toda a terra (Cf. Gn 11,9), que emolduriam os dois oráculos.

O primeiro oráculo, humano, nos versos 3 e 4, convoca e profetiza os atos e futuro humanos. O segundo, divino, convoca e profetiza os atos divinos que moldam e transformam o presente e o futuro humanos nos versos 6 e 7. As transições entre os oráculos são marcadas pelo imperativo majestático ou inclusivo, "vamos", no verso 4 da humanidade e no verso 7 de Javé ou da corte celeste. É interessante que a sintética narrativa não explicita se Javé

---

[167] WARD, Graham. *Barth, Derrida and the language of theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 13.

interrompe ou não a construção da torre. O que é interrompido, efetivamente, é a capacidade de ouvir (e sem ouvir, a capacidade de se comunicar): os seres humanos não mais conseguiam ouvir um ao outro, acolherem a palavra um do outro. Surdos, tornam-se estrangeiros. Abraão ouvirá o chamado e será a resposta ao plano divino: tornar-se um estrangeiro, para abençoar todas as etnias da terra[168].

A dialética entre unidade e dispersão/diversidade se faz presente e é o elemento comum entre o projeto humano e o projeto divino. A diferença é que a humanidade teme a diversidade/dispersão e a possibilidade de se tornar estrangeira e se esforça por se prevenir dessa possibilidade. A dispersão recebe o sentido negativo da perda própria do exílio (Cf. Ez 11,17; 20,34 e 41; 28,25). O medo de ser espalhada e de se tornar estrangeira pode ser considerado, em última instância, a resistência ao propósito de Javé para a criação, de diversidade e pluralidade, da beleza de que cada um dê fruto segundo a sua espécie, mas todos em aliança com Deus[169].

As pessoas desejam estabelecer homogeneidade, semelhança e reproduzirem suas próprias imagens. A cidade e a torre são tentativas de uma unidade que é protetiva, mas, também, enclausurante. É unificação e não coabitação. Essa forma de unidade resiste à diversidade da criação e à proposta da multiplicidade. Diferentes famílias, terras, línguas, povos e nações são parte da condição humana, da realização e do dom humano da vida. A unidade desejada pela humanidade é resistência à diversidade da criação e da graça. Se a dispersão é julgamento, é, por isso mesmo, ato salvífico.

Juan Luis Segundo sugere que a vontade de Deus para a humanidade pode ser entendida a partir de outra forma de unidade, dinâmica e movida pelo amor, a partir da fórmula dogmática da *pericorese* divina na relação trinitária, uma intercompenetração em que as pessoas divinas não se confundem nem se dividem[170].

O desejo humano de construir um mundo habitável livre do mal, que seria o de se espalhar e não ter memória de ter sido estrangeiro, elimina também do mundo a possibilidade da diferença e da liberdade, e, daí, a possibilidade da manifestação divina. A conformidade que elimina o desvio e a diferença só pode acontecer pela violência e opressão, pela

---

168 BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*, p. 104.

169 BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*, p. 99.

170 SEGUNDO, Juan Luis. *Our idea of god*. Nova Iorque: Orbis Books, 1974. p. 65.

supressão. No entanto, será sempre temporária, pois está fadada ao fracasso (Cf. Sl 49,10-20; 127,1-2) [171].

Entre as forças coercitivas em busca da unidade e certificação social da homogeneidade ressalta-se o poder da religião. A torre, em sua emblemática religiosa, de torre-templo participa do projeto humano de oferecer culto em suas próprias condições.

A diversidade, no entanto, pode ser vista como a bênção e o dom de Javé, doados, em um viés soteriológico e antropológico, que tem sua contrapartida, também, como castigo e peso[172]. O império humano proposto no relato exige novo centro e nova linguagem. Aceitar a nova língua da unificação e da padronização, do gozo sem fim, da não individualidade, significaria negar tudo que possuísse sentido na vida daqueles que foram conquistados, "como as histórias, as tradições, o nome das coisas, a música das palavras, os sons do amor" [173].

Ora, a tradução da Bíblia, como se viu anteriormente, é sinal e símbolo da encarnação, que transforma e é transformada, na categoria do Deus padecente, que se esvazia, e na fraqueza, empodera, e na morte gera a vida.

Jacques Derrida em sua análise do texto bíblico, provocativa e polêmica, de Gn 11,1-9 defendem que a intervenção divina de desconstruir tanto a torre quanto a linguagem implica na impossibilidade da sua reconstrução. A multiplicidade é irretornável e por isso a tradução é necessária. A confusão causada pelos eventos em Babel são figuras das confusões que envolvem tanto o ato como o processo de tradução. Derrida aponta que o tradutor opera proporcionando a restauração da comunicação e nesse trabalho está resistindo à ação divina e por isso encontra toda sorte de obstáculos como a multiplicidade de sentidos e de interpretação. A ação subversiva da tradução não consegue operar o retorno à unidade da linguagem e apenas resgata parcelas e rastros da comunicação.

Enfatiza-se na construção de Jacques Derrida a ideia de que Deus efetivamente resiste à imposição de uma única cultura e linguagem, e, por isso, de uma única verdade ou única interpretação. Babel obriga o ser humano a confrontar a multiplicidade de interpretações e a oferecer sempre visões e imagens parciais, celebrando a atividade tradutória. [174]

---

171 BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*, p. 100.

172 BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*, p. 101.

173 MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return do Babel*: global perspectives on the bible, p. 13.

174 LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 2-3.

3.3 A tradução como hospitalidade: pentecostes, edificação da igreja e apocalipse

É também antiga a concepção de que o evento do Pentecostes, At 2,1-10[175], seja entendido como a reconciliação de Gn 11,1-9[176]. O que havia sido dispersado, as línguas em confusão, é reconciliado na proclamação das boas novas com o dom da glossolalia, que seria a tradução plena, sem a consciência do tradutor, tradução que seria a própria enunciação divina via profeta, mais plena que a dos profetas do Antigo Testamento, a comunicação por excelência. Em Pentecostes, a revelação divina, a boa nova de Jesus, a novidade de Deus, a nova Tora, foi proclamada em todas as outras línguas "de todas as nações que há debaixo do céu" [177].

No entanto, questiona-se a tradição do contraponto Babel/Pentecostes e julgamento/redenção. Vê-se no relato de Pentecostes a convocação para a vida do Reino, de diversidade e de escândalo por essa diversidade, de capacitação e aproximação, de reconciliação e do escândalo da reconciliação sem violência ou despersonalização, não pela unificação, mas pela acolhida.

O dom da glossolalia que o Espírito dá como sinal do Reino e do empoderamento, no entanto, precisaria ser mais bem compreendido pelas comunidades cristãs. Na Primeira

---

[175] Quando chegou o dia de Pentecostes, os discípulos estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído como de um vento forte, que encheu toda a casa em que se encontravam. Então apareceram línguas como de fogo que se repartiram e pousaram sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia expressar-se. Residiam em Jerusalém judeus devotos, de todas as nações que há debaixo do céu. Quando ouviram o ruído, reuniu-se a multidão, e todos ficaram confusos, pois cada um ouvia os discípulos falar em sua própria língua. Cheios de espanto e de admiração, diziam: "Esses homens que estão falando não são todos galileus? Como é que nós os escutamos na nossa língua de origem? Nós, que somos partas, medos e elamitas, habitantes da Mesopotâmia, da Judeia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e da parte da Líbia próxima de Cirene, e os romanos aqui residentes, judeus e prosélitos, cretenses e árabes, todos nós os escutamos anunciando as maravilhas de Deus em nossa própria língua!" (CNBB At 2,1-11).

[176] É a concepção que George Steiner defende como redenção parcial da tragédia de Babel. Jacques Derrida, por outro lado, considera que o Pentecostes encerra a punição de Babel aos semitas que em sua arrogância se esqueceram de Deus pois ali o hebraico e o aramaico são definitivamente deixados como línguas exclusivas da revelação de Deus (As Torres de Babel) (STEINER, George. *After babel*: aspects of language and translation, p. 61).

[177] TOKER, Onur K. Prophecy and tongues: St. Paul, intepreting and building the house. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 33-40.

Carta aos Coríntios 14,1-13[178], Paulo parece dizer que profetizar ou pregar o evangelho em línguas "estranhas" quando ninguém na congregação pode entender não é adequado. É preciso haver tradução, alguém deveria interpretar, isto é, traduzir, as profecias e as boas novas, para uma língua e uma linguagem que todos pudessem entender.

A palavra grega traduzida como interpretação é cognata do sentido da palavra "hermenêutica" e que pode ser compreendida como tradução. A palavra grega para profecia, ocorre várias vezes em 1 Co significando o dom da interpretação da vontade de Deus. Os profetas eram estranhos porque eram possuídos pelo Espírito de Deus, mas deveriam ser deixados à vontade[179] pois traduziam a vontade de Deus em linguagem humana. Esse é considerado um dos mais altos dons, pois a profecia edifica a Igreja[180]. O Apóstolo Paulo não reduz o dom de falar em língua estranha ou estrangeira, mas indica que a tradução, como hospitalidade e acolhida, edifica a Igreja. Nessa tradução está implicada a tarefa hermenêutica da tradução e interpretação na qual o próprio Apóstolo está engajado, como o restante do capítulo o demonstra. Assim, o objetivo último dessa tarefa hermenêutica da tradução e interpretação é a edificação da Igreja[181], e que "tudo se faça em vista da edificação!" (CNBB 1 Cor 14,26).

Daí pode-se inferir outra noção que está presente no esforço de tradução da Bíblia: o de também traduzir os que aderem à fé ao ambiente e linguagem dessa fé. A tarefa hermenêutica da tradução e da interpretação é conduzir o que crê a uma nova cultura, uma nova linguagem, a da tradição da fé, oferecendo-lhe uma nova chave hermenêutica para as

---

178 "Empenhai-vos pelo amor e aspirai aos dons do Espírito, principalmente à profecia. Pois aquele que fala em línguas não fala aos homens, mas a Deus; ninguém o entende, pois ele fala, em êxtase espiritual, coisas misteriosas. Mas aquele que profetiza fala aos homens, edificando, exortando, confortando. Aquele que fala em línguas edifica a si mesmo, porém o que profetiza edifica a Igreja. Desejo que vós todos faleis em línguas; desejo ainda mais: que todos profetizeis. O que profetiza é maior do que aquele que fala em línguas, a menos que este também interprete e, assim, edifique a Igreja. Ora, irmãos, suponhamos que eu me apresente entre vós falando em línguas: em que vos serei útil, se eu não vos comunicar nem revelação, nem conhecimento, nem profecia, nem ensinamento? De modo semelhante, se os instrumentos musicais, como a flauta ou a cítara, não produzirem sons distintos, como se reconhecerá a música que está sendo tocada? E se a trombeta produzir um som confuso, quem se preparará para a batalha? Assim também vós: se não usardes uma linguagem clara, como sereis entendidos? Na verdade, estareis falando ao vento. No mundo, existem não sei quantas línguas, e nada existe sem um vocábulo. Se eu ignorar o significado das palavras, serei como um estrangeiro para aquele que fala, e aquele que fala será como um estrangeiro para mim. Assim também vós: já que aspirais aos dons espirituais, procurai possuí-los em abundância para a edificação da Igreja. Por isso, quem fala em línguas ore para poder interpretar" (1 Cor 14,1-13).

179 PADRES apostólicos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1997. v. 1. Didaque 10,7.

180 TOKER, Onur K. Prophecy and tongues: St. Paul, intepreting and building the house. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 33.

181 TOKER, Onur K. Prophecy and tongues: St. Paul, intepreting and building the house. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 34.

relações, ética e toda a vida: a Trindade. "A tradução e a interpretação da Palavra de Deus pode ser vista como um generoso ato de hospitalidade e abertura ao outro" [182].

A coragem dos cristãos gentios de adotaram como sua a tradição, a história e a genealogia judaica[183] pode ser compreendida como um ato de profunda coragem e abertura ao outro. Os gentios se traduzem como judeus, não como reprodução, mas nova forma de ser judeu, o Novo Israel. Esse gesto que se interpreta como de abertura e de hospitalidade, no entanto, produziu reação de hostilidade à alteridade. Na história da Igreja cristã, serão os cristãos que rejeitarão os judeus e na consciência reta de que a Escritura deve ser preservada se fecharam à interpretação e buscam a tradução perfeita, unívoca, definitiva, aprisionada.

O Apóstolo aponta que as línguas estranhas são sinais para os de fora, para os que ainda não crêem. São ícones, indícios de que há diversidade, de que há algo não padronizado, múltiplo na comunidade daqueles do Caminho. A tradução, no entanto, é sinal para os que já crêem. Para os que eram bárbaros ou estrangeiros e agora são da família da fé, da pátria espiritual.

Na compreensão paulina, toda a Bíblia é traduzível e precisa ser traduzida para que a Igreja seja edificada[184]. A Igreja de Jesus não pode ser edificada apenas na experiência pessoal e no sinal externo das línguas. Precisa da hospitalidade da tradução da Bíblia, em que ambos, o que recebe e o recebido são transformados.

O tradutor-profeta paulino não apenas traduz as Escrituras, traduz pessoas. A tradução da Bíblia não é apenas a reprodução de palavras sem sentido, sem contexto ou sem entendimento. Não é a construção de textos herméticos, mágicos, esotéricos e exóticos. A tradução da Bíblia é ato responsável, ético, espiritual de imitar a Trindade em sua hospitalidade e falar a língua do outro, de encontrar-se com a cultura do outro, abrindo-se, como a Trindade encarnada[185].

Nesse aspecto, o tema da glossolalia e o relato de Atos 2 alcançam uma dimensão muito interessante: as testemunhas do poder do Cristo Ressurreto são submetidas a um novo poder e um novo domínio, representando nas línguas que falam, línguas de fogo, línguas

---

182 TOKER, Onur K. Prophecy and tongues: St. Paul, intepreting and building the house. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 35.

183 "Filhos de Abraão".

184 TOKER, Onur K. Prophecy and tongues: St. Paul, intepreting and building the house. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 38.

185 TOKER, Onur K. Prophecy and tongues: St. Paul, intepreting and building the house. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 42.

estranhas, línguas que os irmanam a outros seres humanos (Cf. At 2,4) e retomam o marco de Babel, em que os seres humanos marcados pelo poder humano, da língua comum compartilhada que se torna instrumento de opressão, para uma nova forma de solidariedade, em que todos se tornam estrangeiros, cada um com sua língua. A fraternidade e semelhanças entre os humanos são marcadas pela sua diferença primária, pela estrangeiridade, pela diferença de cada língua. Todos são estrangeiros, assim todos são iguais diante de Deus e diante uns dos outros. Se Babel é o testemunho da igualdade na diversidade, daquilo que a todos faz igual, pois somos todos estrangeiros que aguardam hospitalidade, noutra perspectiva, Pentecostes é o testemunho de que todos são bem vindos em sua diferença. Há um *dynamis* que permite a tradução em suas próprias línguas, as boas novas estão disponíveis em cada forma, em cada individualidade, em cada possibilidade humana. Por isso cada um ouviu as boas novas em sua própria língua. Em Pentecostes, a tradução participa da criação mesmo do Cristianismo, no amor que se expressa em serviço mútuo, incluindo os excluídos, os que nem sequer eram nomeados (os gentios) e da abertura a todos os indivíduos sem o desejo de possuí-los.

Seja em Babel, seja em Pentecostes, não se dissolve a categoria do estrangeiro. À falsa homogeneidade e semelhança de Babel, mascarada pela ideologia do objetivo comum, que é de se fazer um nome e de sair da própria condição humana que rejeita "ser espalhada" se manifesta a missão das testemunhas de Jesus Cristo que são chamadas a se espalhar e a proclamar em todas as línguas, sem de nenhuma delas fazer colônia ou colonizados, as boas novas de salvação, a nova e grande torre que é símbolo da reconciliação de céus e terra. Do Crucificado ao Ressurreto, a nova Babel, porta dos céus, cidade de Deus, que é o sinal vivo da reconciliação, a Igreja, corpo de Cristo.

Na Nova Jerusalém do Apocalipse, na visão escatológico-apocalíptica, há a redenção final. No entanto, ali também não há unificação ou despersonalização. Após as cartas às igrejas, o visionário diz que viu "uma multidão imensa, que ninguém podia contar, gente de todas as nações, tribos, povos e línguas. Estavam de pé diante do trono e do Cordeiro [...] e todos proclamavam com voz forte: A salvação pertence ao nosso Deus, que está sentado no trono, e ao Cordeiro" (CNBB Ap 7,9-10). Após todo o desenrolar dos dramáticos eventos das múltiplas sétimas cenas, em intensidade e angústia cada vez mais intensas, o visionário vê "um novo céu e uma nova terra. Pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe. Vi também a cidade santa, a nova Jerusalém, descendo do céu, de junto de Deus, vestida como noiva enfeitada para o seu esposo. Então, ouvi uma voz forte que saía do trono e dizia: "Esta é a morada de Deus-com-os-homens. Ele vai morar junto deles. Eles serão o seu

povo, e o próprio Deus-com-eles será seu Deus" (CNBB Ap 21,1-3). Na cidade-noiva-corpo-manifestação da Trindade, "Já não haverá maldição [mal dito] alguma. Na cidade estará o trono de Deus e do Cordeiro e seus servos poderão prestar-lhe culto. Verão a sua face e o seu nome estará sobre suas frontes" (CNBB Ap 22,3-4).

Muito interessante que na Cidade de Deus, há muitas línguas e há diversidade. Não há desumanização. Mas há um novo nome e uma possibilidade de encontro possível, pois "verão a sua face". Não é mais preciso proclamar o Reino, pois se tornaram o Reino. A Igreja foi edificada. A hospitalidade plena, o lar possível.

4 Considerações finais

Considera-se que o princípio da hospitalidade, que engloba o acolhimento e a transformação, é fundamental para se compreender o aspecto teológico da tradução e em específico da tradução da Bíblia.

Retornando ao testemunho das próprias Escrituras, especialmente do livro de Gênesis, não há qualquer encontro que não seja transformador, toda hospitalidade é momento de testemunho, de doação e transformação: na recusa à diferença no Éden, que é recusa à condição humana, que é transformada na iniciativa da Palavra que chama no Jardim; a hospitalidade de Abraão aos Anjos, condição que transforma os estéreis em pais da esperança; a hospitalidade de Ló que lhe garante a salvação; a hospitalidade de Faraó a José que garantirá a manutenção da vida para muitos, especialmente para a família de Jacó: a recepção do estrangeiro demanda a atitude humana e divina da hospitalidade.

Por outro lado, o lugar da hospitalidade não é lugar de fruição sem limite. É espaço de conflito, que delimita, responsabiliza. É momento de escolha. Quando Ló recebe os anjos, estabelece conflito. Em Babel, não há hospitalidade para receber o Senhor que vem ver o trabalho das pessoas em Sinear. Não é uma casa para recebê-lo, mas para expulsá-lo e evitar toda a diferença, pois não queriam a assimetria de serem nomeados, mas queriam fazer a si mesmos um nome. No Éden, o desejo humano de eliminar a assimetria e ter o mesmo poder, o mesmo nome, ser igual, leva à compreensão da condição humana: estrangeiro, exilado.

A hospitalidade ao estrangeiro, a compreensão da diferença, tece o entrelugar ou o terceiro espaço, "condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os

símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, rehistoricizados e lidos de outro modo"[186]. Assim na tradução de TgN, a árvore da vida não está mais interditada, mas é a Torá (Cf. TgN Gn 3,22) e na interpretação cristã do NT, é o próprio Crucificado (Cf. CNBB Ap 22,2).

Outro exemplo dessas premissas hermenêuticas atuantes nas traduções targúmicas e suas expansões pode ser visto no *Targum PseudoJonatan de Gênesi*s (TgPsJn Gn). Abraão é proveniente de Ur dos Caldeus (CNBB Gn 11,31). Ur significa luz ou fogo. Em ARA Dn 3,26, os caldeus lançaram os judeus na fornalha ardente. No TgPsJn. Gn 11,28, Abraão foi liberto do "fogo" dos caldeus. O hagadá justifica porque Deus escolheu Abraão, pois ele teria se recusado a construir a Torre de Babel e rejeitou os ídolos de seu pai[187].

Do mesmo modo que a identidade humana não pode ser vista como algo dado, acabado e sólido, mas como processo e movimento[188], em modos e tons de ser, a tradução também não é definitiva ou possível, mas é identificação e hospitalidade contínuas, que transformam o estrangeiro e o anfitrião, o de fora e o dentro.

Como a hospitalidade, a tradução é tarefa e renúncia. É alimentar e cuidar, e oferecer a si mesmo em lugar de, é salvação e esquecimento. É perda e possibilidade. A grande tentação do tradutor é sair desse lugar. Segundo Susan Lages, "as visões tradicionais do tradutor e da tradução tendem a oscilar da impotência mais resignada a um ideal de onipotência sobre-humana"[189].

Friedrich Schleiermacher identifica que a língua "com seu sistema de intuições e matizações das disposições mentais" não é racional[190], ou melhor, é supra ou extrarracional e "surge pelo discurso e apenas existe com ele"[191]. E cada ser humano está "sob o poder" da língua que fala. A linguagem, a língua, sua expressão e encarnação é "a força viva do

---

186 BHABHA, Homi. *O lugar da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001. p. 22.

187 EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature. Houston: Hendrick Publishers, 2005. p. 20.

188 HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*, p. 39.

189 LAGES, Susan Kampff. *Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSC, 2007. p. 65-66.

190 Dos conceitos de Schleiermacher que orientam suas reflexões ressaltam-se: 1) a irracionalidade da língua (a arbitrariedade do sentido e da construção discursiva em sua dependência dos estados mentais e emocionais do sujeito, tanto o falante como do ouvinte); 2) da diferenciação entre interpretação, oral e pragmática, própria para as atividades comerciais por sua fluidez e temporalidade e a tradução, que é escrita, que sobrevive e persevera; 3) a premissa de que a língua, para além de sistema, é um ente histórico; 4) a função, ou skopos, da tradução e do tradutor como agente que opta por aproximar ou distanciar o autor do texto que se traduz do leitor no texto traduzido.

191 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 4.

indivíduo que produz novas formas na matéria maleável da língua". A linguagem e a capacidade de manifestação do humano nessa substância, nessa forma e condição chamada língua é um testemunho. Compreende-se o discurso como ação de um sujeito, um testemunho, exclusivamente "onde e como o poder da língua o capturou, onde o efeito desse poder enrodilhou os raios do pensamento, onde e como a errante fantasia ficou presa em suas formas"[192].

Buscou-se demonstrar que o paradigma da Encarnação é o substrato possível em que ocorre e se comprende a tradução. Como se viu, não se pode falar do humano e de sua ação no mundo sem se referir ao Filho. A tradução, como toda a vida humana, exige compreensão trinitária, soteriológica e cristológica

Organizou-se, de forma teológica, os movimentos hermenêuticos da tradução a partir da categoria da *mimesis* de Paul Ricoeur:

O primeiro momento da *mimesis* (pré-figuração) permite a figuração, capaz de articular simbolicamente o tempo, a primeira categoria é a do *kairos*, um tempo de salvação.

O segundo momento da *mimesis* é a figuração, que é a tradução e a interpretação, é o momento kenótico. Para que a intriga se estabeleça é preciso responsabilizar-se, comprometer-se, daí a compreensão de *kenosis*.

O terceiro momento, o da re-figuração, é quando se tem o seguimento do texto, daí a categoria de *typos*, o modelo a ser seguido, o *pesher* aplicado a si mesmo ou a responsabilidade pessoal e comunitária concretizada.

Antes de se dedicar ao estudo das testemunhas da tradução que serão analisadas, o TgN Gn e a NTLH Gn, é importante que se compreendam os protocolos distintos que definem os dois projetos tradutórios. Os dois próximos capítulos se dedicam a contextualizar e indicar as condições da produção e recepção dos *targumim* e das traduções populares.

---

192 SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*, p. 6.

CAPÍTULO 2: OS *TARGUMIM*

A perspectiva da tradução como mediação e acolhimento, nas categorias da *kenosis*, *dos kairoi* e da hospitalidade desenvolvidas no Capítulo 1, remete a iniciativas tradutórias antigas, ligadas ao ambiente traditivo e litúrgico do Judaísmo rabínico: o método e a literatura targúmica. O termo *targum* parece ter sido ligado intrinsecamente à paráfrase, à explicação livre e ampliada, em interpretação que fixa seu método e sentido nas mesmas bases do comentário midráxico[1]. É considerado um dos mais importantes fenômenos exegéticos e hermenêuticos do Judaísmo antigo[2], tendo exercido influência significativa na construção da herança traditiva dos primeiros cristãos e na exegese matricial do Novo Testamento[3].

---

1 Um breve *status quaestionis* a respeito dos estudos sobre os *targumim* pode ser encontrado no artigo de Luis Díez Merino (DÍEZ MERINO, Luiz. Los estúdios targúmicos en la actualidad. *Estudios Biblicos*, Madrid, v. 62, p. 347-390, 2004) e nos relatos de Martin McNamara nas seguintes obras: McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1966. p. 7-32; McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*. São Paulo: Loyola, 1981. p. 59-81; McNAMARA, Martin. Targumic studies. *Catholic Biblical Quartely*, n. 1, v. 28, p. 1-19, jan. 1996. Remete-se o leitor para os levantamentos bibliográficos de Peter Nichols (1967) e Bernard Grossfeld (1972); as pesquisas de Roger Le Déaut, Paul Kahle, Martin McNamara, Bernard Grossfeld e A. Díez Macho, Pedro Barrado Fernández, entre outros.

2 CROATTO, Jose Severino. A função hermenêutica do targum. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 40, p. 99-117, 2001. p. 111.

3 A influência dos *targumim* sobre os escritos do Novo Testamento é matéria ainda polemizada entre os estudiosos do targumismo. Nos *targumim* do Pentateuco podem ser identificados alguns fenômenos que parecem explicar a origem dos evangelhos sinópticos: uma fonte escrita comum, uma tradição oral, a atividade da *bet midrash*, da sinagoga, das escolas, do influxo dos próprios targumistas e do influxo de uns textos sobre os outros (Cf. PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. *Tradiciones mesiánicas en el targum palestiniense*: estudios exegéticos. Valência: Institución San Jerônimo, 1981. p. 15). Credita-se, normalmente, a ligação entre os judeus e o aramaico como resultante das relações assimétricas com o Império Persa e com certa decadência e falência do hebraico. A visão dos *targumim*, nesse caso, é aquela delineada nos textos rabínicos posteriores de que "durante os cultos na sinagoga, os textos bíblicos associados com a liturgia de determinadas celebrações eram lidos em voz alta em hebraico e traduzidos simultaneamente em aramaico (vernáculo) para atender às necessidades da comunidade" e que "os *targumim* são relativamente pouco importantes na perspectiva da história textual [dos textos bíblicos e dos textos rabínicos], apesar de não poder ser subestimado seu significado para o conhecimento da interpretação tardia da Bíblia Hebraica" (VRIEZEN, Theodoor Christiaan; VAN DER WOUDE, A. S. (Ed.). *Ancient israelite and early jewish literature*, p. 91-96).

Os *targumim*[4] também desempenharam, no Judaísmo posterior, conforme o testemunho de textos rabínicos, a função permanente na liturgia prescrita para a Sinagoga de traduzir fielmente para o vernáculo o texto sagrado escrito que era utilizado na leitura pública.[5] Porém, mesmo tardiamente o labor targúmico se mostra diferenciado da exegese dos rabis como Rashi ou Maimônides ou dos discursos dos acadêmicos hagadistas[6] que faziam parte regular do serviço público. Era a tradução dos leigos *meturgemanim*.[7]

Em grande parte da literatura introdutória ao targumismo, os *targumim* são apresentados como material que foi produzido em um longo processo traditivo por muitas gerações no espaço litúrgico e homilético das sinagogas, veiculados por meio do gênero tradução, com tendência parafrástica, para interpretação e pregação da Bíblia Hebraica[8]. A definição padrão de *targum*[9] é que são "paráfrases orais e expansões do texto hebraico em aramaico para atender as necessidades daqueles que freqüentavam a sinagoga, mas que não

---

4 *Targum* é uma transliteração do termo hebraico, cujo plural seria lido como *targumim*. Alguns autores usam o plural como targuns, outros como *targum*s. Nesta investigação quando se utilizar o plural de *targum*, esse será grafado como *targumim*.

5 HEINEMANN, J. Early halakhah in the palestinian *targumim*. In: JACKSON, B. S. (Ed.). *Studies in jewish legal history*, 118.

6 Faz-se com frequência referência dos tipos de midraxes, resultado de esforço interpretativo judaico-rabínico: um vinculado à questão normativa e legal, os halacás e outro não normativo, os hagadás . Os halacás são midraxes derivados da tradição interpretativa jurídica da Lei, Oral e Escrita. Os hagadás são midraxes de temática narrativa, com histórias exemplares, moralizantes, didáticas e respondem como interpretação não-jurídica da tradição oral e escrita da religião e história judaicas (McNAMARA, Martin. *Il targum e il nuovo testamento*. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e Il loro apporto per uma migliore comprensione del nuovo testamento. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1978. p. 15).

7 HEINEMANN, J. Early halakhah in the palestinian *targumim*. In: JACKSON, B. S. (Ed.). *Studies in jewish legal history*, p. 118. Os targumistas ou *meturgemanim* (no singular *meturgeman*) não possuíam autoridade acadêmica. Não eram, provavelmente, os mais destacados estudiosos da halaká. Porém, por outro lado, não eram totalmente leigos ou ignorantes das tradições, Pelo contrário, eram ouvintes atentos da tradição e especialistas nelas. Certamente não era qualquer um que poderia ocupar o lugar do meturgeman na Sinagoga. Parece mesmo que os targumistas foram profissionais remunerados. Porém, prevalece o fato de que não eram oficiais religiosos da sinagoga, eram leigos (HEINEMANN, J. Early halakhah in the palestinian *targumim*. In: JACKSON, B. S. (Ed.). *Studies in jewish legal history*, p. 117). Segundo Alejandro Díez Macho existe mesmo certa oposição entre os *targumim* e a literatura midráxica, os chamados *midrashim*, composto por tratados como a Mekilta, Sifra, Sifre, Rabbot, Pesiqta, Tanhuma e outros (DÍEZ MACHO, Alejandro. *El targum*. Introduccion a las traducciones aramaicas de la bíblia. Madri: Textos Y Estudios Cardenal Sisneros, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1979. p. 13).

8 EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature, p. 185.

9 *Turgeman* e *Tirgen* são verbos que têm raiz no acádico *targumanu* ou *turgumanu* (verbo *ragamu* que significa chamar). Em Ed 4,7, o particípio passivo de *tirgen* dá *meturgam*, algo como traduzida ou composta. Nas fontes rabínicas, a pessoa que traduzia as Escrituras em aramaico é denominada *targeman*, *turgeman* ou *meturgeman* (McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 40) As palavras espanholas *trujumán*, *trujemám*, *truchemán* ou *dragomán* vêm de *turgemán*. A forma nominal em hebraico pode ser entendida como tradução. O acádico *targumânu* pode ter origem hitita (BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. *Targum* y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 417. Segundo McNamara, os lexicógrafos derivam do acadiano *targum*anu como um intérprete, da raiz *raganu*, chamar (McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 38-39).

mais entendiam o hebraico. Essas paráfrases orais teriam sido registradas em textos escritos posteriormente"[10].

Nas páginas que se seguem, é apresentado de forma breve o resultado da pesquisa bibliográfica na literatura especializada no targumismo. Primeiramente, faz-se a apresentação dos testemunhos das traduções targúmicas hoje disponíveis com brevíssima descrição. Em seguida, cotejam-se os *targumim* com outras traduções e tradições rabínicas, para que se consiga localizar o labor teológico e tradutório do *targum* em seu próprio contexto de produção e distribuição. Discute-se brevemente o material linguístico dos *targumim* no item "Língua de Chegada" e o papel do tradutor, exigências e labor teológico e tradutório.

Uma discussão que se buscou desenvolver de forma uma pouco mais aprofundada foi a função e ambiente de recepção dos *targumim*, em que se buscou compreender o espaço do complexo sinagogal. Considerou-se importante também relatar os resultados da pesquisa bibliográfica acerca do desenvolvimento, transmissão e datação dos *targumim*, assim como das características gerais da estratégia de tradução targúmica.

Neste capítulo buscou com zelo não se tornar uma coletânea enciclopédica ou uma genérica introdução ao targumismo. A seleção e o tratamento dos temas tiveram o objetivo de construir para a pesquisa um mundo possível de ser habitado e a partir do qual se possa compreender em sua especificidade e diferença o *targum*, seus agentes da patronagem e sua recepção sempre a partir da perspectiva teológica.

1 Classificação dos *targumim*

Os *targumim* podem ser classificados em função de seu **relacionamento com a tradição rabínica** em dois grupos: os *targumim* tradicionais ou rabínicos (que incluiriam os *targumim* ao Pentateuco, aos Profetas e aos Hagiógrafos) e os *targumim* encontrados entre os manuscritos de Qumran, como TgJó e TgQLv, que pertenceriam a uma tradição de tradução diferente do primeiro grupo, caracteristicamente não rabínica:

> A tradição rabínica e targúmica difere dos textos de Qumran e dos Pseudoepígrafos do Antigo Testamento porque, para estes últimos, é em geral possível estabelecer

[10] EWERT, David. *A general introduction to the bible*: from ancient tablets to modern translations. Grand Rapids: Zondervan, 1990. p. 270.

> uma data precisa de composição e a maior parte delas presumivelmente pode ser situada antes de 100 a.C. A tradição rabínica e targúmica, pelo contrário, foi antes de tudo oral e assim foi transmitida antes de ser posta por escrito. A mais antiga das obras redigidas por escrito foi a Mishná, por volta do final do século II a.C.[11].

Essa classificação parece se apoiar nas mitológicas apologéticas que retroagem a criação do *targum* à Aliança de Israel com Javé no Sinai, segundo a qual o *targum* da Torá teria sido dado a Moisés no Monte Sinai.[12] Outra tradição semelhante, remete aos profetas Ageu, Zacarias e Malaquias o *targum* aos livros proféticos, como se vê no Talmude Babilônico (*Bavli*), o qual registra que "o *targum* dos Profetas foi redigido por Jonatas ben Uzziel que o recebeu de Ageu, Zacarias e Malaquias [..]. Ele também desejava revelar o *Targum* dos Hagiógrafos, mas uma voz celeste veio e o preveniu (disso)"[13].

1.1 Gênero e outros aspectos literários dos targumim

Quanto à forma literária da tradução, os *targumim* podem ser de dois tipos: tipo A, que é caracterizado por apresentar uma tradução-base literal seguida por adições explicativas. Nesse tipo, a inserção das adições explicativas é feita de tal modo que essas podem ser retiradas sem que sua saída inviabilize a tradução. Exemplo: TgN Gn 28,1-5[14]. O tipo B de *targumim* é caracterizado por apresentar a tradução literal e os elementos adicionais de tal maneira entretecidos que não é possível retirar o elemento adicional sem sacrificar o texto da tradução. Esse tipo de *targum* é denominado reescritura ou reescrita[15].

---

11 McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*, p. 59-60.

12 SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature. Assen: Royal Van Gorcum, 2007. p. 250.

13 SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature, p. 250.

14 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, 1983. International Organization for the Study of the Old Testament. Brill Archive, 1985. p. 17.

15 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 20.

Não seria temerário afirmar que, considerando-se a origem dos *targumim* na piedade popular, que a *lectio divina*, com leitura, meditação e aplicação está na origem das tradições targúmicas e que um dos fatores operativos na formação dessas tradições é a atitude em relação às Escrituras como Revelação[16].

Registre-se que os *targumim* ocupam espaço próprio no complexo da literatura rabínica. Não podem ser simplificados como versões menores dos textos talmúdicos ou dos sofisticados tratados midráxicos da casa de estudo[17]. Os *targumim* estão relacionados com a prática da piedade e por isso vinculados à casa da oração. Em sentido estrito, representa a religião popular e se remete aos temas e interesses da pregação popular e do cuidado pastoral[18].

A abordagem literária de um texto, ou seja, o texto enquanto texto, seja um "original" seja uma "tradução", exige que três elementos sejam avaliados: o seu ambiente e contexto de produção; sua função e seu gênero. Para compreender os *targumim*, os testemunhos disponíveis são os próprios textos targúmicos que chegaram ao conhecimento atual e os paralelos encontrados, referências de toda ordem, na literatura rabínica[19]. No caso específico dos *targumim*, o gênero pode ser identificado como tradução. Pela sua relação com os textos hebraicos, o *targum* é tradução, pois busca reverberar um TC, que é o limite e a direção do tradutor, pois o *meturgeman*, segue o TC segundo sua ordem formal e de conteúdo, mantendo suas prioridades[20].

Pode-se complementar a definição do gênero targúmico especificando-o como tradução parafrástica, porém tal classificação poderia ser um equívoco na compreensão do *targum* como TC parafrástico, pois na maior parte dos *targumim* 80 a 90% do TC pode ser considerado uma tradução hiperliteral.

---

16 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period. Grand Rapids: Eerdemans Publishing, 2003. v. 1, p. 183.

17 Bet ha-midrash; bet ha-keneset

18 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 27-28. McNamara reforça o aspecto de teologia popular e aderência à prática da piedade dos *targumim* quando defende que as expansões midráxicas do tipo agádicas espelham a "compreensão corrente da comunidade" (McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 171).

19 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 14-28.

20 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 328-329.

Como já mencionado, os textos paralelos da literatura rabínica fornecem evidências e testemunhos quanto ao uso do *targumim*. A esse respeito, indicam que os *targumim* eram utilizados para a devoção particular, a instrução comunitária na escola e a proclamação e celebração litúrgica na sinagoga[21].

Essas traduções aramaicas podem ser alistadas junto à literatura rabínica, ou seja, o "corpo da literatura contida em textos haláquicos como a *Mishná*, a *Tosefta*, o *Talmude Babilônico* e o *Talmude Palestino*, e os midraxes"[22]. Apesar de suas peculiaridades, os *targumim* se assemelham à literatura rabínica por terem sido também transmitidos pelos círculos da tradição rabínica, e assim, conterem doutrinas rabínicas, "como, por exemplo, a importância atribuída à Lei e a menção da ressurreição dos mortos"[23], exegese bíblica na forma da tradição rabínica e hagadás. McNamara defende a possibilidade de que a origem dos *targumim* esteja em círculos não rabínicos ou menos influenciados por princípios rabínicos do que aqueles que produziram esses textos[24]. Talvez o gênero que mais se aproxime da função dos *targumim* seja o das orações diárias[25], pelo aspecto litúrgico e de espelhamento da piedade popular.

No entanto, neste trabalho assume-se que os *targumim*, na forma dos documentos hoje disponíveis, possuem material tardio, com inserções e "contaminações" posteriores, apesar de veicularem material traditivo antigo. Esses documentos testemunham de um processo hermenêutico e tradutório que pode contribuir com a pesquisa bíblica e, principalmente, com a pesquisa em torno da tradução da bíblia.

Além da avaliação dos *targumim* pela forma como tratam as inserções e aumentos tradutórios, interessa a esta pesquisa agrupar os *targumim* **conforme o conjunto de textos de partida**, que também abrange o tema dos *targumim*, como se vê a seguir.

---

21 Um estudo interessante de A. Van Der Heide, The Yemenite tradition of the *targum* of Lamentations (Leiden, 1981) p.23-36, citado por ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 21, demonstra que o *targum* permaneceu exclusivamente litúrgico no Yemem até os tempos modernos.

22 McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*, p. 59.

23 McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*, p. 59.

24 McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*, p. 59.

25 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 17.

1.2 Targumim do pentateuco

Os testemunhos dos *targumim* do Pentateuco ou Torá disponíveis para estudo são: *Targum* Neofiti I (TgN); *Targum* Fragmentário (TgFrag); *Targumim* da Genizá do Cairo (TgGenizá); *Targum* Onqelos (TgO); *Targum* Pseudo Jonathan (TgPsJn); *Targumim* dos Fragmentos de Qumran (TgQ).

Esses testemunhos, por sua vez, se agrupam em duas tradições predominantes: a **tradição babilônica** (representada pelo TgO) e a **tradição palestinense** (representada pelos TgN, TgFrag, TgGenizá, TgPsJn, TgQ e TgQLv). Alguns autores se referem à tradição palestinense como *targum* palestino ou palestinense (TgPt)[26]. A expressão *Targum* Palestinense não se refere a um testemunho específico, mas a um conjunto de tradições exegéticas e tradutórias partilhadas por uma família de *targumim*. Neste trabalho assume-se que apesar da revisão babilônica de TgO, todos os *targumim* ao Pentateuco têm origem palestinense.

Em relação às práticas tradutórias, tradições teológicas e à língua de chegada utilizada, os *targumim* do Pentateuco podem ser classificados em dois grupos: 1) *Targumim* TgO e TgPsJn que são traduções conhecidas em Babilônia, citadas no Talmude Babilônico (*Bavli*) e veiculadas em aramaico médio; 2) TgFrag, TgN e TgGenizá veiculados em aramaico de várias etapas, com desenvolvimento na região da Palestina[27].

A descoberta dos *targumim* de Qumran ensejou a oportunidade de se renovarem os estudos targúmicos de forma geral por causa de sua antiguidade, peculiaridades teológicas e traditivas, e porque permitiram colocar em perspectiva as traduções que se seguiram como TgO e TgPsJn, principalmente[28].

---

[26] As recensões do TP se apresentam de diversas formas: a recensão completa dita Pseudo-Jonathan ou *Targum* Yerushalmi I; a recensão completa de Neofiti I; uma recensão incompleta, denominada *Targum* Fragmentário ou *Targum* Yerushalmi II. São 850 versos, provenientes de variantes marginais colacionadas de manuscritos que O. Elle imprimiu na primeira edição da *Bíblia Rabbinica* de Bomberg (Venise, 1517), a partir do Código 1 de Stadtbibliothek de Nuremberg, de 1291. (p. 24-25).

A Bíblia Hebraica se identifica com o cânon curto ou cânon do Antigo Testamento protestante, ou seja, o cânon do Antigo Testamento sem os deuterocanônicos. A Bíblia Hebraica é identificada também pelo acróstico *Tanak* ou *Tanach* (acróstico de *Torá*, *Nebiim* e *Ketuvim*) ou pela referência ao texto em hebraico vocalizado, o texto massorético, denominado TM.

[27] SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature, p. 602.

[28] LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1978. p. 17, nota 1.

A seguir, apresenta-se breve descrição de cada tipo de testemunho dos *targumim* do Pentateuco:

1 - ***Targum* Neofiti I** - premassorético e pré-cristão[29], o material contempla todo o Pentateuco (**TgN**) e é considerado uma recensão da tradição targúmica palestinense. Para a pesquisa, o TgN funcionará como *corpus* para compreensão da relação entre os *targumim* e as traduções populares. A caracterização detalhada de TgN será apresentada em capítulo à parte.

2 - ***Targum* Fragmentário** - é uma recensão incompleta, denominada também *Targum* de Jerusalém II, representada por 863[30] versos textos, a maior parte proveniente das variantes marginais colacionadas dos manuscritos de outros *targumim*. Os manuscritos conhecidos e que compõem o *Targum* Fragmentário são:

- o manuscrito Hebr.110 da Biblioteca Nacional de Paris, fólios 1-16, não vocalizado escrito em escrita cursiva espanhola do século XV;
- o manuscrito Ebr. 400, fólios de 198 a 227, parte final do extenso manuscrito da Biblioteca do Vaticano (439-440), que contém todo o Pentateuco com TgO, os Cinco Rolos das Festas, Jó, as Haftarot e Jeremias, e está registrado em escrita quadrática do século XIII e vocalizada com o sistema tiberiano completo;
- Códice I da Biblioteca Nacional de Nuremberg (códice Nur de 1291, 2.2o) fólios de 119 a 147, que é apresentado em três colunas, datado do século XIII, registrado em escrita quadrática com vocalização do sistema tiberiano. A *Biblia Rabbinica* de 1517 utilizou o material desse manuscrito e algumas glosas de TgN em sua *editio princeps*;
- e parte do Códice I da Biblioteca Universitária de Leipsig. Há outros dois manuscritos, um da coleção de Günzburg de Moscou que é uma cópia do manuscrito de Nuremberg e o manuscrito 264 da Biblioteca Sassoon de Londres. Inclui também fragmentos de Dt 1-5, provenientes da Genizá do Cairo, publicados por M. Gaster em 1900 (**TgFrag**). M. Klein propõe distinguir três grupos entre essas recensões: 1) o manuscrito 110 de Paris; 2) o manuscrito Nur, o 440 e o de Leipsig (L); 3) o do manuscrito de Gaster[31].

---

29 Essa classificação é uma síntese das classificações de McNamara, Díez Macho e Le Déaut. Segundo John Bowker, a dependência (possível) do *Targum* Palestino pode ser representada pela forma do Neofiti I. (BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture. Cambridge: University Printing House, 1969. p. 17).

30 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameas de la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, Madrid, n. VII, p. 63-73, 2002. p. 66.

31 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 24.

Os fragmentos targúmicos de Qumran são traduções muito literais, como os do Levítico (4QtgLev = 4Q156) e os de Jó (4 e 11 QtgJob = 4 Q157 e 11Q10)[32].

3 - **Fragmentos de *Targum* encontrados na Genizá** de uma antiga sinagoga da cidade do **Cairo** (**TgGenizá**), publicados em grande parte por Paul Kahle, em 1930. São considerados recensões dos *targumim* palestinos como TgPal; TgPsJn e TgFrag[33].

Este grupo é constituído por sete manuscritos, sendo os dois últimos composições litúrgicas especiais[34]:

Manuscrito	Texto TM traduzido	Datação aproximada
A	Ex 21,1-22,27	Século VII-VIII
E	Gn 6,18-7,25; 9,5-23; 28,17-31,35; 38,16-39,10; 41,6-26; 43,23-44,5	Século VIII
B	Gn 4,4-16	Século IX
C	Gn 31,38-54; 32,13-30; 34,9-25; 35,7-15	Século IX
D	Gn 7,17-8,9; 37,20-34; 38,16-26; 43,7-18; 43,20-44,23; 48,11-20; Ex 5,20-6,10; 7,10-22; 9,21-33; Dt 5,22-29; 26,18-27,11; 28,15-18.27-29.	Século IX
G	Composições poéticas a respeito de Ex 15 e 20	Século X-XI

Quadro 1 - Manuscritos dos *Targumim* da Genizá do Cairo

Fonte: Adaptado de LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 25.

4 - ***Targum* Onquelos**, a versão oficial e canônica rabínica da tradição targúmica, que contempla todo o Pentateuco (**TgO**), também chamado de *Targum* Babilônico (*Bavli*). É citado no *Bavli* como "nosso *targum*". Caracteriza-se pela tradução literal, uniforme e controlada pelos amoraítas babilônicos, contando mesmo com uma *Massorá*. Tem afinidades com o aramaico de Qumran e o samaritano[35]. Conhece-se um manuscrito completo, o Add. 27031 do Museu Britânico. Apesar do desenvolvimento na diáspora babilônica, em geral se

---

32 Interessante os textos targúmicos de Qumran quando se pensa que entre os piedosos radicais não seria problema o conhecimento da língua hebraica, o que tornaria sem função a tradução. Pode-se pensar em um uso não litúrgico, mais didático para os iniciados (BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. *Targum* y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 423).

33 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameas de la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 66.

34 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 25.

35 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 21.

reconhece sua origem palestina[36].

TgO apresenta um aramaico mais literário, próprio da tradição babilônica mais antiga, com marcas diacríticas supralineares, opostas às do sistema tiberiano, sublineares. O hebraico é do tipo palestino premassorético (pretiberiano ou pontuação palestina). TgO recebeu em Babilônia pontuação primitiva (supralinear), primeiro defectiva e simples, depois mais completa e complexa. Apresenta *massorá* babilônica própria e a partir do século X, *massorá* tiberiense. A *massorá* targúmica tiberiense se escreve nas margens e pode ser *parva* ou *magna*. A *massorá* babilônica aparece à parte do texto, em manuscrito separado[37]. Ressalte-se que TgO não é citado na *Mishná*.

Possui pouquíssima interpretação, considerado o menos parafrástico dos *targumim*, exceto por mudanças para evitar antropomorfismos, com praticamente nenhuma interpretação hagádica extensiva da tradição targúmica palestina. A hagadá é algumas vezes tão comprimida que só se registra uma única palavra. Por outro lado, possui vasto material interpretativo haláquico[38]. Não é obra de um único autor e contém material de fontes e épocas distintas[39]. A maior parte dos pesquisadores fixa a redação final do

---

36 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 20. No entanto, Juan José Alarcón Sainz registra que alguns pesquisadores como Geiger, Frankel, Kahle e Rosenthal defendem origem babilônica para o TgO. Geiger, no entanto, apresenta o contraste entre TgO e o Talmude Babilônico. O primeiro traz um aramaico vulgar e o segundo a língua acadêmica da Gemará. Já, T. Nöldeke postula origem palestina para o TgO. Dalman, Epstein e Rosenthal chegam ao consenso de que TgO é obra de judeus na Babilônia, apesar de ter antecedentes palestinos. Kutscher e Greenfield afirmam que teria existido um proto-TgO composto na Palestina em uma forma de aramaico literário padrão que foi revisitado na Babilônia. Goshen-Gottstein afirma a existência de um proto-TgO palestino anterior a 135 d.C., que teria dado lugar ao TgO babilônico do século III-IV d.C (Cf. SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 64).

37 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 66.

38 A literalidade da tradução de Onqelos parece indicar certa tentativa deliberada de produzir uma tradução aramaica. Segundo John Bowker, talvez faça parte do esforço geral do Judaísmo no século II d.C. para produzir traduções autoritativas como reação às interpretações cristãs das Escrituras baseadas na *Septuaginta*. Pode-se mesmo remeter Onqelos à Áquila, a tradução grega literal do século II. Áquila produziu uma versão grega literal do Antigo Testamento no século II. De acordo com J. Meg. I, 11, J. Qid 1, I, Áquila foi um prosélito que se tornou discípulo de R. Eliezer e R. Joshua (B. Meg. 3ª; Cf. BQid 59ª foi R. Aqiba). No Talmude Palestino seu nome é transliterado ‘Aqilas, Aqilas, Qilas e ‘Aqi’alas. No Talmude Babilônica se torna Onqelos. A. E. Silverstone escreveu um artigo relacionando Áquila e Onqelos e G. J. Kuiper, “Relationship between Ps.Jon. and Targ.Onq.” e Sperber trata o assunto em seu *The Bible in Aramaic*. (Cf. BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 25).

39 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameas de la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 64.

TgO no século III a.C[40].

5 - ***Targum* Pseudo Jonathan**[41], que contempla o *targum* de todo o Pentateuco[42] (**TgPsJn**). É o *targumim* mais parafrástico do qual se conhece um testemunho: um manuscrito que está no Museu Britânico sob o nome BL Additional. 27031, datado no século XVI, com 261 fólios, provavelmente produzido na Itália[43]. O TgPsJn é considerado uma recensão da tradição targúmica palestinense, mas segue tradição própria por suas singularidades. É denominado também como *Targum* de Jerusalém ou Palestinense (assim como TgJn aos Profetas). É posterior a TgO e influenciado por esse. Contém abundante informação sobre os ensinamentos religiosos do Judaísmo no período talmúdico. Sua redação final pode ser fixada depois do século VII[44]. O TgPsJn veicula tradições censuradas ou modificadas pela literatura rabínica posterior.

6 - **Rolos targúmicos encontrados em Qumran**, 4Q364-67 e o 4Q158, que são releituras do Pentateuco, em cuja tradução pode-se perceber certa tendência ideológica e teológica hasmoneia tardia ou herodiana recente (**TgQ**) e fragmentos de um *targum* a Levítico

---

40 A comprovação é dada pela massorá do TgO que data da primeira metade do século III, em que se observam divergências de expressões e tradições próprias da disputa entre as academias de Sura e de Nehardea. Como esta última foi destruída em 259 a.C., calcula-se a data de TgO na mesma época. No entanto, deve-se lembrar que o nome Nehardea também se aplicou à escola posterior de Pumbedita, na Idade Média (SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 65). Por outro lado, Le Déaut identifica que uma vez que há afinidades com o aramaico de Qumran, o samaritano e as paráfrases das recensões palestinas, permite-se concluir a respeito de uma redação anterior à Segunda Revolta Judaica de 132-135 (LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 21).

41 O nome Pseudo Jonatas se deve à confusão com o *Targum* dos Profetas. Assim como Onquelos foi atribuído à Áquila, o *targum* dos profetas foi atribuído ao responsável por outra versão grega, Teodocião. Em hebraico, seu nome corresponde a Jonatas. Jonatas foi identificado como Jonatas ben Uzziel, discípulo de Hillel (B.Meg.3a). Era conhecido como *Targum* Palestino ou de Jerusalém abreviado como *Targum* J. foi confundido com a abreviação do *Targum* Jonatas. Adicionou-se "pseudo" pelo reconhecimento do engano (BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 27).

42 Em TgPsJn há evidências de inserções tardias como em TgPsJn Gn 15,14, em que os nomes das viúvas de Ismael são substituídos pelos nomes das viúvas de Maomé; em TgPsJn Nm 24,24, o nome da cidade é Constantinopla; em TgPsJn Ex 26,9, as seis ordens da *Mishná*. Representa bem a tradição rabínica (Cf. BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 27; McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 5).

43 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis. Translated, with apparatus and notes by Martin McNamara. A Michael Glazier Book. Collegeville: The Liturgical Press, 1992. p. 4.

44 Tal se confirma pelo uso dos nomes de Fátima e Adisha, filha e mulher de Maomé em TgPsJn Gn 21,21: "e ele habitou o deserto de Pará, e tomou por mulher, Adisha, mas abandonou-a. E sua mãe tomou para ele, Fátima, para mulher, da terra de Mizraim". Em TgPsJn Gn 49,26, identificam os israelitas, a partir de José, como os pais de cristãos e mulçumanos, Esaú e Israel: "E José deitou seu pai sobre uma cama de marfim que está revestida com puro ouro e com jóias preciosas, segura por cordas de *ibyssus*. Ali, lhes serviram vinhos fervidos, queimaram os mais caros perfumes: ali se estabeleceram os chefes da casa de Esaú e os chefes da casa de Ismael; ali se estabeleceu o Leão de Judá, a força de seu fôlego" (Tradução livre sobre a tradução para o inglês de J. W. Etheridge (ETHERIDGE, John Wesley. *The targums of onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the pentateuch*. London: Longman, 1862).

16 (4QTgLv), provavelmente do século I a.C. (**TgQLv**)[45].

1.3 Targumim dos profetas e hagiógrafos

O *Targum* dos Profetas ou *Targum* de Jonatas ben Uzziel (**TgJn**) abrange os livros de Josué a Reis e os Profetas Isaías, Jeremias e Ezequiel. Nesta pesquisa será referenciado pelo nome do conjunto, TgJn, ou pelo nome de cada texto em separado indicado pela abreviatura do nome do livro bíblico, por exemplo, Targum dos Profetas do Livro de Isaías será identificado como TgIs. Segundo a tradição rabínica, ele foi elaborado por um discípulo de Hillel, Jonatas filho de Uzziel. Esse *targum* teria sido escrito na Palestina, mas editado na Babilônia. Pela forma do aramaico utilizada, pode-se indicar que a composição data aproximadamente da primeira metade do século II (a.C. 135). É também denominado como o *Targum* de Jerusalém ou Palestinense[46]. Alguns estudiosos acreditam que o nome de Jonatas pode ser a transformação do nome do tradutor grego Teodocião. TgJn foi reconhecido como o *targum* oficial na Babilônia, no século III, e foi aceito por toda a diáspora. Sofreu processo similar ao de TgO[47].

Apesar de os Escritos não fazerem parte da rotina litúrgica da Sinagoga, com exceção dos Cincos rolos das Festas, há *targumim* de todos os livros da Bíblia Hebraica, exceto Esdras, Neemias e Daniel. Os *Targumim* dos Escritos ou dos Hagiógrafos são testemunhados por inúmeros textos. A tradição atribui a paternidade desses *targumim* à Rabi Yosef bar Jama, amoraíta babilônico da quarta geração. Não há registro de que se tenha reconhecido oficialmente uma versão oficial dos *targumim* aos hagiógrafos. Esses *targumim* possuem grande quantidade de comentários hagádicos e registram um aramaico posterior palestino. Por isso, supõe-se sua redação na Palestina[48]. Podem ser divididos em três grupos: 1) os *targumim* dos Cinco Rolos das Festas; 2) os *targumim* a Jó, Salmos e Provérbios; e, 3) os *targumim* de Crônicas. No primeiro grupo há manuscritos de várias tradições,

---

45 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 170.

46 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 19.

47 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 67.

48 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 67.

especialmente os de Lamentações e de Cantares, que apresentam versões variadas e divergentes entre si. No segundo grupo, há também muitas tradições hagádicas e se mesclam materiais novos e antigos. O TgPv evita interpretação midráxica, optando pelo esforço em ser literal, com influência da tradução siríaca da *Peshitta.* O TgCr se aproxima do TgPsJn pela língua e pela tendência parafrástica[49]. O *Targum* de Jó, com os testemunhos de 4QTgJó e 11QTgJó encontrados entre os rolos de Qumran, pode ser datado provavelmente do século II a.C.

1.4 Outras traduções e tradições similares

Na linguagem técnica da bibliologia, o termo *targum* é aplicado às versões da Bíblia Hebraica para o aramaico e para o samaritano. Mas, considerando-se *targum* como tradução da Bíblia Hebraica em sentido lato, a classificação pode ser aplicada à *LXX* e a outras versões como a siríaca *Peshitta*[50].

Há um conjunto de paráfrases transmitidas como as adições aos manuscritos dos TgFrag, que têm como fonte as anotações marginais de TgO, que podem ser designadas como *Targum* de Jerusalém III. São poesias litúrgicas em aramaico e podem ser consideradas *targumim* pelo conteúdo e linguagem. São especialmente úteis para o cotejo dos textos caracterizados como *targum*. Por seu gênero específico, poético, são trabalhos que extrapolam as características do gênero tradução.

O *Pentateuco Samaritano* pode ser considerado um *targum*, mas não foi reconhecido como tal em função do tratamento tradutório, sua função e uso no rabinismo[51] que diferem sensivelmente dos *targumim*.

Quanto à versão siríaca do Pentateuco, a *Peshitta*, é consenso que há certa conexão com os *targumim*. Paul Kahle considera que a *Peshitta* deriva de uma versão feita no século I, no momento da conversão ao Judaísmo do rei de Adiabene, Izatés II e sua esposa Hélene, e representaria, em última instância, uma adaptação da tradição palestinense do *targum*. Em tese contrária, P. Wernberg-Moller defende que a redação da versão siríaca

---

49 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 67.

50 CROATTO, Jose Severino. A função hermenêutica do targum. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, p. 112; BARRERA, Júlio Trebolle. *A bíblia judaica e a bíblia cristã*: introdução à história da bíblia. Petrópolis: Vozes, 1995.

51 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 27.

representaria o documento base da recensão do TgO[52].

A *LXX*, que é muito mais antiga que as traduções aramaicas[53], também exibe comentários e paráfrases, apesar de serem em quantidade e frequência menores que as do *targumim*. Em muitos aspectos, a *LXX* pode ser considerada um *targum*, especialmente quando se verifica que nos *targumim*, o tradutor é o *interpres*, responsável pela *fida interpretatio* e simultaneamente é *expositor*, responsável pela *expositio*[54].

Aproximando-se da característica targúmica, a *LXX* assume também o aspecto de coletânea. O processo da *LXX* é diferenciado, também, do protocolo das traduções contemporâneas, que exige a homogeneidade e coerência no conjunto do projeto tradutório em relação às teorias tradutórias e às decisões, buscando certa padronização na escolha de vocabulário e tendência teológica e traditiva, ou seja, o alcance de uniformidade teológica, estilística e lexical[55]. É quase consensual entre os pesquisadores da *LXX* que as primeiras traduções da coletânea se referiram ao Pentateuco[56] e se originaram em Alexandria, no Egito. Há tradutores diferentes em cada livro, inclusive entre os da Torá. Não foi produzida uma concordância ou versão interlinear grego-hebraica.

A *LXX* alcançou no Judaísmo helênico de Fílon e no Cristianismo, de forma explícita em Agostinho, o estatuto de texto revelado e de Escritura Sagrada, *pari passu* ao texto hebraico[57]. Agostinho aponta que a autoridade da *LXX* é preeminente quando o assunto é alguma questão complexa no AT e que os textos latinos deveriam ser corrigidos, quando

---

52 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 28.

53 David D. Bell em sua tese de doutorado orientada pelo Prof. Dr. Javier Franco Aixelá na Universidade de Alicante, na Espanha, alerta para o risco de se datar os *targumim* mais antigos do que a *LXX* (BELL, David D. *A comparative analysis of formal shifts in english bible translations*: with a view towards defining and describing paradigms. 2005. Tese (Doutorado em Língua Inglesa) - Departamento de Língua Inglesa, Universidade de Alicante, Espanha, p. 14). Arie van der Kooij, em sentido contrário, entende que a Grega Antiga é a tradução mais antiga, que seria seguida pelos *targumim* e não pela *LXX*. (Cf. VAN DER KOOIJ, Arie. Nehemiah 8:8 and the question of the 'targum'-tradition. In: NORTON, Gerard J.; PISANO, Stephen (Ed.). *Tradition of the text studies offered to Dominique Barthélémy in celebration of his 70th birthday*. Fribourg & Gottingen: Biblical Institute of the University of Fribourg, 1991. p. 79).

54 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 15.

55 GREENSPOON, Leonard. Hebrew into greek. Interpretation in, by and of the septuagint. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick. *A history of biblical interpretation*. The ancient period. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2003. v. 1, p. 80.

56 Leonard Greenspoon afirma que há evidências de que nas versões gregas antigas e a *LXX* as primeiras traduções foram sempre do Pentateuco e só posteriormente foram agregados os textos dos profetas e dos hagiógrafos (GREENSPOON, Leonard. Hebrew into greek. Interpretation in, by ando f the septuagint. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick. *A history of biblical interpretation*, v. 1, p. 82).

57 GREENSPOON, Leonard. Hebrew into greek. Interpretation in, by and of the septuagint. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick. *A history of biblical interpretation*, v. 1, p. 81.

necessário, pela autoridade da dos gregos[58]. O Judaísmo rabínico desenvolveu profunda sensibilidade em relação à *LXX*, rejeitando o seu uso em todas as instâncias da prática da piedade, academia e liturgia e os agentes da patronagem providenciaram revisões teologicamente controladas em língua grega, como as de Áquila, Símaco e Teodocião.

Um gênero que se aproximaria dos *targumim* seria o dos midraxes. Nesse sentido, os *targumim* e a *LXX* partilham com a literatura rabínica o método midráxico, mas na forma, comunidade de recepção e função afastam-se da literatura midráxica.

Targumim e versões como a *LXX* e outras traduções gregas antigas têm algo em comum: foram feitas por judeus para judeus a respeito de temas judaicos. Isso é bastante significativo em termos de tradução[59]. Além disso, diferentemente das traduções contemporâneas, os *targumim* representaram e testemunham o conhecimento teológico, bíblico e doutrinal do "povo da terra", mais do que exatamente são o depósito dos sofisticados desenvolvimentos exegéticos e doutrinais dos sábios[60].

Pode-se dizer que nem todo texto targúmico é parafrástico e que toda a paráfrase empregada nos *targumim* tem objetivos tradutórios. *Targum* e Midraxe não são sinônimos[61]

---

58 AGOSTINHO. On christian instruction. In: THE FATHERS of the church. A new translation, 2,15.

59 GREENSPOON, Leonard. Hebrew into greek. Interpretation in, by and of the septuagint. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick. *A history of biblical interpretation*, v. 1, p. 83.

60 FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation im memory of Ernest G. Clarke. Leiden: Brill, 2002. p. 62. Essa tese é bastante polêmica e é necessário que se evite uma aproximação direta com a forma de acesso dos leigos tanto na tradição católica como na tradição protestante. O caráter popular da teologia e doutrina targúmica está associado ao forte discurso moralizante, ao uso de hagadás e histórias exemplares e ao tom homilético presentes nos *targumim*. Esse caráter é próprio do discurso targúmico e parece estar ligado à sua função e audiência. No entanto, apesar de parecerem ingênuas para a exegese cristã e judaica contemporâneas, as opções tradutórias e as soluções para as ambiguidades nos *targumim* não são ingênuas, superficiais ou imprudentes. É resultado de estudo extenso, profundo e responsável teologicamente por parte dos *targum*istas. Os textos que hoje se apresentam para estudo, são também resultado de longo processo de acomodação, revisão e censura.

61 Em seu artigo, "A função hermenêutica do *Targum*", Jose Severino Croatto faz análise das aproximações e distanciamentos entre *Targum* e Midraxe. O elemento central do distanciamento é que o midraxe não é uma tradução, mas um comentário, uma releitura sem compromisso com o espelhamento do texto de partida. Dá exemplos como a releitura do êxodo em Sb 11-19; o Gênesis apócrifo de Qumran; a recriação da figura de Melquisedeque em Hb 7; os evangelhos da infância em Mt 1 e 2 e Lc 1 e 2. "Esses comentários tentam evidenciar a atualização como comprimento de realidades anteriores já consagradas pela tradição escrita' (CROATTO, Jose Severino. A função hermenêutica do targum. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, p. 412). O processo do midraxe seria o de vários sistemas de interpretação que se enfrentam em um processo de conflito e assimilação: o texto consagrado que é material público, legado, que com o tempo se torna distanciado e sem sentido, o surgimento de grupos periféricos novos que entabulam relacionamento com a tradição anterior e retorno à Grande Tradição. O elemento central da aproximação é a base hagádica tanto do *Targum* como do Midraxe, que se inspira e imita a forma narrativa dos textos bíblicos (CROATTO, Jose Severino. A função hermenêutica do targum. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, p. 113): "O que o midraxe faz expansivamente, com total liberdade, o *targum* faz de forma condensada e fragmentária, pelo fato de estar amarrado ao texto que traduz e também pelo contexto litúrgico". O *targum*, não se pode negar, encontra-se na fronteira entre os gêneros da tradução e do comentário (BARRERA, Júlio Trebolle. *A bíblia judaica e a bíblia cristã*: introdução à história da bíblia, p. 136).

como já se viu, apesar de compartilharem da mesma abordagem hermenêutica e do mesmo método, diferem em muito na sua forma literária, no uso e na apresentação.

Os *targumim*, diferentemente dos midraxes nunca citam as autoridades rabínicas pelo nome ou as anunciam antes das afirmações que sustentam no comentário. Os comentários e interpretações que os *targumim* oferecem podem ser facilmente reconhecidos e atribuídos a uma escola ou determinado rabi, porém a nomeação explícita não ocorre no TC[62]. Não utilizam fórmulas ou expressões estereotipadas para introduzir citações de outros textos bíblicos ou para introduzir ou demarcar opiniões divergentes sobre um tema. Operam a persuasão pelo exemplo, mas oferecem apenas conclusões, nunca a construção da argumentação. Os *targumim* não são nem prescritivos nem descritivos. São narrativos e exemplares[63]. O TC targúmico não apresenta à audiência a possibilidade de variantes de uma interpretação. O targumista escolhe a solução que considera que dirime o conflito do texto e da comunidade.

Semelhantemente aos midraxes, os *targumim* seguem a estrutura de lema bíblico seguido de comentário. A tradução corresponde ao lema e a explicação ao comentário. Porém, no midraxe esses elementos são justapostos de forma explicitamente descontínua e didática. Nos *targumim*, o targumista se esforça por escamotear as transições, fundindo tradução e comentário em um texto fluente e coeso[64].

Assim, a diferença principal entre os midraxes e os *targumim* está no esforço dos *meturgemanim* em evitar introduzir elementos que dissolvam a invisibilidade do tradutor e demarquem as intervenções que foram feitas

A tradução targúmica busca captar o sentido e não se restringe apenas às palavras e à tradução hiper-literal. No entanto, é preciso frisar que os *targumim* cobrem todos e cada verso do TP, na ordem estrita, e tentam representar cada palavra[65]. Apesar desse esforço de reprodução, o sentido é atualizado, refletindo as orientações teológicas presentes no contexto

---

62 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 16.

63 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 16.

64 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 17.

65 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 20.

do *meturgeman* e da sua audiência[66]. Para traduzir interpretando, os procedimentos tradutórios exigem expansões e paráfrases. A interpretação resultante se torna um novo texto, que aparece como imagem do TP. É o texto transmitido.

Os targumistas operam por meio de diretrizes precisas e preordenadas, diferentes das do *darshanim*. Sua liberdade tem limites severos e nos *targumim* se percebe a consciência do gênero tradução ao qual se dedica e se permite desenvolver. Essa mesma consciência e limitação parece estar presente na *LXX*, apesar da pluralidade de procedimentos e de tendências teológicas e estilísticas que se percebem nessa coletânea de traduções gregas.

O procedimento targúmico padrão é o da leitura reflexiva, próximo à da lectio divina, e o fluxo do movimento é do texto bíblico à midraxe e de volta ao texto bíblico, como se pode ver em TgN Nm 20,28-21,1; TgN Nm 12,15-16[67].

Diferentemente dos *targumim*, a *LXX* não apresenta a mesma uniformidade teológica e da técnica tradutória. Cada um dos livros bíblicos parece seguir uma orientação diferente e se percebem influências e intenções ideológicas, teológicas e tradutórias diversas. As traduções gregas de Áquila, Teodócio e Símaco apresentam-se mais uniformes. A *LXX*, diferentemente dos *targumim* parece não ter sofrido o mesmo processo de revisão, censura e acomodação.

O que todos os *targumim* têm em comum é o fato de serem traduções do texto hebraico sagrado, muito embora não necessariamente partindo do mesmo conjunto de testemunhos hebraicos. Com exceção do TgCt e TgEc, o objetivo e a função dos *targumim* podem bem atender ao relato mítico apologético de que são aderentes e originários da instrução de Ne 8,8 "para que o povo possa compreender a leitura". Convertem as metáforas do texto hebraico em formas mais explícitas e concretas. Optam por utilizar vocabulário mais reduzido e simples, porém sem escolhas muito coloquiais ou com marcas da oralidade.

Apresentam tendência em identificar e traduzir nomes próprios com equivalentes contemporâneos à audiência. Exemplos: Basan é traduzida como *Batanea* em TgN, *Matnan* em TgO e TgPsJn; Dã é referida como a Cesaréa de Filipe; Hamata, Antioquia; Erech, Edessa; Kalneh como Ctesiphon; Cades como Reqem ou Petra; Cades Barnea como Reqen de Gaya, Sur vira a "fronteira egípcia". TgN assim como os demais TgPt indicam uma geografia

---

66 A questão de que o *Targum* é conhecido pelos documentos escritos que se encontram mas que no nascedouro e uso era estritamente litúrgico e oral.

67 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 184-186.

política próxima à dos primeiros séculos[68], TgPsJn menciona Constantinopla (TgPsJn Nm 24,24) e Adisha e Fátima (TgPsJn Gn 21,21);

Promovem a atualização de halacás - TgO é o que apresenta revisão haláquica mais característica. As escolhas e tendências interpretativas não são únicas ou homogêneas. Os *targumim* acompanham as mais diversas tradições haláquicas. Por exemplo, em TgN Lv 23, 11 e 15, o "dia após o sábado" é traduzido por "depois do primeiro dia da Páscoa". Em TgO é "depois do festival", em aderência à conhecida interpretação farisaica desse verso que se opunha à interpretação farisaica expressa em TgN[69].

Utilizam a técnica de traduzir utilizando o sentido oposto (as chamadas *converse translations*). Por exemplo, em TgN Gn 4,14, "me esconderei de tua face" se transforma em "é impossível esconder-me de ti"; TgMl 2,16, "eu odeio o divórcio, diz o Senhor" se transforma em "se você odeia, divorcie-se dela, diz o Senhor" (seguindo interpretação de Rabi Aqiba que foi seguida por Jerônimo em sua tradução)[70].

Na interpretação, é comum a todos os *targumim* buscarem harmonizar a tradução para que a memória e as referências aos patriarcas não sejam negativas ou suscetíveis de crítica. Em textos em que o comportamento, caráter ou atitudes dos patriarcas podem ser alvo de críticas, tratam a questão com eufemismo e mesmo com mudanças no sentido do texto. Um exemplo interessante é o caso dos olhos de Leia, que em Gn 29,17 são identificados como fracos ou embaçados. Em TgN são "banhados em oração".

Nessa mesma direção, preocupam-se com expressões antropomórficas e antropopáticas, evitando colocar Javé como sujeito ou objeto da ação, que caracteriza a tendência à abstração e à transcendentalização de Deus, como em TgN Nm 11,23 e Gn 18,3. Nesse processo ultrapassam questões tradutórias e invadem o território teológico pela opção de termos técnicos com sua própria tradição teológica como *Memra*, *Yeqara*, *Kabod*, *Shekina* como em TgN Gn 6,6 e 1,4.

---

68 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 172.

69 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 174.

70 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 175.

1.5 Gn 49,10-12 - variações targúmicas sobre um mesmo tema

Para se compreender a relação dos *targumim* entre si e com outras formas targúmicas como a *LXX* e a *Peshitta*, o texto de Gn 49,10-12 e suas variações nos vários testemunhos oferece um panorama e subsídios para se alcançar visão geral dos *targumim*[71].

Gn 49,10-12 é apresentado na forma do TM, na tradução em língua portuguesa ARA, e em traduções livres do *Pentateuco Samaritano*, *LXX*, *Vulgata Latina Latina*, *Peshitta*, TgO, TgN, TgFrag, TgGenizá, TgPsJn e nas variantes do *Hexaplá*.

TM (WTT -Códice Leningrado – *BibleWorks 8)*

לֹא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי־יָבֹא (שילה) [שִׁילֹו] וְלֹו יִקְּהַת עַמִּים׃
אֹסְרִי לַגֶּפֶן (עירה) [עִירֹה] וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנֹו כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשֹׁו וּבְדַם־עֲנָבִים (סותה) [סוּתֹה]׃
חַכְלִילִי עֵינַיִם מִיָּיִן וּלְבֶן־שִׁנַּיִם מֵחָלָב׃ פ

ARA, 1995

O cetro não se arredará de Judá,
Nem o bastão de entre seus pés,
Até que venha Siló;
E a ele obedecerão os povos.
Ele amarrará o seu jumentinho junto à vide,
E o filho de sua jumenta à videira mais excelente;
Lavará as suas vestes no vinho,
E a sua capa no sangue de uvas.
Seus olhos serão cintilantes de vinho,
E os dentes brancos de leite.

Pentateuco Samaritano (Gall)

O cetro não se arredará de Judá,
Nem o bastão de *entre suas bandeiras*,
Até que venha Siló;
E a ele obedecerão os povos.
Ele amarrará o seu jumentinho junto à vide,
E o filho de sua jumenta à videira mais excelente;
Lavará as suas vestes no vinho,
E a sua capa no sangue de uvas.
Seus olhos *brilharão mais que o* vinho,
E os *seus* dentes *mais brancos que o* leite.

---

[71] Baseia-se na tradução e exemplos de VRIEZEN, Theodoor Christiaan; VAN DER WOUDE, A. S. (Ed.). *Ancient israelite and early jewish literature*, p. 91-96.

***Vulgata Latina* (*BibleWorks 8*)**

O cetro não será apartado de Judá e nem o *governante de entre seus tornozelos*, até que *venha aquele que está para ser enviado*, e *ele será a esperança das nações*.
Amarrará seu *jovem animal* à vide e sua *mula*, *meu filho,* ao vinho *escolhido*.
Ele lavará sua capa no vinho e suas vestes no sangue das uvas.
Seus olhos *são mais belos* do que o vinho, e os seus dentes *mais brancos do que o* leite.

TgN (*Comprehensive Aramaic Lexicon*)

Não cessarão *os reis entre aqueles* da Casa de Judá,
Assim *como escribas que ensinem a Lei entre os filhos dos seus filhos,*
Até que o *tempo do Rei Messias venha*,
A ele a quem pertence *o governo do Reino*;
A ele todos os reinos se submeterão,
Como é belo o Rei Messias,
Que se levanta entre os casa de Judá
Ele cinge seus lombos e se dirige à batalha *contra os que o odeiam*
E ele mata reis e governantes,
E faz as montanhas vermelhas do sangue de seus cadáveres
E faz os *vales brancos da gordura de seus guerreiros*
Suas vestes são saturadas com sangue
Ele é como quem pisa as uvas no lagar
Como são belos os olhos do Rei Messias,
Mais puro que o vinho,
Cuidado para eles não vejam a nudez descoberta e o derramamento de sangue inocente.
Seus dentes são mais brancos que o leite, *porque ele não tem comido o que foi roubado ou tomado à força*,
Suas montanhas e seu lagar estão vermelhos do vinho,
E seus altos montes brancos de plantações e de seus rebanhos.

TgFrag (*Comprehensive Aramaic Lexicon*)

Os reis não cessarão da Casa de Judá,
Nem *estudiosos e mestres da Torá de entre os filhos dos filhos*,
Até *que aquele tempo do Rei Messias* venha,
Ao qual pertence o Reino,
E a quem todos os reinos da terra serão submetidos.
Como é belo o Rei Messias,
Ele se levantada da Casa de Judá!
Ele cinge seus lombos e se dirige à *batalha contra aqueles que o odeiam*.
Ele mata reis e governantes,
Ele tinge de vermelho as montanhas com o sangue dos seus cadáveres
E de branco os vales com a gordura dos poderosos.
Suas vestes estão saturadas de sangue, e ele é como quem pisa as uvas no lugar.
Como são belos de serem contemplados os olhos do Rei Messias,
Eles são mais puros que o vinho,
Guarde-se de ver a nudez descoberta e o derramamento do sangue inocente,
Seus dentes são mais brancos que o leite *porque [evita] comer com eles o [fruto da] violência e do roubo;*
Suas montanhas ficarão vermelhas com suas uvas,
E seu lagar, de vinho,
Seus montes ficarão brancos da abundância de grãos e de rebanhos.

***LXX* (*Ralph – BibleWorks 8*)**

Um governante não cessará em Judá e nem um líder entre seus tornozelos,
Até que o *que foi reservado* para ele venha,

ele é a esperança das nações.
Amarra seu *jovem animal* à vinha e o *filhote* de seu jumento à ramada.
Lava suas vestimentas no vinho e sua capa no sangue das uvas.
Seus olhos *provocam mais alegria* que o vinho,
Seus dentes são *mais brancos que* o leite.

Hexapla

Não será retirado o cetro de Judá
E o *legislador* de entre seus pés
Até que venha Silo
A ele prestarão obediência as nações.
Ele amarrará *seu jovem animal* junto à vide
E a cria de seu jumento a uma rama escolhida.
Lavará suas vestes no vinho e a sua capa no sangue das uvas.
Seus olhos *são mais brilhantes do que* o vinho,
E seus dentes *mais brancos que o* leite.

TgO (*Comprehensive Aramaic Lexicon*)

O governante jamais se apartará da Casa de Judá,
Nem o *escriba* de entre os filhos dos seus filhos *para sempre*,
Até que venha o *Messias*,
Aquele a quem pertence o Reino,
Aquele que levará as nações à obediência.
Ele guiará Israel à sua cidade,
as nações construirão seu templo,
os justos permanecerão ao seu lado,
trarão a Lei e a estudarão com ele.
Traz seus paramentos, da mais fina púrpura, e suas vestes de lã, vermelha, e das cores mais brilhantes.
Suas montanhas se tornarão vermelhas com suas vinhas,
Seus tonéis se encherão de vinho,
Seus vales se tornarão brancos com os grãos e com os seus rebanhos de ovelhas.

Peshitta

O cetro não se afastará de Judá nem *um líder de sua corte*
até que *aquele a quem tudo isso pertence* venha.
As nações esperam por ele.
Ele amarrará seu jumento junto à vide, e a cria *de seu jumento* a uma rama escolhida.
Lavará suas roupas no vinho e sua capa no sangue de uvas,
Mais brilhantes são seus olhos do que o vinho e mais brancos seus dentes do que o leite.

Em termos gerais, ao avaliar as amostras acima, pode-se concluir de forma genérica que:

I. O que se percebeu nos textos targúmicos (TgN, TgO, TgPsJn e TgFrag) é que os protocolos de tradução do contexto desses projetos não parecem cercear a ampliação e a inserção de informações no TC.

II. Percebe-se que a *LXX*, *Vulgata Latina*, *Hexapla*, *Pentateuco Samaritano* e a *Peshitta*, por outro lado, apresentam poucas inserções, apesar de algumas diferenças que podem ser creditadas ao TP que utilizaram.

Avaliando mais detidamente as amostras, percebe-se que a *LXX* e a *Peshitta* não enfatizam a figura messiânica como alguém que chegará, ou seja, o tempo escatológico, remetendo algum acontecimento futuro ao descendente de Judá.

O TM, o *Pentateuco Samaritano* e o *Hexaplá* indicam a figura escatológica messiânica. A *Vulgata Latina* o faz, porém, com forte indício de leitura cristã desse texto.

O *Pentateuco Samaritano* apresenta pouquíssimos desvios do TM. É possível que a expressão idiomática entre seus pés seja paralela ou equivalente à expressão "entre suas bandeiras" e que esse uso possa ser explicado pelo paralelismo entre as metáforas: bastão/bandeiras. Siló é reconhecido como um nome próprio. A referência pronominal indica alguém do sexo masculino. Não fica estabelecido se Siló vem de Judá ou se é um estrangeiro. O tempo escatológico fica explicitado, o que sugere a referência messiânica.

A *Vulgata Latina*, como já apontado, apresenta uma tradução com fortes indícios de interpretação cristã como em *"veniat qui mittendus est et ipse erit expectatio gentium"*. A referência à cria do jumento é transformada em um vocativo, "*o fili*", os olhos se tornam "*pulchriores oculi eius vino*" e não mais escuros ou brilhantes. Mantêm as relações olhos/dentes vinho/leite como símiles. A *Vulgata Latina* acompanha a *LXX* de perto, exceto pelo vocativo. A *LXX* está bem alinhada ao TM, inclusive, introduz a expressão idiomática "entre seus pés/tornozelos", que indica descendência ou família.

O texto do *Hexapla* somente se desvia do TM quando transforma a metáfora do cetro em uma figura, o legislador.

Os textos targúmicos oferecem muitas inclusões, desenvolvimentos e explicações. Não parece somente o caso de resolver ambiguidades, mas de se buscar compreender as implicações de alguns termos. Observa-se que as inserções apontam para uma função litúrgica (louvor, adoração).

Em TgN, o paralelismo com "os reis' que não cessarão na "Casa de Judá" é feito com a referência aos "escribas que ensinem a Lei'. A expressão idiomática "entre seus pés" é substituída pela expressão idiomática que significa descendência e vida eterna ("filhos dos filhos"). A marcação de tempo do advérbio "até" é reforçada pela inserção da expressão "tempo do Rei Messias". Expressões como "Como é belo" são próprias do ambiente litúrgico do louvor e da adoração. Há, também, associação não presente no TM das uvas/vinho com sangue, numa interpretação apocalíptica em que é pintada a cena de uma grande batalha. O fazendeiro rico e bem sucedido é marcado nas símiles e exageros: tem tanto vinho que poderia

lavar suas roupas nele; uma vinha tão grande e abundante que poderia usar a melhor amostra para amarrar um animal. Essas marcas, que têm o objetivo de ressaltar a riqueza e abundância do Rei Messias, são transformadas em imagens de um guerreiro violento e que vem para julgar a todos. Os olhos cheios da abundância do vinho e os dentes saudáveis pela abundância do leite são substituídos pelo terror de um juiz poderoso e rigoroso, justo e vingador. Mantêm-se as imagens, transformam-se os cenários e o Rei Messias, o Dia do Julgamento e o Tempo do Fim surgem portentosos.

Mesmo TgO que é bastante econômico e rigoroso com a tradução, desenvolve sua teologia, que não é escatológico-apocalíptica como a de TgN. O paralelo de TgO no verso 10 é governante/escriba. Define que não é apenas Judá, mas a Casa de Judá e explicita a expressão idiomática com a referência aos "filhos dos filhos" reforçada por um "para sempre". Mantém a perspectiva messiânica marcada pelo tempo escatológico e define o que imagina ser esse Tempo do Fim, que tem contornos bem diferentes da expectativa de TgN. A redenção de Israel é a entronização de Sião e seu Templo. Não há guerra, mas a sabedoria e os justos se estabelecerão e governarão com seu Messias, estudando a Lei com ele. O Messias é um sacerdote que porta finos paramentos e traz a bênção.

TgFrag se aproxima muito do pensamento teológico de TgN e mantém, com alguma economia, os seus desenvolvimentos.

As várias traduções do mesmo texto nos *targumim* e textos paralelos levanta questões quanto às tendências teológicas e acomodação à audiência e de qual texto hebraico teria sido utilizado em cada uma dela[72].

Uma questão que se impõe em relação aos *targumim* é se, como algumas traduções vernaculares contemporâneas das Escrituras Sagradas, eles chegaram a ser considerados como Escritura Sagrada para os seus usuários. Paul V. M. Flesher defende a hipótese de que para grande parte dos judeus palestinos fora da classe rabínica, que não dominavam o hebraico, os *targumim* alcançaram estatuto de Escritura Sagrada, representando a Torá e os Profetas[73]. Seu argumento se fundamenta na constatação de que as taxas de alfabetização e letramento eram extremamente baixas na Antiguidade.

---

[72] Orlinsky, Selligman e Emmanuel Tov pesquisam sobre os textos de partida da *LXX* e a aderência dessa ao TM (Cf. GREENSPOON, Leonard. Hebrew into greek. Interpretation in, by and of the septuagint. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick. *A history of biblical interpretation*, v. 1, p. 82).

[73] FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (ed). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation in memory of Ernest G. Clarke. Leiden: Brill, 2002. p. 62.

Por outro lado, a forma final dos testemunhos targúmico que mescla uma tradução literal com expansões doutrinais e teológicas parece indicar uma audiência heterogênea, com habilidades diferentes em relação ao hebraico[74]. Se os *targumim* foram utilizados nas sinagogas, é possível imaginar que as audiências não letradas, especialmente as mulheres, os escravos e a grande massa pobre e empobrecida, os alçaram ao estatuto de Escritura Sagrada. Não somente eram a Escritura Sagrada, mas também o sentido dessas Escrituras[75], pois a audiência reagia ao *targum* como Escritura.

Em contraponto a essa hipótese, P. S. Alexander considera que as traduções targúmicas jamais alcançaram o estatuto de Escritura, mantendo sempre a relação subordinada dependente do texto sagrado. Para ele, só era possível "*targumizar*" na presença das Escrituras Sagradas. Apesar de não concordar com o deslocamento na valoração dos *targumim* como Escritura Sagrada, P. S. Alexander acredita que os *targumim* eram endereçados às massas, para consumo popular, ênfase marcada pelo uso de hagadás de caráter eminentemente folclórico[76]. Os eufemismos e acomodações também testemunhariam o uso público junto à congregação, para evitar susceptibilidades frente ao texto. O tom reverencial da linguagem refletiria sua função litúrgica e a explicitação didática o uso instrucional e pastoral evitaria equívocos e interpretações errôneas.

1.6 Língua de chegada

Os *targumim* como TC na língua aramaica são fruto da rica exegese da escola ligada ao complexo sinagogal e direcionado a um público não acadêmico, a assembleia, com o objetivo da pregação. Essa tradução deve ser compreensível às pessoas comuns e, por isso, introduz grande quantidade de informações e explicações. A exegese segue o gosto popular pelas narrativas e as grandes tradições, eliminando as contradições e combinando diversos textos bíblicos em uma ação de intertextualidade. Os *targumim* atualizam as datas e eventos históricos indicados nos textos de partida à época e ambiente do tradutor e da assembleia.

---

74 FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 73.

75 FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 71.

76 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 27.

Suas paráfrases têm sabor deuteronomista nas pregações de cunho moral e exortativo.[77] Pode-se dizer que

> O propósito central da tradução aramaica dos textos bíblicos não era prover uma tradução acurada para os interesses dos acadêmicos, mas para instruir as massas com uma versão atual das Escrituras, que tivesse aderência com as leis e costumes contemporâneos. Inevitavelmente, acuracidade e verdade histórica tinham que ser sacrificados no altar da ortodoxia haláquica[78].

O aramaico dos três últimos séculos antes do Advento e do primeiro século da história cristã não era uniforme e havia inúmeros dialetos[79]. Para os judeus, o hebraico é a língua da revelação, como se depreende do esforço da *Carta de Aristeas* para legitimar o grego da *Septuaginta*, e do texto de Neemias 13,23-24. No século I d.C., o bilinguismo antigo (hebraico e aramaico) deu lugar ao trilinguismo (hebraico *mishnaico*, aramaico e grego), com predominância do aramaico nas classes mais baixas da população[80]. A língua dos *targumim* é uma variedade do aramaico literário padrão caracterizado por grande número de variantes dialetais próprias do aramaico palestino. É uma língua posterior ao aramaico bíblico e ao de Qumran[81].

---

77 BISSOLI, G. La bibbia in aramaico. Verso una mutua definizione di Giudaismo e Cristianesimo. *Líber Annuus*, Jerusalém, n. 50, p. 167-180, 2000.

78 SMOLAR; ABERBACH, 1983, p. 61 *apud* McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 173.

79 Luiz Díez Merino define em períodos a formação do material da "Bíblia Aramaica": 1) Período bíblico: produção de traduções de trechos do Pentateuco (Gn 31,49); Profetas (Jr 10,11); Escritos (Daniel e Esdras) sem contar as hipóteses que entendem ter existido um "original" aramaico para o Eclesiastes e Crônicas; 2) Período de Qumran (século III a.C. a II d.C.): produção de trechos do Pentateuco (Lv - 4Q156 de Ca. 150 a.C.); Profetas (Is - 4Q550; Hb); Escritos (Jó; Ester (Proto-Ester a-f) e Tobias); 3) Período da Genizá do Cairo (século VIII a IX d.C.) conforme testemunho do fragmento do TgGenizá; 4) Período da Bíblia em aramaico completa (século XIII d.C.), produção dos códices, com os livros bíblicos canônicos e sua tradução correspondente alternando em cada versículo. TgO é a figura principal. Há traduções variantes, por exemplo, para o Pentateuco como os TgN; TgPsJn, TgFrag; TgPsJn. Há um só TgEt que muitas vezes se aproxima mais do TgRshon em outras ao TgSheni. Alguns livros apócrifos, como as Megillat Antiochos e o Sonho de Mardoqueu são produzidos; 5) Período das recensões, em que se copiam livros únicos e Bíblias completas (séculos XIV e XV) - cópias feitas para uso público e privado (sinagogas, escolas); 6) Período das Bíblias poliglotas e Bíblias rabínicas (século XVI a XVIII): Poliglota complutense (1514-1517) - TgO; Poliglota de Antuérpia (1569-1573); Poliglota de Londres (1655-1657) com a introdução ao TgO; TgJn; TgFrag; TgPsJn; TgEt; Bíblias rabínicas: Felix Praetensis (1517); Ben Hayyim (1524-25); Vários *targumim* aos Pentateuco - TgO, PsJn, TgFrag - Edição de Buxtorf - Bíblia Rabínica 96.ed. 4v. 1618-19); o TgCr só se tornou conhecido no século XVII e não figura nas bíblias rabínicas e nas poliglotas; 7) Período das edições científicas (século XIX-XX) - partes da Bíblia Aramaica (exemplo P. Lagarde: Profetas e Escritos); a maior parte (ex: A. Sperber -faltam-lhe apenas TgSl; TgJó; TgPv). Os *Targumim* aos Escritos são os mais deficientes. (DÍEZ MERINO, Luiz (Ed.). Los estúdios targúmicos en la actualidad. *Estudios Biblicos*, p. 382-384).

80 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 63.

81 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 66.

Para os efeitos deste estudo, o lugar por excelência do *targum* é o ambiente litúrgico da sinagoga[82], entendendo-se os *targumim* como exigência litúrgica e pastoral para a inteligibilidade da Palavra de Deus na Sinagoga[83].

1.7 O meturgeman

Os tradutores e comentaristas, os targumistas ou *meturgemanim*, parecem ter sido, particularmente, encontrados entre os pregadores. A frequência de orações é maior na literatura targúmica do que na rabínica, o que pode ser devido à associação entre *targum* e liturgia[84].

O *meturgeman* ou *turgeman*, aquele que traduz (*hammetargem*), é expressão utilizada para dois ofícios distintos descritos nos testemunhos rabínicos. Tanto pode ser o porta-voz ou mediador de um sábio, um amoraíta[85], na qualidade de "profeta" do mestre como Aarão foi profeta de Moisés, como pode se referir ao tradutor litúrgico da Torá e dos Profetas nas reuniões semanais e festas. No primeiro caso, exigia-se que o *meturgeman* fosse também um erudito[86].

Os *meturgemanim* não poderiam ser pessoas comuns ou iletradas. As traduções e os comentários midráxicos revelam capacitação e conhecimento, ainda que não se possa identificar o estatuto institucional e a profissionalização religiosa em sua função[87].

Para assegurar a distinção entre Torá e *Targum*, o *meturgeman* e o leitor (*kora*) na liturgia não poderiam ser a mesma pessoa[88] mas o *meturgeman* poderia ser o comentador

---

82 "Dar sentido e condições para que as pessoas compreendam a leitura é a função litúrgica do *Targum*" (McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 40).

83 BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. Targum y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 418.

84 SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature, p. 260.

85 Um amoraíta, em sentido lato, designa um mestre rabínico, estudioso da Mishná, no período que vai do século III ao V, na Palestina e na Babilônica. Em sentido estrito, pode indicar aquele que fica à frente, próximo ao pregador ou ao Presidente da Assembleia, como um *meturgeman*.

86 ALEXANDER, P. S. The targumim and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 24.

87 ALEXANDER, P. S. The targumim and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 17.

88 McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 40.

(*darsán*)[89]. Ribera-Florit[90] registra que nem sempre o recitador do *Targum* na Sinagoga era o targumista que, na *bet midrash*[91], compunha o texto targúmico. A leitura da Torá era feita acompanhando os *sedarim*[92] e a leitura dos profetas pela *haftara*[93], uma segunda lição. O *meturgeman* ficava em pé, ao lado do leitor. O leitor da Torá deveria ler para o *meturgeman* apenas um verso por vez e, na leitura dos Profetas, não mais do que três[94]. Se esses três versos formassem seções separadas deveriam ser lidos um por vez. A tradução deveria ser feita de memória e o *meturgeman* não poderia ter um texto escrito diante de si, pois o *targum* não poderia ser confundido com a Palavra Inspirada de Deus encontrada nas Escrituras[95].

O *meturgeman* trabalha em íntima ligação com o texto hebraico e seu propósito é interpretar o texto e fazê-lo compreensível para a congregação[96], introduzindo em sua tradução muita interpretação, tanta quanta fosse necessária para clarificar o sentido. Não havia qualquer suspeita ou sentimento de dúvida de que o texto estivesse sendo alterado, fraudado ou mudado, porque o texto continuava ali, sendo lido, intacto. Há poucas notas de um *meturgeman* sendo corrigido. O *meturgeman,* porém, não traduzia com total liberdade.

Percebe-se nos testemunhos da literatura rabínica, o esforço da estrutura institucional, que nesta pesquisa é referenciada como os agentes da patronagem, para controlar o uso das traduções do texto hebraico e mais claramente dos *targumim*. Segundo P. S. Alexander, os *targumim* que demonstram maior nível de interferência de revisão e censura são TgO e TgPsJn. Os demais parecem ter permanecido mais livres ou com menos interferência, até porque não ganharam estatuto de texto oficial no meio rabínico, diferentemente do que aconteceu com o TgO[97].

---

89 BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. Targum y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 421.

90 RIBERA-FLORIT, José. Targum of Joel. *MEAH*, Barcelona, Sección Hebreo, n. 53, p. 271-286, 2004.

91 *Bet midrash*, literalmente casa de estudos, compunha o complexo didático-religioso da Sinagoga, como se verá à frente.

92 Para a leitura litúrgica e as lições semanais, a Torá é dividida em seções e subseções. No ciclo litúrgico de três anos, a Torá é dividida em grandes blocos, cada um denominado *parashá*, e em subseções semanais, os *sedarim* (no singular *seder*). No ciclo litúrgico de um ano dos Sefarditas, há 54 unidades, Um *parashá* é uma seção do Pentateuco, os sefarditas aplicam a palavra *parashá* a cada uma das 54 sessões semanais de estudo da Torá, que é dividido em um ciclo de um ano e as partes menores são denominadas individualmente de *sidra*.

93 Para a leitura litúrgica, os rolos dos profetas eram divididos em leituras semanais, cada uma denominada *haftará*, que significa segunda leitura.

94 BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 13.

95 McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 41.

96 BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 13.

97 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 27.

Alguns textos do Antigo Testamento eram considerados de natureza escandalosa e, na Sinagoga, eram lidos em hebraico, mas não eram traduzidos[98]. Havia passagens proibidas pelas regras *mishnaicas*, por causa do medo de causar ofensa, em que a característica de sensibilidade do texto se manifestava na forma de censura na seleção de textos para o *meturgeman*. Por exemplo, a história de Rúben poderia ser lida, mas não interpretada em Gn 35,22; da mesma maneira, a história de Tamar (Cf. Gn 38,13ss); a primeira história do bezerro (Cf. Ex 32,1-20; Ex 32,21-25 e 35); a bênção sacerdotal (Cf. Nm 4,24-26); a história de Davi e Amnon (Cf. 2 Sm 11,2-17; 2 Sm 11,1ss)[99]. Existem traduções targúmicas para todos os livros do cânon curto ou judaico[100] do Antigo Testamento, exceto para aqueles que contêm porções substanciais de aramaico como Esdras, Neemias e Daniel.

O testemunho do NT da leitura dos profetas na sinagoga (Cf. Lc 4,16ss) não indica a presença de um *meturgeman*. Pode ser que tal foi omitido por se tratar de um relato destinado a leitores gentios. Sugere-se que é possível que a homília ainda não se distinguisse tão claramente da tradução naquele período, como se estabeleceria posteriormente no período *mishnaico* e, assim, a pregação/homilia de Jesus relatada pelo evangelista fosse, ao mesmo tempo, uma tradução e um sermão. Essa hipótese é abraçada por G. F. Moore que, citado por McNamara, diz que "é mesmo possível que no primeiro estágio da instituição [a sinagoga], a tradução e a homilia não fossem ainda diferenciadas, e o intérprete fosse também o pregador"[101].

2 Função e ambiente

Quando se questiona sobre qual é a função e o ambiente principal dos *targumim*, a resposta clássica é a leitura litúrgica na sinagoga. A literatura rabínica posterior articulou a relação direta dos *targumim* com a leitura pública da Torá de Esdras, como relatada em Ne

---

98 McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 42.

99 BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. Targum y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 422; McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 46.

100 O cânon curto ou judaico do AT não inclui os chamados livros deuterocanônicos.

101 McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 44.

8,1-8[102]. No entanto, estudos mais recentes questionam se o papel dos *targumim* no estudo comunitário (escolas) e no estudo devocional privado não deveria ser relevado e se a ligação com Ne 8,1-8 figuraria muito mais como um relato mítico ou uma justificação doutrinal posterior[103]. *Targumim* são documentos altamente sofisticados e ideologicamente orientados, Por isso, tanto a escola como a sinagoga podem ser consideradas como o ambiente originário e de atualização dos *targumim*[104].

Quanto à função e ao seu ambiente de produção e uso, é vital que se registre que os *targumim* pertencem ao complexo identificado na pesquisa especializada como literatura

---

[102] FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources. Leiden: Brill, 1995. p. 58. Conforme apresentado por Arie Van der Kooij, "muitos pesquisadores acompanham o pensamento traditivo dos rabinos de que o texto de Ne 8,8 se referia à prática da tradução da Bíblia em aramaico, como parte da leitura pública da Lei. O tema foi pela primeira vez discutido em 1930 quando H. H. Schaeder, com base em considerações linguísticas e históricas, questionou se Ne 8,8 se referia à tradução em aramaico [..] Em suma, o verbo פרש tem em aramaico e em hebraico diversas conotações de sentido, como podemos saber dos dicionários e foi ilustrado extensivamente com exemplos. Não há, entretanto, evidência para seu significado como 'traduzir'". Além disso, Arie van der Kooij conclui, após extensa argumentação, que Ne 8,8 não testifica qualquer tradição targúmica e que o texto não faz referência à prática da tradução oral do hebraico para o aramaico quando a Lei era lida publicamente (VAN DER KOOIJ, Arie. Nehemiah 8:8 and the question of the 'targurn'-tradition. In: NORTON, Gerard J.; PISANO, Stephen (Ed.). *Tradition of the text studies offered to Dominique Barthélémy in celebration of his 70th birthday*, p. 83, 88) Cf. também SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameas de la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 63. McNAMARA aponta que a tradição rabínica traça a origem da tradução targúmica de forma apologética e mítica, semelhantemente ao tratamento dado à *LXX* na *Carta de Aristeas*, remontando-a à leitura da Lei de Moisés por Esdras no sétimo ano do Rei persa Artaxerxes (em 458 ou 398 aC), na forma recontada em Ne 8,1-3 e 8, interpretando o verso 8 como uma forma de tradução. No entanto, essa ligação é pouco consistente. O hebraico provavelmente era falado no século V ou IV AC, assim o continuou a ser até o século I. Uma tradução aramaica seria completamente desnecessária se a assembleia dominasse o hebraico (McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 167).

[103] FRAADE, Steven. Rabbinic views on the practice of targum, and multilingualism in the jewish galilee of the third-sixth centuries. In: LEVINE, L. I. (Ed.). *Studies on the Galilee in late antiquity*. Nova Iorque: JTSA, 1992. p. 253-285. Há posições discordantes entre os estudiosos, que mantém a conexão com o texto canônico de Neemias 8 como James Barr (Comparative Philology and the text of Old Testament, Oxford, 1968, p.39) e J. BLENKINSOPP (Ezra-Nehemiah. (A Commentary (OTL), Philadelphia, 1988, p.288. Arie van der Kooij também apresenta a tradução grega (tanto da GA quando da *LXX*) e em ambas não há indicações de que se traduzia a Lei no momento da leitura em voz alta na liturgia, que representam uma exegese pré-rabínica de Ne 8,8 como *targum* (VAN DER KOOIJ, Arie. Nchemiah 8:8 and the question of the 'targum'-tradition. In: NORTON, Gerard J.; PISANO, Stephen (Ed.). *Tradition of the text studies offered to Dominique Barthélémy in celebration of his 70th birthday*, p. 88).

[104] BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context. Londres: Continuum International Publishing Group, 1994. p. 263. Essa tese também é defendida por VAN DER KOOIJ, Arie. Nehemiah 8:8 and the question of the 'targum'-tradition. In: NORTON, Gerard J.; PISANO, Stephen (Ed.). *Tradition of the text studies offered to Dominique Barthélémy in celebration of his 70th birthday*, p. 79-90; VON RAD, Gerhard. *Studies in deuteronomy*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1953. p. 13).

rabínica[105]. No entanto, é preciso cuidado para não se produzir uma síntese artificial dos *targumim* e da própria literatura rabínica como se ambos fossem blocos monolíticos. São textos que refletem longa, complexa e belíssima história de tradições e transmissão. E os textos que compõem o complexo da literatura rabínica se diferenciam entre si quanto à data, origem geográfica e teológica, forma, teologia e exposição à censura.

Pode-se compreender na base do método targúmico a competição sectária do Judaísmo pré-cristão que exigiu modelos hermenêuticos explícitos (internos), e a tensão provocada pelos modelos de interpretação helenísticos disponíveis. Os fariseus e saduceus se enfrentavam em torno da interpretação correta das Escrituras e o estatuto das normas extrabíblicas (o corpo de leis/ensinos autoritativos não canônicos em relação ao texto canônico). Havia também a Comunidade da Aliança de Qumran e a interpretação do Mestre da Justiça. Grupos sacerdotais antigos que se tornaram a classe governante helenizada e defendia a acomodação da tradição bíblica aos sistemas filosóficos da cultura greco-romana. Os zelotes envolvidos em uma interpretação bíblica diretamente relacionada à causa ultranacional. E, claro, os seguidores de Jesus de Nazaré. Sobre a tendência haláquica dos *targumim* e a influência farisaica vale lembrar que a interpretação farisaica tem um tom apologético, por não contar com o argumento de estatuto hereditário ou de treinamento profissional (como os levitas, escribas e sacerdotes), os fariseus foram obrigados a buscar argumentos solidamente fixados nas Escrituras[106].

A sinagoga é considerado o espaço do uso primário do *targum*, com a função de trazer em aramaico as lições bíblicas, como indica a maioria dos pronunciamentos rabínicos que estão relacionados ao papel litúrgico dos *targumim*. As evidências rabínicas indicam que os *targumim* não eram elementos obrigatórios nas celebrações da sinagoga, mas se fosse incluído deveria ser recitado conforme regras estritas, relatadas em tratados talmúdicos. A não obrigatoriedade do *targum* pode se referir às condições das comunidades mais pobres que não poderiam possuir ou sustentar um meturgeman, assim como arcar com os custos das cópias da Torá e Profetas, quanto mais dos *targumim*.

---

[105] ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 21. "os targuns fazem parte da literatura rabínica e devem ser estudados dentro da sua estrutura literária e ideológica [...] Contém tradições antigas e novas, paralelas com outros textos rabínicos, além de textos de outras correntes judaicas e mesmo cristãs" (BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 254-255).

[106] Towner se baseia largamente em Geza Vermes para esse argumento. Não considera o papel "rejudaizante" e missionário dos fariseus como a principal fonte da apologética.

A maneira de recitação na sinagoga expressa liturgicamente a visão rabínica da relação entre Torá Oral e Torá Escrita. As regras para leitura rezam que o *targum* e as Escrituras fossem claramente diferenciados e que permanecessem independentes. Essa regra parece revelar que a forma traduzida das Escrituras substituiu as Escrituras para alguns grupos. A ortodoxia rabínica parece querer reverter ou impedir a disseminação de tal atitude. Assim, o *targum* dever ser uma passagem para a Escritura e iluminá-la, nunca substituí-la.

Os amoraítas babilônicos possuíam um *targum* da Torá e um dos Profetas mas não eram familiarizados com o *targum* dos Hagiógrafos. Fora os cinco rolos das festas, os hagiógrafos não eram lidos na sinagoga[107].

O uso para a devoção particular é testemunhado por documentos rabínicos que reforçam o uso do *targum* como apoio no uso das Escrituras[108]. No ambiente da escola, há mais testemunhos. É amplamente reconhecido que a Escritura era a base da educação elementar judaica. Há evidências de que a Bíblia Hebraica era estudada na *bet ha-sefer* em conjunto com os *targumim*. O *targum* consta no currículo instrucional, logo após a *Miqra*, como se vê em um tratado talmúdico que "Rabi Aqiba foi à escola e começou a ler nas tábuas de estudante, ele e seu filho. Ele estudou Escritura, *Targum*, Midraxe, *Halacá* e *Hagadá*, antigos ditos e parábolas. Ele estudou tudo"[109]. O *targum* poderia ser utilizado nas escolas como uma ponte para a compreensão do hebraico, a língua do santuário, do Éden e da criação[110].

---

[107] SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature, p. 251.

[108] ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 22. A constatação de Anne-Marie Pelletier de que é "uma evidência para a tradição judaica das Escrituras que a leitura e a escritura não possam ser dissociadas e tratadas separadamente" é pertinente, desde que remetida para o período do Judaísmo normativo (a partir do século X). Torá Oral e Torá Escrita não podem ser dissociadas, é a primeira que permite a inserção do escrito na história viva e que liga o texto a uma subjetividade social e oferece ponto de apoio para novas leituras que reativarão e prolongarão o sentido, de geração em geração (Cf. PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*, p. 88).

[109] ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 22. A escola citada no tratado tem muitos manuscritos. É possível questionar se pequenas escolas e sinagogas pudessem ter recursos para tanto. Na história de Rabi Aqiba, a comunidade possuía todos os escritos. Provavelmente havia um meturgeman na escola e na sinagoga.

[110] Esse uso do *targum* parece explicar como, nos tempos talmúdicos, pode-se preservar e adquirir conhecimentos do hebraico sem o apoio de gramáticas e dicionários.

Quanto à origem da sinagoga[111] e o uso dos *targumim* na liturgia sinagogal, Lawrence A. Hoffman indica que havia dois lugares alternativos para o culto nos tempos farisaicos, anteriores a 70 d.C.[112]. O primeiro era o *chavurá* (plural *chavurot*) que surgiu nos tempos farisaicos a partir de grupos que enfatizam o culto durante as refeições e se caracterizavam por regras de pureza. Esses lugares começaram como espaços de encontros e desenvolveram associações estáveis que celebravam os dias festivos religiosos e os marcos do ciclo de vida dos seus membros, como rituais de passagens, casamentos, funerais e outros. É nesse contexto que teria nascido o *seder* da Páscoa, as bênçãos sobre a comida e a ação de graças após as refeições (*birkat hamazon*)[113].

O outro espaço seria o da sinagoga, que, segundo Lawrence A. Hoffman, é anterior à destruição do Templo de Jerusalém. Pelo testemunho dos escritos do Novo Testamento, a sinagoga como instituição já estaria consolidada no século I. Essa teria sido em seu início um lugar de reunião da comunidade com pouca ou nenhuma aderência à classe rabínica, seja nos rituais litúrgicos seja na modelagem instrucional posterior[114]. Os dados arqueológicos não sustentam que as chamadas sinagogas do primeiro século seguissem as leis rabínicas ou que estivessem ligadas à ortodoxia de Jerusalém. Eventualmente, a sinagoga e outros espaços religiosos e sociais como a casa de estudo e a corte do julgamento se tornaram parte do complexo sinagogal, que passou a responder como espaço político, acadêmico, social

---

111 O propósito fundamental da sinagoga pode ser compreendido por uma inscrição em grego encontrada em Jerusalém, que data provavelmente do Século I a.C.: "Theodotos, filho de Vettenos, sacerdote e '*archsinagogos*' construiu a sinagoga para a leitura da lei e para a procura do mandamento, além disso, o Hospício e as Câmaras, e as instalações de água para atender as necessidades dos estrangeiros. A pedra de fundação foi lançada por seus pais, pelos Anciãos e por Sinonides" (Cf. SUKÉNIK, E. L. The ancient synagogue of el-hanmech *apud* BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 11).

112 HOFFMAN, Lawrence A. Jewish liturgy and jewish scholarship. In: JACKSON, B. S. (Ed.). *Studies in jewish legal history*. Essays in honour of David Daube. Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1973. p. 247.

113 HOFFMAN, Lawrence A. Jewish liturgy and jewish scholarship. In: NEUSNER, Jacob (Ed.). *Judaism in late antiquity,* p. 247.

114 HOFFMAN, Lawrence A. Jewish liturgy and jewish scholarship. In: NEUSNER, Jacob (Ed.). *Judaism in late antiquity,* p. 247.

e cúltico judaico[115].

Em Jerusalém, no século I, registram-se 480 sinagogas, todas destruídas por Vespasiano. Cada uma possuía seu espaço específico para leitura da Torá e um espaço para estudos posteriores[116]. Pode-se distinguir entre os *targumim* ao Pentateuco, que seriam estritamente sinagogais e litúrgicos, e os *targumim* aos Profetas e Escritos que teriam caráter didático, como *midraxes* escolares. É nessa perspectiva que José Ribera-Florit indica o ambiente acadêmico da sinagoga para a produção dos *targumim*[117].

Há pelo menos três teorias[118] a respeito das origens da Sinagoga. A primeira identifica a origem das sinagogas na Babilônia, no século IV a.C., durante e após o exílio babilônico[119]. A segunda localiza a origem das sinagogas no Egito, no século III a.C.[120]. A

---

115 HOFFMAN, Lawrence A. Jewish liturgy and jewish scholarship. In: NEUSNER, Jacob (Ed.). *Judaism in late antiquity*, p. 248.O termo hebraico para sinagoga é encontrado na literatura rabínica do século II ao século III. Os dois termos gregos (*sunagoge* e *proseuche*) têm correspondentes hebraicos. Sinagoga é a *bet kne*st ou *bet há knese*t (plural *batei kneset*), que significa lugar de reunião. Designa também lugar público de oração e adoração. Em poucas ocasiões, a literatura rabínica utiliza o termo que corresponde a *proseuche*, *bet tefilah* ou *bet há tefilah*. A casa de estudo ou escola é chamada *bet midrash* ou *bet há midrash*, a casa da interpretação. A corte é a *bet din* ou bet há din, casa do julgamento. A corte é liderada pelos rabis para aplicar as leis (URMAN, Dan; FLESHER, Paul Virgil McCracken. *Ancient synagogues in historical analyses and archaelogical discovery*. 2. ed. Leiden: E. J. Brill, 1998. p. xix),

116 BARRERA, Júlio Trebolle. *A bíblia judaica e a bíblia cristã*: introdução à história da bíblia, p. xx; BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. Targum y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 420.

117 BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. Targum y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 418.

118 L. I. Levine identifica cinco teorias diferentes para explicar a origem das sinagogas. New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, v. 4, p. 1421. Há, desde 1930, uma classificação das sinagogas com base em sua estrutura arquitetônica em três classes: 1) as sinagogas que têm o design semelhante aos das basílicas grecorromanas, identificadas no século II ou III, chamadas sinagogas basílicas ou galilaicas, que teriam sucedido as chamadas sinagogas do primeiro século. Essas sinagogas galilaicas apresentariam três portas, todas voltadas para Jerusalém, sem qualquer tipo de artefato (como altar, arca ou nichos); 2) as sinagogas retangulares, cujas paredes maiores são voltadas para Jerusalém, identificadas como sinagogas do século IV, que já possuíam um nicho permanente para a Tora e uma plataforma para leitura ou interpretação da Tora (*benah*); 3) as sinagogas híbridas, que misturam parte da arquitetura da sinagoga basílica ou galilaica com a retangular, próprias do século VI em diante, e que possuem um altar ou santuário com características bem desenvolvidas URMAN, Dan; FLESHER, Paul Virgil McCracken. *Ancient synagogues in historical analyses and archaelogical discovery*, p. xxi).

119 Essa é a chamada teoria clássica, defendida do século XIV (por Carlo Sigono) até o a década de 1970. Essa teoria superou a teoria traditiva que atribuía a Moisés a instituição das sinagogas, acompanhando o texto canônico de At 15,21, Josefo (em Contra Apião 2,17 - que remete a Moisés a leitura diária da Escritura), Filon (que acrescenta a prática do encontro semanal para aprender princípios morais nas casas de oração - proseuchai em Vida de Moisés, II §39) e o TgPsJn Ex 18,20. Hugo Grotius endossou a teoria traditiva amparado pelo estudo dos escritos dos antigos rabinos. A. Oppenheimer pesquisa as evidências de que Nehardea e Hutsal sejam as primeiras sinagogas desse período, acompanhando a tradição rabínica do Talmude Babilônico de que a Shekiná acompanhou o povo de Israel até a Babilônia e ali habitou em duas sinagogas, Nehardea e Hutsal, em bMeg 29,9 (URMAN, Dan; FLESHER, Paul Virgil McCracken. *Ancient synagogues in historical analyses and archaelogical discovery*, p. xxi-xxii; "Synagogue" - RABINOWITZ, I. Encyclopedia Judaica, v. II).

120 J. G. Griffith no texto "Egyptand the rise of the synagogue" apresenta evidências da origem egípcia no período helenístico dos Ptolomeus a partir de inscrições do século III e II aC que utilizam o substantivo proseuchai.

terceira, identifica o desenvolvimento das sinagogas na própria Palestina, a partir de iniciativas na diáspora, sejam babilônica, sejam egípcia ou no arco mediterrâneo, após o período hasmoneu[121]. Paul V. M. Flesher defende uma teoria híbrida de que as sinagogas foram desenvolvidas no século III a.C. no Egito. Primeiramente apareceram na Galileia, longe do Templo em Jerusalém, no período compreendido entre o final do século I a.C. e durante o século I a.C. Comum entre Paul V. M. Flesher e Lawrence A. Hoffman está o esforço em demonstrar que há indicações de que a sinagoga tenha sido uma instituição religiosa importante na Judeia antes da destruição do Templo[122].

Posteriormente, em uma comunidade mais numerosa e com maior poder aquisitivo, o complexo sinagogal envolvia as casas de oração e centro de estudos, que abrigavam também a casa do julgamento, a assistência social organizada e espaços em que se celebravam os encontros e reuniões da comunidade. Em alguns casos, também se constituíam o escritório dos líderes oficiais da comunidade e lugar de reunião para encontros e refeições religiosos e comunitários.

Na diáspora helênica e babilônica, as sinagogas assumiram a função religiosa de espaço para oração e estudo da Torá e encamparam também função suprarreligiosa de ser asilo, um lugar de acolhimento e ganharam o estatuto de autoridade civil e legal, como a organização central da comunidade judaica[123]. Nesse sentido, sugere-se que as sinagogas babilônicas diferiram das palestinas e egípcias por se tornarem espaços menos sagrados, apesar de muito mais religiosos. Paradoxalmente, ao restringir a sinagoga na Palestina e no Egito às atividades religiosas, esses espaços tiveram reduzido ou eliminado seu estatuto de lugar sagrado por não estar aberto à prática da piedade popular.

---

121 L. L. Grabbes identifica evidências nos textos de Josefo, nos livros deuterocanônicos de Macabeus e em obras apócrifas contemporâneas. No entanto, não define as chamadas sinagogas palestinas como caracteristicamente farisaicas e mesmo admite que os fariseus não teriam relação direta com as sinagogas (URMAN, Dan; FLESHER, Paul Virgil McCracken. *Ancient synagogues in historical analyses and archaelogical discovery*, p. xxiv).

122 No entanto, vale lembrar que as evidências literárias das sinagogas do primeiro século na Judeia são todas do século II ou posteriores. Registre-se também que a maior parte se refere a construções edificadas por estrangeiros para suas necessidades. O século I é particularmente opaco em relaçao a evidências sobre as sinagogas. Os registros arqueológicos revelam lacunas entre as chamadas sinagogas do primeiro século e as do século III. Na Mishná, ao contrário, não há qualquer descontinuidade. Se, como se infere, a Mishná reflete a situação da Galileia no final do século II ou anterior, pode-se assumir que a sinagoga se tornou a maior instituição da diáspora.

123 URMAN, Dan; FLESHER, Paul Virgil McCracken. *Ancient synagogues in historical analyses and archaelogical discovery*, p. xxxii.

Foram desenvolvidas tradições que se podem denominar de mitológicas apologéticas envolvendo as sinagogas para justificar e ratificar sua autoridade como lugar santo e instituição dada por Javé, via Moisés, em relatos que podem ser encontrados na literatura rabínica que associa a sinagoga aos patriarcas, como pode se encontrar no TgN e nos escritos de Fílon e Flávio Josefo.

A liturgia judaica valorizava a proclamação e ensino da Torá, porém a primazia pertencia à bênção e à oração. A oração combinava fórmulas místicas repetitiva, como um mantra, com expressões com alto teor de desenvolvimento teológico, evidenciando o tom místico-afetivo da adoração e a força da compreensão teológica envolvida[124]. As partes mais importantes do culto eram o *Shemá* e suas bênçãos e a *Tefilah* ou a oração, somente depois se seguia a liturgia da Palavra com a leitura da Torá e o comentário dos profetas, seguida de uma homilia interpretativa, a *nechemita*, ou seja, as palavras de esperança, e finalmente o *kadalish*, a oração de clamor pela vinda do Reino de Deus[125].

3 Desenvolvimento e datação dos *targumim*

Os *targumim* apresentam material cuja antiguidade é admitida consensualmente. Um exemplo clássico é a referência a Jonatas, um dos Macabeus, como sumo sacerdote em TgPsJn Dt 33,11:

> Abençoa o Senhor, o sacrifício da casa de Levi, que lhe deu o dízimo do dízimo, e a oblação das mãos de Elias, o sacerdote, que ele ofereceu no Monte Carmelo, recebeste tu com aceitação: quebra os lombos de Acabe, seu inimigo e o pescoço dos falsos profetas que se levantam contra ele, que os inimigos de Jonatas, o sumo sacerdote, possam não ter um pé para se manterem eretos.

A questão da datação dos *targumim* está diretamente relacionada à utilização desses documentos para a reconstituição da religião judaica no período hasmoneu e neotestamentário. "Não há evidências de quando as traduções aramaicas foram introduzidas e

---

[124] HOFFMAN, Lawrence A. Jewish liturgy and jewish scholarship. In: NEUSNER, Jacob (Ed.). *Judaism in late antiquity,* p. 249.

[125] HOFFMAN, Lawrence A. Jewish liturgy and jewish scholarship. In: NEUSNER, Jacob (Ed.). *Judaism in late antiquity,* p. 251.

usadas nas Sinagogas para explicar as Escrituras"[126]. Provavelmente, primeiro essas traduções foram utilizadas para uso privado, no estudo devocional, ou nas academias e no ensino público e, só posteriormente, inseridas na liturgia oficial. Pode-se assumir, no entanto, que as tradições que veiculam são relativamente antigas[127].

Há certo consenso entre os pesquisadores atuais de que os *targumim* teriam sido compostos por longo período: desde o século II a.C. até fins do período medieval[128]. As mudanças, revisões e novas traduções targúmicas têm vários motivos e fontes, seja como resultado de revisão para acomodação ao texto hebraico normativo seja para acomodação a dada interpretação haláquica. Por exemplo, o TgO reflete sobre a escola haláquica de Rabi Aqiba[129].

Alguns autores defendem que houve no período dos séculos II e I a.C. um *targum* palestino, que em grande parte está refletido no TgN e em partes do TgPsPn, TgFrag e TgGenizá[130]. Pelas características em comum encontradas no TgN, TgFrag e TgGenizá cogita-

---

126 McNAMARA, Martin. Interpretation of Scripture in the *Targumim*. In HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (ed). A history of Biblical Interpretation: the ancient period. Eerdemans Publishing, 2003. Vol.1. p.167-197. P. 170. A ideia de um texto normativo, utilizado em todas as sinagogas é pouco provável, ainda mais em períodos anteriores ao século II. Não há qualquer evidência de um Judaísmo sinagogal "neutro", especialmente pelo pluralismo experimentado pelo Judaísmo nesse período (BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 263). Arie van der Kooij indica que é pouco provável também que a prática da tradução tenha "nascido" na Sinagoga ou aplicada diretamente a situações litúrgicas. Vale lembrar que a *LXX* do Pentateuco é uma das traduções escritas mais antigas, bem anterior aos *targumim*, e que não se cogita que tal tradução tenha se originado de uma prática tradutória litúrgica das sinagogas em Alexandria (VAN DER KOOIJ, Arie. Nchemiah 8:8 and the question of the 'targum'-tradition. In: NORTON, Gerard J.; PISANO, Stephen (Ed.). *Tradition of the text studies offered to Dominique Barthélémy in celebration of his 70th birthday*, p. 90).

127 Arie van der Kooij conclui indicando que a interpretação dada a Ne 8:8 como a gênese da prática targúmica serve ao propósito de legitimizar uma prática já existente, retroagindo-a ao tempo de Esdras, cunhando-lhe autoridade e antiguidade, o que seria particularmente importante para os judeus fora da Palestina, em especial para os da diáspora babilônica (VAN DER KOOIJ, Arie. Nehemiah 8:8 and the question of the 'targum'-tradition. In: NORTON, Gerard J.; PISANO, Stephen (Ed.). *Tradition of the text studies offered to Dominique Barthélémy in celebration of his 70th birthday*, p. 90).

128 FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 40.

129 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 171.

130 EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature, p. 186; McNAMARA, Martin. *Targum and testament*: aramaic paraphrases of the hebrew bible, a light on the new testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1972. p. 12.

se falar de um *Targum* Palestino ou *Targumim* Palestinos, TgPt[131]. Em algum momento, do qual as evidências disponíveis não testemunham, as várias formas dos textos targúmicos veiculados na Palestina alcançaram um estatuto fixo, ou seja, foram fixados em dada forma e transmitidos pelas comunidades na própria Palestina[132].

Neste trabalho não se pretende discutir se os *targumim* influenciaram ou não a produção neotestamentária ou o desenvolvimento das tradições judaicas nos séculos IV a.C. a II d.C. apesar de se considerar tais temas pertinentes e necessários na agenda dos estudos targúmicos[133]. Para a presente investigação, os *targumim* registram soluções tradutórias e interpretativas importantes para a liturgia, a proclamação, a interpretação das Escrituras e a prática da piedade, que resgatam tradições antigas e contextualizam os textos bíblicos de

---

131 FITZMYER, Joseph A. Review of the new testament and the palestinian targum. *Theological Studies*, Oxford, v. 29, p. 321-326, 1968; BLACK, Matthew. An aramaic aproach. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 30, p. 417-428, 1968; EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature, p. 186. McNamara argumenta que os testemunhos agrupados como *targumim*, especialmente aqueles denominados TgPT têm a mesma abordagem das Escrituras na forma da utilização de termos técnicos teológicos e no vocabulário em geral (McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 170).

132 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 171.

133 Vale, neste ponto, fazer menção às Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos publicadas sob a coordenação de Luiz Díez Merino em 2004 e que resumem a situação atual dos estudos targúmicos (Cf. DÍEZ MERINO, Luiz (Ed.). Los estúdios targúmicos en la actualidad. *Estudios Biblicos*, Madrid, v. 62, p. 347-390, 2004). Além disso, Entre os temas targúmicos encontrados no Novo Testamento (cf EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature, apresenta diversos exemplos e aproximações nas páginas de 185 a 215. Alguns desses foram selecionados, especialmente aqueles aderentes ao TgN^{J} podem ser citados a ênfase messiânica do Rei Messias (ibidem, p.202) (Cf. TgN Gn 3,15; 49,10-12; Ex 12,42; Nm 11,26; Nm 24,7; Nm 24,17-24). A respeito da aproximação entre os *targumim* e o Novo Testamento,McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*, p. 82-xx apresenta um breve *status quaestionis* que resume a questão. Bruce Chilton entende que há aderência temática e coerência na forma entre os ditos de Jesus e a leitura targúmica de Isaías (EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature, p. 186; CHILTON, Bruce. A Galilean rabbi and his bible. Jesus's use of interpreted scripture of his time. Welmigton: Glazier, 1984) Exemplos que podem ser considerados é a relação entre Mc 4,12 e TgIs 6,9-10. Somente o TgIs lê "perdoa", pois Tm e *LXX* lêem "cura" (EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature, p. 203; CHILTON, Bruce, 1984, 90-98.) Mt 26,52 e TgIs 50,11. (EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature, p. 103; CHILTON, Bruce, 98-101) Mc 9,47-48 e TgIs 66,24, a referência à Geena. Sobre o tema da Geena, também Mt 5,22 e 18,9 com TgN Gn 15,17. (EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature, p. 204). Em relação à Quelle, os paralelos de Mt 7,2/ Lc 6,38/ Mc4,24 encontram eco em TgIs 27,8 "medida com que medires". Mt 6,19-20 é coerente com TgN Gn 15,1. Lc 11,27-28 encontra paralelo com TgN Gn 49,25. A expressão "seu/nosso Pai que está nos Céus" - Mc 11,25; Mt 5,45; Mt 6,1-9 e 18,10 (além de outras 21 vezes nos evangelhos sinópticos) não ocorre no Texto Massorético ou nos apócrifos.A beatitude da mulher na multidão, cf Lc 11,27 tem paralelo com TgN Gn 49,25. O beber o cálice da morte de Jo 18,11 e TgN Gn 40,23. Os anjos descendo e subindo sobre Jacó e não por uma escada de TgN Gn 28,12 encontra eco em Jo 1,51. Veja-se o paralelo entre Rm 7,12 com TgN Gn 3,24b e Rm 4,20 com TgN Gn 22,14. Roger Le Déaut sugere uma hipótese das relações entre os *targumim*, apontando para a origem palestinense.

forma a fazerem sentido e terem significação para a assembleia dos fiéis[134]. O que certamente já não é pouca coisa[135].

Registra-se, a título de contextualização, que Paul V. M. Flesher organiza o desenvolvimento dos *targumim* escritos em quatro estágios[136], justamente ligados à localização geográfica. Do século I a.C. a final do I d.C., o desenvolvimento das formas escritas e mais sistematizadas dos *targumim* teria acontecido na Palestina. As evidências mais fortes são os Manuscritos do Mar Morto. Do século II ao século III, concentrou-se na Galileia. Do final do século II ao século IV, simultaneamente, em parte, na Galileia, há o desenvolvimento de materiais específicos na Babilônia. Finalmente do século IV ao século VII e por diante, os *targumim* teriam sido elaborados e transmitidos na Síria e na Galileia.

No primeiro estágio, as evidências concentram-se na comunidade de Qumran e por isso ilhado, fechando-se em si mesmo. Podem ser citados o TgJó e o TgLv com fragmentos de Lv 16,12-15, 16, 18-21. O TgJó tem recebido bastante atenção nas últimas décadas e verificou-se até o momento que tem pouca ligação com a tradição interpretativa rabínica de Jó[137]. O Genesis Apócrifo (GnApoc), texto cujas evidências situam-no antes do século II a.C.[138], é uma releitura em aramaico do trecho de Gn 12 a 15, e sugere-se conexões

---

134 L. L. Grabbe, no número 98 do Journal of Biblical Literature aponta que não foi demonstrada, ainda que possa ser possível, a origem oral dos *targumim*. Também para ele resta provar que o método targúmico deriva de uma liturgia sinagogal do século I, pois não haveria prova de que naquele período as leituras da Lei e dos Profetas fossem feitas em aramaico. Tais premissas são consenso da maioria dos estudiosos dos *targumim*, corroboradas por uma série de evidências que não é propósito deste trabalho discutir. Aliás, esta pesquisa carrega essas duas hipóteses como pressupostas para seu desenvolvimento.

135 Relativamente à datação, J. Heinemann e Martin McNarama oferecem relato sobre o estado da questão em Early halakhah in the palestinian *Targumim*. In: JACKSON, B. S. (Ed.). *Studies in jewish legal history* e Martin Mcnamara Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*: O foco da discussão a respeito da datação dos *targumim* não está vinculado à datação da redação final, pois esta é tardia. Os testemunhos das tradições targúmicas são recensões posteriores, que não podem ser datadas antes do século X d.C. na forma em que se encontram hoje. Não se discute a antiguidade do processo de tradução das Escrituras Sagradas para o aramaico, mas sim seu uso nas sinagogas e quanto do material traditivo carreado nos textos de chegada targúmicos é antigo.

136 FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 42. McNamara afirma que as tradições targúmicas remetem a condições próprias do fechamento do século I, à sombra do Segundo do Templo. McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 170.

137 FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 133.

138 Joseph A. Fitzmyer aponta que evidências indicam que GnApoc é anterior aos TgO, TgPsJn e TgN e que não se pode provar dependência direta entre eles (FITZMYER, Joseph A. *The genesis apocryphon of qumran cave 1(1Q20)*: a commentary. 3. ed. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004. p. 43).

com o gênero targúmico[139].

Os últimos três estágios pertencem ao chamado período rabínico do Judaísmo e a produção é caracteristicamente cumulativa e interdependente. O TgN e o TgGenizá foram escritos, provavelmente, no segundo estágio e os demais *targumim* nos estágios seguintes[140].

A proposta de Roger Le Déaut resume as ideias desenvolvidas até aqui acerca do desenvolvimento e transmissão dos *targumim*:

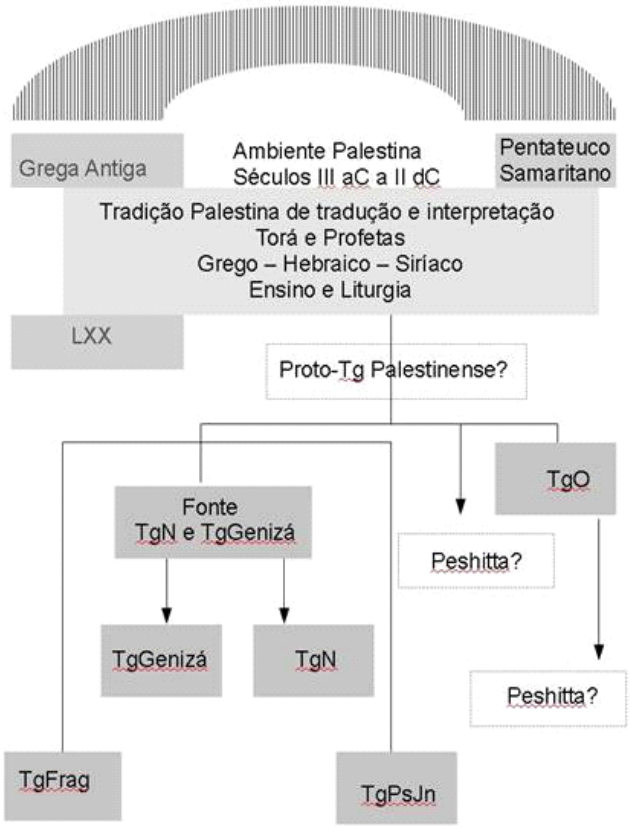


Figura 1 - Esquema da História da Redação/Transmissão dos *Targumim*

Fonte: adaptado de LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 42.

Na história da transmissão, pelo tempo em que foi elaborado, revisado e copiado, é indiscutível que os copistas também interferiram no processo. Walter Aufrect chega a dizer que os *targumim* são o "resultado de mudanças introduzidas por vários copistas criativos"[141].

---

139 Questionou-se mesmo se o GnApoc não pertenceria ao gênero targúmico. FITZMYER, Joseph A. *The genesis apcryphon of qumran cave 1(1Q20)*: a commentary, p. 43.

140 FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 43.

141 AUFRECT, Walter (in Some Observations on the Uberheferungsgeschichte of the *targum*s) *apud* FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 55.

Essa opinião de Aufrect é questionável quando se percebe que a estratégia targúmica indica intencionalidade e um gênero específico. Não é exatamente um acidente ou um apanhado de comentários marginais. Em outra perspectiva, Bruce Chilton entende que há camadas de interpretação teológica na composição targúmica, uma base do período tanaítico, que alguns denominam proto-*targum* e outra do período amoraíta[142]. Juan José Alarcon Sainz entende que após a destruição do Templo em 70 d.C. e a revolta de Bar Kokba em 131-135, a tradição targúmica passou dos centros culturais da Judeia para os novos centros da Galileia e Babilônia. Nesse sentido, os *targumim* podem ser vistos como uma consolidação da tradição anterior a 70 d.C.:

> Esta obra de consolidação poderia ter significado uma redução da tradição, uma seleção, mas não a criação de novas tradições a ponto de ignorar o que já existia. A partir deste fato pode-se argumentar a favor da continuidade com aquilo que fora anteriormente transmitido por gerações e gerações: em matéria de halacá sobre a observância sabática, votos, juramentos, *gorbán*, pureza e coisas semelhantes. Detalhes de halacá podem ter sofrido variações, mas o interesse central deve ter permanecido o mesmo. Se esta probabilidade é tal a ponto de fazer pensar num dado de fato, creio que os estudiosos do Novo Testamento estão justificados quando se voltam para esta tradição na tentativa de recriar o mundo em que a mensagem evangélica nasceu e se desenvolveu[143].

4 Tradução targúmica

Os *targumim* combinam tradução literal com expansões de várias dimensões, desde o acréscimo de palavras e expressões até grandes blocos de comentários. Os acréscimos se remetem a questões não respondidas pela tradução, ou seja, ambiguidades, sensibilidades, controvérsias teológicas e doutrinárias, lacunas e polêmicas[144]. Intercalam material altamente formal com grande quantidade de adições. A tradução demonstra, em muitas partes, não

---

142 Paul V. M. Flesher adere à corrente que defende a existência de um documento base, um proto-*targum* palestino, que teria dado origem aos demais *targumim* (FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 56).

143 McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*, p. 88.

144 FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 40.

somente o esforço de traduzir de forma literalíssima[145], não somente palavra por palavra[146], mas tentando alcançar cada partícula, prefixo ou sufixo. Exemplos. A transição do material altamente literal para as adições em *targumim* como TgN é feita sem interrupções. Essa estratégia permite ao targumista adicionar detalhes, determinar o sentido de um texto ambíguo, alterar o sentido ou mesmo reescrever uma narrativa sem chamar a atenção ou oferecer indicações à audiência ou leitores de sua intromissão. O texto se torna mais fluído e agradável, porém mascara a intromissão do tradutor e a inserção do material interpretativo. A estratégia mantém o tradutor invisível. No entanto, apesar das adições, o TC é aderente ao TP seja pela tradução literal seja pela expansão elaborada dentro e a partir de uma interpretação autorizada[147].

Essa interpretação, por outro lado, oferece uma janela para o mundo teológico e mítico dos targumistas de TgN e de sua audiência, seja no uso na escola seja na liturgia. As soluções tradutórias e os comentários inseridos permitem que se expressem várias tendências teológicas e doutrinárias dos grupos judaicos. Os *targumim* foram utilizados tanto na Palestina, como no Egito, Síria e Babilônia[148]. A história dos *targumim* escritos está intimamente ligada aos espaços geográficos e políticos em que as comunidades judaicas se organizaram.

Ao comparar os vários testemunhos targúmicos disponíveis (TgPsJn, TgO e TgN), Roger Syrén identifica que o texto que revela maior proximidade com a mentalidade popular e, por isso, é uma tradução com menor neutralidade e maior visibilidade do tradutor é o do TgPsJn[149].

---

145 SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 63. Os *targumim* eram basicamente literais, com exceção dos midraxes de expansão. No entanto, mesmo a tradução literal estabelece fortes vínculos com a compreensão midráxica do texto. Por exemplo, TgN Nm 21,16-20. A tradução interpretativa midráxica "invade" o *targum* tanto com interpretações haláquicas como hagádicas (McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 170).

146 A tradução bíblica na antiguidade nunca foi livre no sentido moderno, mas consistia em diferentes níveis de literalidade (FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 54). The Genesis Apocryphon of Qumran Cave1 (1Q20): a commentary. Joseph A. Fitzmyer. P.38-45

147 FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 40.

148 FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 40.

149 SYRÉN, Text and Community..., p.58-59. Em seu estudo, Roger Syrén utiliza exemplo do texto do complexto texto de Ex 4,24-26 (a circuncisão do filho de Moisés) para demonstrar como a tradução targúmica é utilizada para organizar a prática da circuncisão na comunidade judaica.

As técnicas exegéticas dos *targumim* se remetem às *middot*, de *middá*, medida, norma, regra, atribuídas à Hillel, Ismael e Eliezer que foram cunhadas por I. Heinemann como os procedimentos da *hagadá,* em 1973:

Os princípios hermenêuticos dos *targumim*, conforme Le Déaut, são:

1. A Escritura explica a própria Escritura;
2. Visão sintética da história da salvação enquanto palavras e atos "o que não está na Torá não está no mundo"[150].
3. No texto da Escritura tudo tem valor e significado e não há nada supérfluo;
4. Reforço no gosto pelos relatos etiológicos (explicativos), histórias edificantes e criativas;
5. Interpretação livre, na busca pelo sentido mais do que pela literalidade;
6. Esforço de inteligibilidade com explicação de ambiguidades, preenchimento de lacunas históricas e de informações, harmonizações, que seria, por fim, a finalidade última e legítima do *targum*. Evita antropomorfismos divinos por meio de hipóstases mediadoras para evitar a encarnação.
7. Preocupação moralista;
8. Tendência a aumentar, desenvolver, adicionar elementos (paráfrase ou comentário);
9. Conexão do *targum* com a liturgia sinagogal de ritmo semanal e capilarizada por toda a terra de Israel e diáspora graças a uma rede de sinagogas, garantindo que a palavra de Deus chegasse a todo o povo e nutrisse sua vida de fé[151].

Há traços na literatura bíblica e no processo tradutório do *targum* do "espírito retórico"[152] do sistema rabínico de interpretação. Ou seja, a lógica que anima o *targum* não pertenceria ao que atualmente se denominaria categoria cartesiana, mas é funcional, performática e afetiva. David Daube chega a defender que "o sistema rabínico de

---

150 Conforme as regras 31 e 32 de R. Eliezer, Sifré Nm 6,4 (a9,1) ou a Melkita de R. Ishmael a Ex 15, 9-10: "Na Torá não há antes nem depois" (BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. Targum y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 433).

151 BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. Targum y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 433-439.

152 David Daube identifica esse "espírito retórico" no sistema rabínico, porém o atribui diretamente à conexão entre Hillel e as academias alexandrinas. Considera-se que o "espírito retórico" é um dos mecanismos de tradução targúmicos e que não há ligação tão estreita com a retórica helênica, apesar de, posteriormente, ter encontrado nessa identificação e espaço de desenvolvimento. S. Lieberman, na obra Hellenism in Jewish Palestine (1962) reconhece o contato com a tradição grega, no entanto, sem empréstimo de material metodológico ou ideológico. Na mesma esteira, W. Sibley Towner aponta os estudos de A. Altmann (Ed) Biblical and Other Studies (1963) e Louis Jacob (1961) (DAUBE, David. Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric. *Hebrew Union College*, Cambridge, n. 22, p. 239-264, 1949. p. 240; TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, p. 101-135).

interpretação não é ilógico ou irracional [...] está intrinsecamente relacionado à retórica helenista e aos mecanismos de indução e dedução"[153]. Esse espírito retórico pode ser visto na afirmação de Rabi Aqiba de que a tradição é um muro em torno da Torá[154].

O "espírito retórico" da hermenêutica rabínica se vê no seu uso exegético, construtivo e exorbitante, e se pauta por uma ideologia: a da coerência da Lei bíblica que remete à autoridade divina da Escritura[155]. A estrutura de inferência e analogia busca princípios, fatores em comum e similaridades que possam "prolongar o discurso" da Escritura. Tem objetivo moral claro: estabelecer limites e atualizações para a prática (litúrgica). O movimento da exorbitância e da superação é dado tanto na sexta regra de Hillel, que é um argumento de segunda ordem, pois parte de um *middah* já dado, em que as soluções são dadas a partir de um caso já solucionado e comparável como na sétima regra, que exige a solução pela exegese (modificadores, predicativos, estrutura literária ou contexto narrativo maior), ou seja, já implica comentários traditivos que referenciam novas interpretações do texto bíblico.

A estrutura retórica é reforçada nas ampliações atribuídas a R. Ismael[156] e muito mais no Tana da terceira geração que é R. Eliezer ben Yosef Hagelib, com suas 32 regras e métodos exegéticos como a *gematria* e o *notarikon* e recursos retóricos como as parábolas e os trocadilhos[157].

A ressonância dos temas targúmicos com os da piedade popular e sua aceitação fora dos círculos rabínicos parecem testemunhar a natureza popular dos *targumim*. É evidente também na sua rejeição aos antropomorfismos, na honra aos Patriarcas e no uso de linguagem "decente". No entanto, o adjetivo popular não significa abertura total, pois as referências às tradições, aos midraxes e outros textos bíblicos parece indicar que o público dos *targumim* possuía conhecimento prévio da tradição, pois, caso contrário, seriam incompreensíveis para

---

153 DAUBE, David. Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric. *Hebrew Union College*, p. 240.

154 AQIBA, Rabi *apud* DAUBE, David. Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric. *Hebrew Union College*, p. 242.

155 A Escritura nunca é redundante, nada é supérfluo e tudo é inspirado e intencional (TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, p. 123).

156 TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, p. 125-126. Segundo ele, "a primeira regra de Hillel é subdividida em três e cinco modificações do mesmo princípio (geral - particular) são adicionadas. Somente uma nova regra é adicionada" A regra 13: Shene ketuvim hamakhhishim zeh'et zeh 'adheyavo' hakativ hashelishi wayakhra 'benehem - dois textos podem contradizer um ao outro até que um terceiro venha e os harmonize).

157 TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, p. 127-128. "Para os tanaítas, as aparentes redundâncias, supérfluos, pleonasmos e conflitos são pistas para o significado mais profundo do texto".

uma audiência não iniciada[158]. As atividades literárias do período pré-cristão e rabínico indicam que a interpretação bíblica se caracterizava pelo nível popular e o uso homilético (hagádico)[159].

5 Considerações finais

Os *targumim* não se constituem como trabalhos independentes e "autorais", mas coleções ecléticas de tradições hagádicas e haláquicas transmitidas, interpretadas e organizadas, posteriormente, pelos *meturgemanim* nas escolas. Seria no mínimo inadequado afirmar que houve uma hagadá targúmica criada por um *meturgeman*[160].

Há limitações quanto às evidências do uso e presença dos *targumim* nos rituais e celebrações das primeiras sinagogas na Palestina e na diáspora no tempo de Jesus. Os esforços dos agentes da patronagem do Judaísmo em formação se concentraram no controle e padronização da interpretação no século II e III. Os *targumim*, por seu papel de fazer aceder a comunidade ao conteúdo dos textos que em hebraico se tornavam interditados para a maioria do povo, certamente não escaparam das muitas revisões e alterações. Pode-se, pois, assentir que os *targumim* deitados por escrito contêm material interpretativo que pode ter fontes mais antigas que a tradição targúmica, porém, houve o desenvolvimento de uma tradição própria que tem continuidade em si mesma. Com o passar do tempo, o *targum* tornou-se não somente o depósito das tradições haláquicas e hagádicas, mas uma fonte e objeto de estudos[161].

---

158 SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature, p. 260.

159 Vale ressaltar que Towner aplica essa perspectiva para o período pós-70 d.C., com a destruição do Templo. Ele entende os targuns, assim como o *Tefilah* e o *derash* nascendo na sinagoga. Crê-se que sua perspectiva é lúcida, mas pode ser estendida para o período anterior, desde meados do século II a.C. (TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, p. 106). Ele aponta que "foram preservados nos targuns, os *Amidah* e outros elementos da tradição litúrgica, assim como os midraxes agádicos - como métodos hermenêuticos informais - próprios da tradição litúrgica da sinagoga" (p. 106). O que mais chama a atenção no pensamento de Towner é a consciência da importância e da relação entre a função interpretativa da tradução simultânea (*targum*) e a pregação (*derashah*). Daniel Patte também o destaca, nos capítulos III e IV, de Early Jewish Hermeneutic in Palestine (1975).

160 SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature, p. 260.

161 "O Sifre em Dt 16,1 aponta que o targum é um objeto de estudo, juntamente com a Miqra, a Mishná e o Talmude" (BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 14).

Uma tradução designada para a atividade litúrgica tende a ser parafrástica, parenética e permeada por recursos homiléticos e será, necessariamente, diferente daquela destinada à leitura privada ou ao labor acadêmico. Para alcançar esse objetivo, duas coisas eram necessárias aos *targumim*. A primeira era conservar-se fiel ao TP, enfatizando o que o targumista e seus censores consideravam que o texto deveria dizer aos ouvintes, algo como uma atualização o mais literal possível do texto bíblico, alinhada à diretriz teológica e doutrinária dos agentes de patronagem. Conceitos teológicos, orientações e prescrições, comentários e interpretações, com a inserção de midraxes haláquicos e hagádicos, poderiam ser associados ao TC com o propósito de edificar a comunidade. Nessa exigência, podem ser verificadas as condições da recepção e a possibilidade da hospitalidade e da interpretação targúmica como espaço potencial para a experiência religiosa da comunidade como *kairos*.

A segunda era que a leitura litúrgica da Torá deveria ser feita por seções escolhidas e determinadas pelo ciclo litúrgico em vigor. Para essas deveriam ser providenciadas paráfrases litúrgicas[162]. Uma vez que a versão fosse aprovada pelos oficiais religiosos, a tarefa do *meturgeman* seria repetir a tradução chancelada[163]. A tradução targúmica não é uma criação individual, uma obra acabada, mas um processo comunitário e inserida em um contexto teológico e doutrinário dinâmico e específico. Os testemunhos dos *targumim*, em textos completos ou fragmentos, são "fotografias" de um processo mais amplo.

Os *targumim* respondem a protocolos de tradução bastante diferenciados das traduções contemporâneas. Enquanto traduções, esses textos operam sob as categorias levantadas no capítulo anterior da *kenosis*, do *kairos* e da hospitalidade. Cumpriu a essas traduções encarnar o texto sagrado da Torá para sua recepção, propiciando, no ambiente litúrgico e de estudo, a possibilidade de *kairoi*, momentos salvíficos. Nesse último aspecto, principalmente, por seu forte uso de elementos retóricos e parenéticos, o *targum* tem a intencionalidade de convencer, exortar, ensinar e comprometer a assembleia, convocando-a por meio de seus hagadás cuidadosamente selecionados a refigurar seu mundo diante da convocação da palavra divina, a eles direcionada por meio da tradução. Na análise do *corpus* de TgN Gn essas perspectivas alcançarão maior visibilidade.

Por outro lado, quanto mais forte é o movimento de censura dos agentes da patronagem no controle do TC, menor ou menos intensa é a sua capacidade de acolhimento,

---

[162] McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 44.

[163] McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 65.

menos eficaz é a sua amplitude de hospitalidade. O enrijecimento doutrinário e o patrulhamento ideológico, com o controle litúrgico e interpretativo reduzem sensivelmente a consistência do movimento teológico da hospitalidade na tradução. Tal pode ser percebido, especialmente, pelo fato de que, com o tempo, o *targum* deixa de ser uma tradução, um processo, uma dinâmica de compreensão e produção de significado e se torna objeto de estudo, fonte de dúvidas, por seu hermetismo e distanciamento.

Essas questões serão desenvolvidas na análise do TgN Gn. Por ora, é importante que se passe à apresentação das Traduções Populares, a que se dedica o Capítulo 3.

Os *targumim* se estabelecem no contexto de uma tradição religiosa que experimentava deslocamentos profundos em sua autocompreensão e esperança de futuro, como é o caso do Judaísmo formativo nos séculos que sucederam os eventos fundantes do Cristianismo, à destruição de seus mais caros símbolos como a Cidade de Sião, o seu Templo, e suas últimas esperanças de restauração nas revoltas do século II, antes de se estabilizar como o Judaísmo rabínico que atravessaria a Idade Média. O movimento do Judaísmo rabínico será contrário ao da hospitalidade pela via da tradução e a tradição judaica desenvolverá mitos apologéticos que justificam e protegem seu texto fundante e transformam o código linguístico já enrijecido em língua da revelação. A vitalidade dos *targumim* se diluiu na mesma proporção em que a abertura para a inovação e transformação foram reduzidas.

O Cristianismo, por outro lado, oferecerá outra instância e responsabilidade para o labor tradutório dos seus textos sagrados.

CAPÍTULO 3: TRADUÇÕES POPULARES DA BÍBLIA

O propósito deste capítulo é fornecer elementos para se possa situar a NTLH Gn no contexto das traduções contemporâneas e, em especial, das chamadas traduções populares.

O termo tradução popular empregado para designar essas traduções não têm associação com conceitos sociológicos, econômicos ou mesmo antropológicos em torno do conceito de povo. O termo se refere à noção de registro linguístico e ao alinhamento dos Agentes da Patronagem aos paradigmas da Teoria e Estratégia da Equivalência Dinâmica, de Eugene A. Nida.

Considerou-se relevante identificar as instâncias que atuam como Agentes de Patronagem na tradução da Bíblia no Brasil nas tradições católica e protestante, assim como tomar contato com as principais orientações e diretrizes dessas instâncias a respeito dos protocolos para a tradução da Bíblia. Busca-se, ainda, identificar as convenções contemporâneas que norteiam a produção tradutória de textos sagrados.

Na abertura do capítulo, dirige-se o olhar do leitor para o lugar fundante e presente da tradução das Escrituras para a autocompreensão e expansão do Cristianismo. Evitou-se a abordagem histórica, optando-se por selecionar temática que se considerou relevante e aderente ao desenvolvimento teológico a respeito da tradução proposto no Capítulo 1. Inicia-se, pois, com o tema Cristianismo e tradução das Escrituras.

A seguir, focam-se os protocolos contemporâneos que regem a tradução da Bíblia no atual contexto do Cristianismo. Evitou-se abordar os temas pelo viés das transformações da Pós-Modernidade, apenas constatando as mudanças e exigências da contemporaneidade em relação à tradução, inclusive, no que se refere especificamente à tradução bíblica. O item está denominado “Ler a Bíblia em tradução” que é exatamente o foco que se desejou imprimir e o foco é a discussão do critério de fidelidade na tradução da Bíblia.

Optou-se, ainda, por não aprofundar as discussões a respeito das teorias que amparam as estratégias tradutórias. Para a contextualização das traduções populares descreveu-se rapidamente o conceito de equivalência dinâmica e suas implicações, optando-se por trabalhar alguns exemplos.

Um exemplo de hiperliteralidade foi especialmente interessante, por fazer contraponto às traduções populares e por se tentar demonstrar a inviabilidade prática da literalidade como ideal de fidelidade tradutória.

1 Cristianismo e a tradução das escrituras sagradas

O Cristianismo se reconhece, desde o seu nascedouro, como uma religião traduzida sem uma língua revelada[1], gestada na antiga e riquíssima tradição interpretativa judaica, da qual herda os textos sagrados.

Os cristãos singularmente se diferenciam de quase[2] todos os grupos religiosos e povos conhecidos na história das religiões conhecida por abandonarem o idioma de Jesus de Nazaré, o fundador do Cristianismo, e adotarem outro, o grego *koiné* e o latim em sua forma vulgar como mídias centrais da mensagem e comunicação da Igreja. Conhecer a língua falada por Jesus não se tornou um pré-requisito para a fé ou à participação na comunidade cristã. Esse procedimento dos primeiros cristãos significou uma mudança tão radical na concepção religiosa do mundo antigo que pode ser chamado de revolucionário[3]. Essa revolução linguística alcançou todo o cânon do Novo Testamento. O testemunho dos Apóstolos e da comunidade do Caminho foi escrito não em hebraico ou em aramaico, mas em grego e durante séculos ensinado, interpretado e proclamado em latim.

Essa constatação permite algumas intuições. Primeiro, que as boas novas não só podiam como deviam ser interpretadas e traduzidas para se tornaram proclamáveis a grupos

---

1 Jerônimo acreditava, assim como seus contemporâneos no mundo judeu-cristão antigo, que a língua original do mundo era o hebraico. Era a língua da criação e a língua dos céus (BROWN, Dennis. Jerome and the vulgate. In HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick. *A history of biblical interpretation*. The ancient period. Grand Rapids: Eerdemans Publishing, 2003. v. 1, p. 355-379).

2 A exceção a essa afirmação são os grupos sectários que se formaram nos primeiros séculos.

3 Lamin Sanneh denomina assim a abertura das primeiras comunidades para o multilinguismo na proclamação do evangelho (SANNEH, Lamin. Gospel and culture. Ramifying effects of scriptural translation. In: STINE, Philip C. (Ed.) *Bible translation and the spread of the church*: the last 200 years, p. 1).

diferentes daqueles judeu-cristãos da primeira hora. Envolve a compreensão de que o conselho eterno do Criador é compatível e está disponível em linguagem ordinária do cotidiano, acessível e inclusiva. A abertura cristã de suas Escrituras e pregação em outras línguas e culturas é a concretização da premissa de que a experiência de Deus deve afetar e permear integralmente a vida das pessoas, tornando-as testemunhas, pois toda a criação e em especial a história do ser humano é o espaço sagrado por excelência da manifestação do Espírito da Palavra.

Segundo, que a interpretação e a tradução estão intrinsecamente relacionadas com a própria construção e identidade do Cristianismo. Muitas tradições religiosas interditam o conhecimento do sagrado, reservando-o a grupos herméticos e elitizados ou confinando-o a uma linguagem cúltica profissional.[4] Andrew F. Walls verifica mesmo um princípio tradutório na base do Cristianismo marcado pela referência da Encarnação. Há uma história da tradução da Bíblia *porque a Palavra se traduziu em carne*[5].

Essa é a grande novidade do Cristianismo: a Palavra de Deus não somente foi traduzida em fala humana, mas em humanidade. Tal implica em uma nova forma de encontro e convivência com o Criador, o totalmente Outro. Jesus Cristo é a Palavra traduzida porque a Encarnação é, em última instância, tradução. Jesus, o Cristo, é a tradução de Deus em forma humana. E foi retraduzido da forma judeu-palestina por meio de seus discípulos, em uma sucessão de novas traduções. A diversidade cristã é o resultado necessário da encarnação[6].

Em vários momentos da história da Igreja, os cristãos tentaram retomar a pureza de suas origens por meio da identificação das formas iniciais de suas Escrituras e de sua proclamação. A cada tentativa, no entanto, depararam-se com o escândalo que é a grande variedade das línguas utilizadas nas Escrituras Sagradas e em sua disseminação, a pluralidade do labor teológico e das manifestações litúrgicas dos primeiros seguidores do Caminho, além da irrecusável constatação de que sua prática da piedade não é somente diferente da dos Apóstolos e primeiros cristãos, é totalmente diversa da língua e da prática religiosa de Jesus de Nazaré.

Da mesma maneira que os Apóstolos e seus discípulos traduziram a mensagem e a prática de fé de Jesus para torná-las adequadas à pregação e às necessidades das comunidades receptoras, como ensina a *Dei Verbum* § 18 e 19, as comunidades cristãs, nas condições de

---

4 SANNEH, Lamin. Gospel and culture. Ramifying effects of scriptural translation. In: STINE, Philip C. (Ed.) *Bible translation and the spread of the church*: the last 200 years, p. 2.

5 WALLS, Andrew F. The translation principle in Christian history. In: STINE, Philip C. (Ed.) *Bible translation and the spread of the church*: the last 200 years. 2. ed. Leiden: Brill, 1990. p. 24.

6 WALLS, Andrew F. The translation principle in Christian history. In: STINE, Philip C. (Ed.) *Bible translation and the spread of the church*: the last 200 years, p. 25.

seu ambiente histórico, social, eclesiológico e missiológico preservaram o paradigma da *kenosis*, do estrangeiro e da hospitalidade. A singularidade do Cristianismo na história das religiões se expressa justamente nessa abertura étnica, de gênero e cultural, abertura que é encarnada, concretizada e promovida por meio da tradução das Escrituras.

A originalidade do Cristianismo está na Encarnação-Ressurreição de Jesus, que é a tradução de Deus para a humanidade e a criação. Por isso, o próprio Cristianismo e a sua proclamação são permanentemente estrangeiros e alienígenas, ao tempo em que também são acolhidos e integrados à cultura e vida das pessoas em todos os lugares e tempos pelo movimento da iniciativa da hospitalidade e acolhimento. Aonde quer que a mensagem do Evangelho seja proclamada através do testemunho e da fé dos Seguidores de Jesus e em que as Escrituras Sagradas tenham sido traduzidas, manifesta-se o Mistério da Encarnação, realiza-se o *kairos*[7] salvífico da Trindade, na cultura e na vida das pessoas[8].

Qualquer e todas as culturas estrangeiras são nativas para os cristãos e qualquer e toda terra natal é-lhes estrangeira[9], como o testemunha a *Carta a Diogneto* 5,1-17:

> [1]Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. [2]Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. [3]Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. [4]Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. [5]Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é pátria deles, e cada pátria é estrangeira. [6]Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. [7]Põem a mesa em comum, mas não o leito; [8]estão na carne, mas não vivem segundo a carne; [9]moram na terra, mas têm sua cidadania no céu; [10]obedecem às leis estabelecidas, mas com sua vida ultrapassam as leis; [11]amam a todos e são perseguidos por todos; [12]são desconhecidos e, apesar disso, condenados; são mortos e, desse modo, lhes é dada a vida; [13]são pobres, e enriquecem a muitos; carecem de tudo, e têm abundância de tudo; [14]são desprezados e, no desprezo, tornam-se glorificados; são amaldiçoados e, depois, proclamados justos; [15]são injuriados, e bendizem; são maltratados, e honram; [16]fazem o bem, e são punidos como malfeitores; são condenados, e se alegram como se recebessem a vida. [17]Pelos judeus são combatidos como estrangeiros, pelos gregos são perseguidos, e aqueles que os odeiam não saberiam dizer o motivo do ódio[10].

---

7 O conceito de *kairos* como evento histórico único e significativo na história humana foi desenvolvido e relacionado com a tradução como acontecimento no Capítulo 1, seguindo o pensamento de Paul Tillich e Oscar Cullmann.

8 STINE, Phillip C. *Let the words be written*. The lasting influence of Eugene A. Nida. Leiden: American Bible Societies, 2004; SANNEH, Lamin. Gospel and culture. Ramifying effects of scriptural translation. In: STINE, Philip C. (Ed.) *Bible translation and the spread of the church*: the last 200 years, p. 3.

9 SANNEH, Lamin. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. p. 111.

10 PADRES apologistas. São Paulo: Paulus, 1995. p. 21.

A Igreja de Jesus, em suas muitas formas e manifestações eclesiológicas ao longo da história, em qualquer lugar e tempo, caminha e se estabelece em um ambiente traduzido e em tradução.

Nos primeiros séculos do Cristianismo, as Escrituras, em parte legadas do ambiente judaico e em parte registradas como testemunho e ensino dos Apóstolos, ainda semoventes, alimentavam as traduções gregas, aramaicas, etíopes, latinas e siríacas das tradições judaicas e delas se fortalecia. Tal processo espelhou o processo de amadurecimento da autocompreensão cristã frente ao fato cristão da Encarnação-Ressurreiração do Verbo de Deus e a apropriação das tradições e experiências de Israel em sua missão de ensinar às nações a Torá de Javé[11], dos paradigmas da pregação profética, do ensino farisaico às comunidades para reavivamento da prática da piedade, da prática litúrgica e pedagógica das casas de oração e ensino, em que a Palavra de Deus era proclamada e traduzida em linguagem cotidiana.[12] Esse esforço teológico e traditivo se fez em movimento de abertura à piedade popular e à sua interpretação da fé.

Com a expansão do Cristianismo, para alcançar uniformidade, resguardar a sã doutrina, combater heresias e preservar o depósito apostólico, as autoridades cristãs, já a partir do século IV, reconheceram a necessidade de definição do cânon sagrado e controle da interpretação.

Tal censura alcançou a atividade tradutória, pois se de um lado, o processo da tradução gera inúmeras possibilidades de sentido, renovação e inovação, por outro, exige também critérios para determinar a assertividade, acuracidade e fidelidade da tradução à identidade traditiva. Agostinho o comprova quando aponta que "nos primeiros dias da fé, cada homem que conseguia ter em mãos um manuscrito grego [do Novo Testamento] e imaginava que possuía facilidade em ambas as línguas, por mais superficial que fosse, dedicava-se a fazer a tradução"[13].

---

11 Na *Carta de Aristeas*, a tradução é defendida como atividade legítima. A ênfase da tradução está na interpretação que propicia compreensão e nas explicações de palavras e frases em hebraico. Nesse movimento, o Judaísmo mostra sua face de religião missionária (Is 11,14), com o reforço de Israel como luz dos gentios, em explícito proselitismo que busca atrair outros à sua fé. Por isso, a *LXX* e os *targumim* evitam antropomorfismos, como em Ex 24,10 "Eles viram o Deus de Israel"; "Eles viram o lugar em que o Deus de Israel havia estado"; e assim evitam dificuldades para os interesses da doutrina. (Cf. BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 5).

12 SANNEH, Lamin. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west, p. 98.

13 AGOSTINHO. On christian instruction. In: THE FATHERS of the church. A new translation, capítulo 2, 11,15.

Ainda, assim, a demanda e ação de tradução das Escrituras para o vernáculo persistiu em toda a história cristã encarnando um retorno dessas Escrituras para as formas vulgarizadas e para a piedade popular[14]. Paradigmática é a vulgarização da linguagem das Escrituras na tradução empreendida por Jerônimo. A tradução foi solicitada pelo Papa Damásio em função da percepção de que havia muitas leituras variantes da Bíblia latina, na forma da *Vetus Latina* e outras versões. Tornara-se imperioso realizar uma revisão para garantir a ortodoxia. Jerônimo, encarregado de revisar as versões disponíveis, movido pelo desejo da acessibilidade ao texto sagrado e pelo contato com outras fontes de textos hebraicos além da *LXX* se ocupou de uma nova tradução em latim vulgarizado.

No decorrer dos séculos, as autoridades cristãs enfrentaram o dilema estabelecido entre o zelo ortodoxo e a demanda popular laica por contato com as Escrituras. No século XV, com a Reforma, a tradição protestante assumiu como bandeira a tradução das Escrituras para o vernáculo e a interpretação laica da Bíblia como elemento fundante da prática da piedade.

Na tradição católica, após o Concílio de Trento, a tradução das Escrituras para o vernáculo era considerada uma temeridade, como se vê na Carta oficial da Santa Sé, *Magno et acerbo*, ao Arcebispo de Mogilev, em 3 de setembro de 1816, em reação à fundação, em 1813 de uma sociedade para difusão da Bíblia em São Petroburgo, na Rússia. O Arcebispo de Mogilev representava a Igreja Católica ali e recomendava aos seus fiéis a sociedade e suas atividades. Diz a carta que "Deveríeis [...] ter diante dos olhos [...] 'que, se se permite a sagrada Bíblia em todo lugar indiscriminadamente em língua vulgar, daí surge mais dano que utilidade'"[15]. À frente lembra ao Arcebispo que a Igreja Católica, com base no Concílio de Trento, "afastou as traduções nas outras línguas e permitiu somente as que fossem publicadas

---

14 SANNEH, Lamin. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west, p. 99. O caso do latim é ilustrativo. O "latim do Cristianismo" é uma variante do idioma latino esvaziado das exigências retóricas do latim clássico e feito acessível às pessoas na versão popularizada da *Vulgata Latina*. No entanto, há que se cuidar com exageros apologéticos em relação ao Cristianismo. O letramento na Antiguidade e Idade Média não eram exatamente populares. Vale lembrar que Jerônimo, no século IV, atacava a versão oficial das Escrituras em grego, a *LXX*, como a fonte das traduções, rotulando-a como um texto viciado e problemático para o ensino da Igreja. Sua tradução em latim buscou novas fontes hebraicas para o Antigo Testamento e outras gregas para o Novo Testamento, além de um texto acessível às pessoas. Foi extremamente criticada em sua época. Porém, em 1546, tornou-se a Bíblia Católica oficial. Seu texto certamente já se tornara envelhecido e deslocado do vernáculo e não poderia mais ser indicado como acessível às pessoas, mas ganhara a oficialidade eclesiástica. O mesmo processo ocorreu com os falantes da língua inglesa e a Versão das Escrituras do Rei Tiago (*King James Authorised Version)*. Essa tradução, inclusive, ganhou o título de ser a "única Escritura que Jesus conheceu!". A tradição protestante esqueceu-se rapidamente das palavras dos tradutores da King James: "O Reino de Deus transformou-se em palavras ou sílabas? Porque deveríamos ficar presos a elas se podemos ser livres?".

15 DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hunermann, por Jose Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2007. p. 596.

com anotações colhidas oportunamente dos escritos dos Padres e dos doutores católicos"[16]. O zelo com relação à tradição é explicitado, para que "tesouro tão grande não seja exposto às corrupções das novidades e para que a Igreja difundida sobre toda a terra tenha uma só língua e as mesmas palavras" e "por uma excessiva liberdade das traduções bíblicas seria transtornada aquela imutabilidade que se requer dos testemunhos bíblicos"[17]

Cássio Murilo Dias da Silva resume o percurso histórico da tradição católica a respeito do tema:

> [...] desde meados do século XV, já antes da Reforma protestante, havia restrições parciais e locais para a publicação e a leitura da Bíblia, seja em latim, seja em vernáculo. Com a Reforma protestante, essas restrições parciais deixam lugar para uma restrição universal. Em 1559, sob Paulo IV, e depois, em 1564, sob Pio IV, a Congregação do Índice promulga o *Index Librorum Prohibitorum* e veda também que, sem uma licença especial, se pudessem imprimir e possuir Bíblias em vernáculo. Não se tratou de uma proibição absoluta do contato individual com a Escritura, mas restringiu-se o uso da Bíblia só para quem sabia latim. Embora não faltasse por completo o contato do povo com a Escritura, só em 1757 foi novamente autorizada a edição da Bíblia em vernáculo, desde que aprovada pelas autoridades competentes e provida de notas. Desde 1893, porém, começaram a soprar ventos de mudança: três Encíclicas — *Providentissimus Deus*, de Leão XIII (1893); *Spiritus Paraclitus*, de Bento XV (1914); e *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII (1943) — e o código de Direito Canônico, de 1917, dão novo impulso aos estudos bíblicos, à leitura cotidiana e à divulgação da Escritura. Não obstante, quando se iniciou o Vaticano II, prevalecia ainda o ambiente de cautela durante a redação da atual DV [*Dei Verbum*] houve vozes que pediam que o documento exprimisse reservas quanto ao livre acesso dos leigos à Bíblia. A 'cautela' quanto ao acesso direto do povo à Escritura, o 'convite a não ler', tinha uma preocupação válida: o perigo de uma interpretação errônea levar a erros doutrinais. Apesar dessas vozes conservadoras, a DV refletiu uma nova atitude[18].

A relação do Cristianismo com as culturas e comunidades em que se expande e relaciona é tão rica e polêmica como a própria história do Cristianismo. A religião traduzida e peregrina, estrangeira e novidadeira, em seus deslocamentos, institucionalizações e transformações é referência cultural, histórica e social de toda a sociedade ocidental.

Após o chamado Movimento Missionário Moderno, que se inicia no século XIX, partindo da América do Norte e Europa em direção à África e Ásia e, posteriormente, à América Latina, com forte presença protestante, a consciência pós-colonialista e da identidade

---

[16] DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p. 596.

[17] DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p. 597. Para as demais regras restritivas pós-tridentinas, ver DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, p. 1853-1855.

[18] SILVA, Cássio Murilo Dias da. O impulso bíblico no concílio: A Bíblia na igreja depois da *Dei Verbum*. *Revista da Faculdade de Teologia da PUCRS*, p. 25-53. Para as regras restritivas pós-tridentinas, ver Denzinger-Hünermann nn. 1853-1855.

cultural alinhava fortes críticas[19] às iniciativas de tradução da Bíblia para as línguas e culturas como parte de iniciativas missiológicas e missionárias.

A nova sensibilidade pós-colonial e cultural olha com desconfiança para os projetos tradutórios religiosos. A tradução da Bíblia, em muitas culturas, é avaliada como abertamente desonesta, por não ter função ou preocupação cultural e social, mas apenas proselitista e de promoção do controle social via religião. É considerada perversa, por violar os direitos das pessoas de não terem suas línguas e culturas modificadas (massacradas, mesmo) pelos missionários e agências, na percepção de que o Cristianismo destrói as culturas, introduzindo conceitos artificiais e estrangeiros. É vista como mecanismo de controle ideológico, por estar comprometida com o poder econômico e político estrangeiro, uma vez que é instrumento colonialista, utilizando a fé do povo para subvertê-lo e explorá-lo.[20] A missão cristã, independentemente da tradição a qual pertence, foi vista muitas vezes como invasão cultural e a tradução da Bíblia como sua arma mais potente, seguida pela educação e assistência à saúde.

Os estudos de Homi Bhabha e de Tejaswini Niranjana[21] proporcionaram aos pesquisadores um vocabulário crítico para articular e identificar as implicações culturais e linguísticas das traduções bíblicas realizadas no contexto histórico e social do pós-colonialismo[22].

A crítica pós-colonialista é um complexo de identificações e premissas que busca avaliar o impacto da tradução de textos sagrados, especialmente a Bíblia, em culturas colonizadas no período moderno. Homi Bhabha cunhou o termo "colonialismo evangelical" para se referir aos processos de colonização ideológica e religiosa dos impérios[23]. A tradução da Bíblia, como o testemunha a história da Igreja, da Tradução e da Teologia, pode ser utilizada como estratégia de manipulação ideológica e teológica, tanto no contato com novas

---

19 Como traduções contemporâneas entendem-se aquelas traduções realizadas após o chamado Movimento Missionário Moderno como Eugene A. Nida classifica no artigo sobre Tradução da Bíblia na Enciclopédia de Estudos da Tradução de Mona Baker (NIDA, Eugene Albert. Bible translation. In: BAKER, Mona (Ed.) *Routlege encyclopedia of translation studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1997. p. 22-23).

20 SANNEH, Lamin. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west, p. 107.

21 Cf. NIRANJANA, Tejaswini. *Sitting translation*. History, post-structuralism, and the colonial context. Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1992. BHABHA, Homi. *O lugar da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

22 LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 1.

23 BHABHA, Homi. *O lugar da cultura*, p. 34.

culturas como na subversão e inovação da exegese e interpretação[24] nas várias tradições cristãs. A potencialidade da mudança trazida pela tradução não parece ser muito bem vinda em um contexto teológico e religioso fundamentalista em que o objetivo é "descobrir e recolher as verdades eternas"[25].

Não é mais possível às Igrejas cristãs tratarem de forma ingênua as relações interculturais ou alimentarem paradigmas antropológicos patriarcais e eurocêntricos. No entanto, há a possibilidade do testemunho *kenótico* e de que se experimentem *kairoi* por meio da tradução da Bíblia, com todos os riscos e oportunidades que as assimetrias e peculiaridades dos sujeitos envolvidos possibilitam. Assume-se a premissa de que a tradução não é **apenas** uma concessão tática dentro da estratégia maior do proselitismo e domínio institucional religioso cristão. É, pelo contrário, coerência com a premissa cristã de que todas as pessoas são bem vindas e que, por isso, todas as línguas têm mérito para comunicar a mensagem divina[26].

Essa premissa não é primariamente linguística, mas teológica, pois é pautada na antropologia e soteriologia cristã. Também se respalda na prática da fé, que busca o modelo do seguimento de Jesus para as escolhas e condução da vida nas questões e desafios cotidianos. Nesse sentido, Jesus se distanciou da tradição hermética e acadêmica dos mestres judeus (Cf. Jo 10,24; 18,20) e se abriu à piedade popular através da pregação em linguagem acessível[27]. A premissa é também ideológica e pode-se mesmo dizer subversiva pela repugnância do institucional às imprevisibilidades e dinamismo do "popular"[28].

A tradutibilidade do Evangelho é como a própria noção de tradução: é teoricamente impossível[29], mas efetivamente praticada e vivida em cada geração e em muitas

---

24 LEFEVERE, André. *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame*, p. 70; LONG, Lynne. Vernacular bibles and prayers books. In: HASS, Andrew; JASPER, David; JAY, Elisabeth. *The Oxford handbook of english literature and theology*, p. 59.

25 LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 8.

26 SANNEH, Lamin. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west, p. 100.

27 SANNEH, Lamin. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west, p. 102.

28 O vernáculo já foi considerado indigno para a Poética e para a Religião.

29 A constatação da radical impossibilidade teórica da tradução e o fenômeno inegável de sua realização são temas ainda não superados tanto na discussão filosófica como na epistemologia dos Estudos da Tradução e nas discussões sobre a tradução da Bíblia. Nesta pesquisa já se referenciou nessa discussão Walter Benjamim, Antoine Berman, George Steiner, Friedrich Schleiermacher, Paul Ricoeur e outros. Umberto Eco comenta que talvez "a teoria aspire a uma pureza da qual a experiência pode abrir mão" (ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa*: experiências de tradução, p. 19). Aqui se aproximam da mesma constatação a proclamação do Evangelho e a relação do Evangelho e das Culturas..

culturas. É a mesma questão que permeia a discussão entre Evangelho e Cultura[30].

2 Ler a bíblia em tradução

Não se lê "a" Bíblia[31], mas os cânones de cada tradição acessíveis pela tradução. Todo o processo é mediado pela tradução[32] e pela interpretação[33], permeado pelo constante conflito entre duas diretrizes para a tradução: de um lado a inteligibilidade da mensagem e de outro a manutenção das suas características formais e a fidelidade à palavra revelada[34].

Quando se opta pela primeira, verifica-se que o resultado é um texto menos rico, com vocabulário mais restrito e menos rico estilisticamente; com frases em ordem direta e na maior parte, coordenadas; um sistema verbal restrito, o mais possível, ao presente; informações em ordem lógica, preferencialmente em cronológica[35]. A tendência por essa opção é chamada de vulgarização ou popularização da tradução da Bíblia.

As convenções modernas para a tradução da Bíblia têm em comum alguns protocolos e estratégias de tradução que podem ser considerados as marcas registradas da tradução da Bíblia a partir do século XX. Essas convenções podem ser assim resumidas:

I. Deslocamento da tradução como labor individual para atividade coletiva controlada. Evita-se o trabalho individual ou a tradução de "autor", com tendência a empregar

---

30 Ernst Troeltsch defende que o evangelho, na forma historicizada pelo Cristianismo, e a Cultura Ocidental são inseparáveis. Em contraponto a essa tese, Arnold Toynbee entende essa "ocidentalização" como uma fase histórica do Cristianismo que está sendo superada na contemporaneidade em função de novos deslocamentos culturais significativos do final do século XX e início do século XXI.

31 Jean-Marc Babut resume algumas questões relativas à tradução da Bíblia em sua obra *Lire La Bible em traduction* (1997) da qual se retira o título deste item.

32 BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*, p. 7.

33 Vale lembrar que no tempo das "línguas originais", a Bíblia não existia como evento ou como Escritura. Também é importante ressaltar que outros textos considerados sagrados como o Corão não podem ser mediados pela tradução pois são considerados intraduzíveis. As traduções vernaculares do Corão são apenas comentários ou interpretações e não o Corão em si (Cf. ABDUL-RAOF, Hussein. Cultural aspects in qur'an translation. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable? Toronto: Multilingual Matters, 2005. p. 162). Parte dessa perspectiva é mais bem compreendida por meio do conceito de textos sensíveis. Veja-se a nota 2 do Capítulo 5.

34 BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*, p. 13.

35 Babut diz que "As iniciativas dessa natureza, na França, foram consideradas inadequadas e o Antigo Testamento, com destaque para as passagens poéticas, foi "intragável" (BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*, p. 14).

equipes multidisciplinares e interconfessionais, as comissões de tradução. Há raras exceções em que um único indivíduo se ocupa de toda a tradução da Bíblia e, por isso, nas comissões de tradução a força de agentes de patronagem como as sociedades bíblicas[36] no patrulhamento ideológico e teológico se mostra cada vez mais forte. Essa tendência se explica pelo alto custo envolvido na tradução e distribuição de Bíblias e as formas associativas como as sociedades bíblicas possuem melhores condições de alavancagem financeira e ganhos de escala, além da penetração mercadológica;

II. Deslocamento da tradução como prática teológica e da piedade para o trabalho científico e técnico, com distanciamento da perspectiva pastoral. Ressaltam-se: o desenvolvimento da crítica bíblica e o diálogo da exegese e tradução bíblica com outras áreas do conhecimento como a arqueologia, estudos culturais, antropologia, sociologia, linguística, geográficas, culturais e linguísticas, entre outras; o desenvolvimento e disponibilização de recursos tecnológicos como bancos de dados eletrônicos, dicionários, enciclopédias, softwares específicos para a pesquisa em tradução e linguagem; convenção para o uso de paratextos, ainda que parcimoniosamente, para apoio à recepção como notas explicativas, mapas, glossários, resumos e introduções aos livros bíblicos em breves notas de rodapé (o paratexto): a estratégia do paratexto tem pouca aderência, apesar de alguns termos técnicos ou informações culturais demandarem as intervenções;

III. O deslocamento da atividade de tradução da Bíblia da prática teológica e eclesiástica para organizações paraeclesiástica, como sociedades bíblicas, editoras e casas publicadoras, com forte direcionamento mercadológico e empresarial;

IV. O deslocamento da produção de Bíblias para uso litúrgico e de formação de religiosos para formas especializadas de tradução e suportes materiais adequados à devoção individual, estudo laico, estudo especializado, uso litúrgico e customização para públicos específicos como crianças, adolescentes, casais etc.

A tarefa do tradutor da Bíblia, sozinho ou em equipe, é angustiante e muitas vezes frustrante. Martinho Lutero expressa bem os conflitos envolvidos:

---

[36] Até o surgimento da primeira Sociedade Bíblica, havia apenas 80 traduções da Bíblia no mundo. Em 2008, esse número ultrapassava 2,3 mil. As Sociedades Bíblicas Unidas (United Bible Society, que congrega 136 entidades em todo o mundo, e às quais a SBB é ligada) publicam também as edições dos textos críticos. Por outro lado, as Sociedades Bíblicas têm como característica o rigor científico em suas traduções. Usualmente, as Sociedades Bíblicas não publicam versões da Bíblia recontadas (Bíblias romanceadas ou em outras mídias).

> Ao traduzir, esforcei-me em escrever um alemão puro e claro. E aconteceu-nos muitas vezes passarmos catorze dias, três, quatro semanas, buscando e perguntando-nos por uma única palavra, e, contudo, às vezes não a encontramos. Em *Jó* trabalhamos o mestre Philipp, Aurogallus e eu, e, às vezes, em quatro dias conseguíamos aprontar apenas três linhas. Meu caro, agora está traduzido e pronto. Qualquer um pode ler e entendê-lo. Doravante pode um leitor percorrer com os olhos três, quatro páginas sem tropeçar uma vez sequer, mas não percebe quantos paus e pedras havia ali onde agora caminha como que sobre uma tábua aplainada, onde tivemos que suar e nos angustiar até tirarmos os paus e as pedras do caminho para que se pudesse prosseguir tão bem. É fácil arar quando o campo está limpo! Mas arrancar a floresta e os tocos e preparar o terreno, isso ninguém quer fazer. Não se deve esperar do mundo qualquer gratidão. Nem o próprio Deus recebe gratidão por causa do sol, do céu e da terra, nem pela morte de seu próprio filho. Que o mundo seja e continue sendo em nome do diabo, porque não quer outra coisa[37].

Eugene Nida aponta que a qualidade da tradução está diretamente ligada à capacitação e qualificação dos tradutores. O segundo deslocamento na estratégia de tradução da Bíblia é uma resposta a essa necessidade. Os tradutores necessitam de material de apoio para a pesquisa teológica, histórica, cultural e linguística. São materiais dispendiosos que exigem pessoas tecnicamente preparadas e capacitadas[38].

No entanto, biblistas e pessoas com alto nível técnico na área da linguística e da exegese normalmente não conseguem imprimir estilo fluente e agradável às traduções, ou seja, não possuem a habilidade estilística e estética necessária, e muito menos a perspectiva parenética e retórica inerente à prática pastoral[39]. Geralmente, aquelas e aqueles capacitados para a produção textual fluente, comunicativa e acessível com qualidade e beleza não são estimulados a se tornarem tradutores.[40] O trabalho em comissões pode amenizar tal condição, mas a compreensão de que é necessária a formação teológica com sensibilidade e habilidade pastoral para o tradutor da Bíblia ainda não é considerada com a devida relevância pelos agentes da patronagem.

A relação entre teologia e tradução é espinhosa. Há certa tendência em reduzir a atividade tradutória à esfera técnica da linguística e dos procedimentos tradutórios e declarar que está à cargo da prática pastoral a interpretação para a proclamação e às instâncias reguladoras a interpretação para sistematização. Assim, o tratamento comumente dado à tradução é de tarefa técnica, acessória e não teológica. O pregador e o teólogo devem dominar

---

37 LUTERO, Martinho. *Carta aberta sobre a tradução*, p. 95-96.

38 NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 137-138.

39 NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 136.

40 "É mais fácil ensinar grego a um especialista em estilo do que ensinar um bom estilo a um teólogo" (NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 137).

as línguas bíblicas para não se submeterem às opções e decisões dos tradutores. Esse posicionamento é especialmente notado em segmentos das tradições protestantes mais conservadoras[41].

Outros itens necessários à capacitação das comissões de tradução contemporâneas são o contato ecumênico e a abertura para a diversidade, atentando para as questões de gênero, as sensibilidades e questões de inclusão étnica e das minorias, a assunção de premissas como a dignidade incondicional da pessoa humana e os pressupostos dos Direitos Humanos. Desnecessário reforçar o alto nível de capacitação exegética e linguística requeridas[42]. A tradução da Bíblia é um trabalho de relacionamento e encontro e não somente intelectual. É um investimento afetivo e transformador. Para se conhecer uma língua é preciso ser capturado e transformado por ela[43].

Admita-se ou não, o tradutor da Bíblia opera sempre em um contexto traditivo e confessional explícito, operando necessariamente um labor teológico no fazer tradutório. Com ou sem formação teológica, há tomada de decisões à luz da teologia do tradutor. Haverá maiores dificuldades caso não haja capacitação e falte rigor exegético na prática tradutória[44]. Não é que a preparação teológica do tradutor elimine as transformações necessárias ou requeridas pela tradição em que se insere, porém quanto maior o nível de consciência, mais adequado será seu processo decisório[45].

Aos tradutores da Bíblia em um projeto de atualização ou nova tradução da Bíblia se colocarão desafios diferenciados, em função das condições do ambiente de recepção. Entre essas condições, destacam-se:

I. O estágio de desenvolvimento do sistema linguístico da comunidade de recepção. Há exigências próprias e estratégias para se traduzir a Bíblia para uma comunidade cujo

---

41 Esse posicionamento coincide também com a perspectiva fundamentalista de tratamento da Bíblia como Revelação, na perspectiva do ditado verbal e outras tendências conservadoras. Vários teólogos protestantes norteamericanos se pronunciam explicitamente contra as traduções de orientação semântica e da equivalência dinâmica e pontuam que não é papel do tradutor fazer teologia, apenas traduzir. Veja-se GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation. Wheaton: Crossway Books, 2005.

42 ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa*: experiências de tradução, p. 17-18.

43 PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects, p. 45.

44 ARICHEA JUNIOR, Daniel. Tomando en serio la teología en la traducción. Traduccion de la bíblia. *Sociedades Bíblicas Unidas*, Madri, v. 1, n. 2, abr. 1991. Disponível em: <http://www.traducciondelabiblia.org/archivo/vol_1_num_2_1991/>. Acesso em: 19 maio 2009.

45 KJV: and he led them out as far as to Bethany" e ASV "and he led them until [they were] over against Betany".

sistema linguístico ainda não foi sequer sistematizado, como é o caso de inúmeras culturas indígenas na América do Sul, Oceania e África. Da mesma forma, há exigências específicas para se fazer uma nova tradução da Bíblia para um sistema linguístico com longa história traditiva como o das comunidades de fala inglesa ou os falantes do português do Brasil. Essas comunidades já possuem polissistemas literários consistentes e empoderados, com suas convenções e exigências próprias. Nesses sistemas literários, realiza-se a dinâmica entre os estratos canônicos e os marginais, em constante conflito. A existência de traduções clássicas e referendadas pelos agentes de patronagem desses sistemas demandará das novas traduções justificativas e configurações para se inserirem nesses sistemas[46].

II. A categoria língua[47] é vital para a se compreender o escopo da tradução da Bíblia. Foram mapeadas 6.500 línguas até 2008. Dessas, 4.500 ainda não possuem traduções de textos bíblicos no vernáculo. Cuidado especial é necessário nessa abordagem. Hoje, tem-se consciência de que pelos efeitos da globalização e o contato entre as culturas permitido pelas condições tecnológicas de transporte e informações da contemporaneidade há milhares de línguas em extinção. Os humanos já falaram 150 mil línguas, hoje falam 6 mil e em curto prazo 4 mil línguas devem desaparecer. Mas há lugares em que as línguas se multiplicam, como na África. É necessário que a tradução da Bíblia possa se tornar parceira e solidária na preservação das culturas e não agente nocivo a tal.

III. O estágio de relacionamento e enraizamento das tradições cristãs com a comunidade de recepção. As sensibilidades da comunidade receptora serão completamente diferentes em

---

[46] Cf. EVEN-ZOAR, Itamar.. Polysystem Theory. *Poetics Today*, Telavive, v. 1, n. 1/2, p. 287-310, 1979. EVEN-ZOHAR, Itamar. The position of translated literature within th, vol. e literary polysystem. In: HOLMES, James et al. (Ed.). *Literature and translation*: new perspectives in literary studies. Leuven: Acco, 1978. p. 117-127; EVEN-ZOHAR, Itamar. Translation theory today: a call for transfer theory. *Poetics Today*, Telavive, v. 2, n. 4, p. 1-7, Summer-Autumn 1981.

[47] Nida classifica as línguas de chegada em quatro grandes grupos: 1- Línguas primárias, que têm uma tradição literária ampla e antiga, usada em educação avançada e que possuem diversos níveis de educação e especialização em ciências, tecnologia e tradição literária. São línguas que influenciam outras, como o inglês, o francês, russo, árabe, hindu, urdi, indonésio, japonês e chinês, e claro, o português. Há cerca de 75 dessas línguas primárias e utilizadas por cerca de 80% da população mundial. 2- Línguas secundárias, que têm uma tradição literária mais restrita, normalmente são línguas comerciais, mas que têm influência forte sobre línguas terciárias. Exemplos são o Hausa, o swalii, o zulu, a Lingala, filipino, neo-melanésia pidgin, o creole haitiano. Há cerca de 450 dessas línguas utilizadas por cerca de 13% da população mundial. 3- Línguas terciárias, que mais recentemente foram reduzidas à escrita e geralmente utilizadas para a educação primária. O conteúdo comunicacional é predominantemente tradicional, mas são muito importantes para a identificação étnica. São chamadas línguas tribais, e há cerca de 850 dessas faladas por cerca de 5% da população mundial. 4- Línguas quartenárias respondem por cerca de 1000 a 2000 dialetos. Somente na Nova Guiné registram-se 750 línguas e dialetos falados por cerca de 500 mil pessoas. Representam somente 2% da população mundial, cerca de 60 milhões de pessoas (NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 130-132).

função das suas expectativas religiosas e ideológicas em relação à tradução. Uma é a abordagem do tipo missioneira e outra a abordagem tradutória para a comunidade dos fiéis já estabelecidos. O texto bíblico é permeado por termos técnicos culturais ou litúrgicos consagrados em longos séculos de uso. E tais termos técnicos ou teológicos normalmente já são espaços linguísticos ocupados na LC. A polêmica dos chamados termos técnicos inclui os termos que concentram altos níveis de elaboração traditiva teológica que se tornam quasissímbolos como graça, justificação, pecado, aliança, redenção, Filho do Homem, Reino de Deus, discípulos, Glória, Santidade, Presença[48].

IV As definições tradutórias em relação à categoria de fidelidade que será aplicada à tradução: se a fidelidade à comunidade receptora ou se a fidelidade ao TP. Essa questão não é apenas tradutória e técnica, mas é teológica e diz respeito à compreensão do papel das Escrituras Sagradas na liturgia e na prática da piedade e às premissas teológicas em torno da inspiração e natureza dos textos bíblicos. Não se tem aqui apenas a questão de escolher entre as teorias e estratégias de tradução ou de se definir ou não a padronização da terminologia ou nível de correspondência formal se manterá com as formas do TP.

A tradução dos textos sagrados não é uma tarefa ou uma atividade livre. É monitorada, avaliada e autorizada por instâncias regulatórias nas várias tradições do Cristianismo. Essa ação de censura e controle é esperada pelos cristãos e considerada mesmo como uma das funções das hierarquias eclesiásticas, que é dizer qual o texto "correto" para a fé.

Essas instâncias de controle, denominadas agentes da patronagem, podem já ser vistas nos textos do Novo Testamento, na formação do cânon, nas polêmicas dos Pais da Igreja, com algumas breves referências nos concílios dos primeiros séculos.

Atualmente, há organizações eclesiásticas e paraeclesiásticas que assumem tal função. Na tradição protestante, na maior parte das comunidades de tradição evangelical, não há uma instância autoritativa única. Assim, a preparação e distribuição das traduções das Escrituras estão a cargo de instituições não-eclesiásticas, ou melhor, paraeclesiásticas, denominadas sociedades bíblicas e outras organizações como o Summer Linguistic Institute (SIL). Na tradição católica romana, há comissões e órgãos em vários níveis, como instâncias instituídas pelo Magistério do Vaticano, com representações nas Conferências dos Bispos em todas as nações, que tratam da tradução e distribuição da Bíblia. Na tradição ortodoxa, não há

---

48 PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects, p. 43-44.

instituição definida, mas a autoridade da Igreja é palavra final. No entanto, a preocupação das autoridades ortodoxas é maior com os livros litúrgicos do que com a Bíblia, pela centralidade da liturgia na proclamação e experiência de sua fé.

2.1 Instituições e instâncias de controle da tradução da Bíblia nas tradições protestante e católica

A Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) se define como uma "entidade sem fins lucrativos, de natureza religiosa, social, filantrópica e cultural" cuja finalidade é "traduzir, produzir e distribuir a Bíblia, um bem de valor inestimável, que deve ser disponibilizado a todas as pessoas". Justifica sua finalidade pelo princípio de que

> A Bíblia é um instrumento de transformação espiritual e social, além de fonte de conhecimento e educação. Base cultural e do pensamento filosófico de toda a civilização ocidental, o Livro Sagrado contém, ainda, valores éticos capazes de auxiliar na construção de uma sociedade mais justa, pacífica e harmônica[49].

A Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil (SBTB) registra que

> [...] tem como objetivo principal distribuir a Palavra de Deus, em todo mundo, mas sempre com o cuidado de que seja a versão mais fiel possível aos textos originais, Massorético, no Velho Testamento e, *Textus Receptus*, no Novo Testamento. Estes foram os dois textos usados pelos reformadores a partir do século XVI, período em que surgiram as Bíblias identificadas como do povo realmente evangélico[50].

Reforça sua orientação de tradução com base em sua *Declaração Doutrinária das Sagradas Escrituras*. Apóia-se nas confissões doutrinárias da Reforma como as de Westminster (1647), Savoy (1658) e na Confissão Batista de Londres (1689). Reporta-se à Confissão de Fé de Westminster de que

> O Antigo Testamento em hebraico (que, nos tempos antigos, foi a língua materna do povo de Deus) e o Novo Testamento em grego (que, no tempo em que foi escrito, era a língua mais conhecida entre as nações), sendo imediatamente inspirados por Deus e por seu singular cuidado e providência, mantiveram-se puros em todas as eras e, portanto, autênticos[51].

---

49 Disponível em: <http://www.sbb.org.br/interna.asp?areaID=14>. Acesso em: 07 set. 2009.

50 Disponível em: <http://www.biblias.com.br/>. Acesso em: 07 set. 2009.

51 CONFISSÃO de fé de Westminster 1,8. Disponível em: <http://www.teologia.org.br/estudos/confissao_westminster.pdf>. Acesso em: 19 maio 2009.

A Declaração, após discorrer por seis pontos acerca da Revelação e Inspiração, aborda o tema da tradução da seguinte maneira:

> (7). Da mesma forma, as traduções das línguas originais devem ser consideradas como a Palavra de Deus escrita, à medida que sejam traduções precisas de acordo com a forma e o conteúdo dos Originais. Atos 8,32-33; 15,14-18; Romanos 15,8-12, contêm citações do Antigo Testamento traduzidas para o grego e, ainda assim, são consideradas como tendo o status de Palavra de Deus pelo Espírito Santo, conforme indicado pelo uso das expressões 'Escrituras' e 'está escrito'. As variações encontradas nestas e em outras citações no Novo Testamento têm uma garantia divina (Nota 3). Para se alcançar a necessária precisão na tradução, o método a ser seguido deve ser o da equivalência formal ao invés da equivalência dinâmica. A tradução deve refletir tanto a forma quanto o conteúdo dos Originais, sendo o mais literal possível e apenas tão livre quanto necessário; isto é, ao traduzir as palavras deve-se seguir o conteúdo proposicional e a organização textual dos Originais, da melhor forma possível, libertando-se da invenção humana, da adição ou subtração textual, a não ser quando necessária.

A SBTB registra, ainda, em sua Declaração que "mantém que o verdadeiro texto providencialmente preservado como autêntico é o encontrado no Texto Massorético, em hebraico, e no Texto Recebido (*Textus Receptus*), em grego", textos que a constituição da SBTB especifica como pertencentes às famílias textuais autorizadas para serem empregadas nas traduções que circula. "A sociedade aceita como a melhor edição do texto hebraico massorético aquele preparado em 1524-25 por Jacob ben Chayyim e conhecido, por causa de seu editor David Bomberg, como o texto de Bomberg. Esse é o texto base do Antigo Testamento na Versão Autorizada em inglês" O chamado *Textus Receptus*, em grego, é o nome de um grupo de textos impressos, o primeiro dos quais foi publicado por Desidério Erasmo, em 1516. A Sociedade utiliza para a finalidade de tradução o texto reconstruído por F.H.A. Scrivener, em 1894. Justifica-o por sua aderência à histórica posição protestante ortodoxa e que "esses textos têm permanecido em uso comum em diferentes partes do mundo, por mais de quinze séculos, e representam fielmente os textos usados nos tempos do novo Testamento"[52].

Acrescenta a declaração que com relação à "promoção e edição de novas traduções e a seleção de versões em línguas estrangeiras", o seu objetivo deverá ser o de produzir ou selecionar versões cuja base textual estiver o "mais próximo possível do Texto Massorético em hebraico e do Textus Receptus em grego, que são as bases da Versão Autorizada em inglês e das traduções de padrão comparável em outras línguas europeias do

---

[52] SOCIEDADE BÍBLICA TRINITARIANA DO BRASIL. *Declaração doutrinária das sagradas escrituras*. São Paulo, 2005. Disponível em: <http://www.biblias.com.br/declaracao.asp>. Acesso em: 19 maio 2009.

tempo da Reforma Protestante". A política editorial e a prática deverão buscar esse objetivo[53].

A Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, instância católica romana que organiza e orienta a liturgia, apresentou a quinta instrução *Liturgiam Autenticum* (LA) com o propósito de garantir a transmissão integral da Revelação através da tradução dos textos escriturísticos e litúrgicos. O tom central para a tradução é o da acuracidade. Segundo a instrução, a linguagem deve ser compreensível, mas o foco deve ser a preservação do TP em sua beleza, dignidade e doutrina (LA, 25), com dupla ênfase: exatidão literal e capacidade da linguagem de levar à reverência[54]. Note-se que são tendências conservadoras. Ao instruir sobre a forma de preservar o texto e manter a acuracidade, aponta que não se deve buscar formas atualizadas de expressão (LA, 27), não se deve sanear o texto de expressões politicamente incorretas (LA, 29), não se deve explicitar figuras de línguas, metáforas, expressões e outras formas, (LA, 27) deve-se evitar "psicologizar" o texto substituindo elementos referentes a virtudes teologais por emoções humanas (LA 54).

A instrução também é específica quanto às estratégias da tradução como: manter a ordem das palavras e frases e os tipos de conexão utilizados como subordinação e coordenação no limite do possível (LA 57A); manter a mesma pessoa, número e gênero utilizado no original (LA 57B); manter as palavras de relevância teológica que expressam causalidade, propósito ou consequência (LA 57C); manter as mesmas funções sintáticas (LA 57D). Quanto aos instrumentos retóricos, manter nas traduções, as recorrências e padrões de sintaxe e estilo; o tom solene; as aliterações e assonâncias; as repetições, o paralelismo e o contraste, o ritmo e o lirismo associado às passagens poéticas (LA, 59).

Ao insistir na exatidão na tradução dos textos litúrgicos, foca o conteúdo da fé, *fides quae creditur* e a linguagem religiosa da tradição, ou seja, o modo sagrado da expressão na linguagem das traduções litúrgicas, para produzir uma atitude de fé, *fides qua creditur*. Orienta que deve ser dada uma atenção particular à tradução da Sagrada Escritura para uso litúrgico, obra que deve ao mesmo tempo considerar uma fundada exegese, mas ter também em vista um texto adequado à função litúrgica. Deve ser usada uma única tradução universalmente na área de uma determinada Conferência dos Bispos e deve ser a mesma no mesmo trecho que ocorre em várias partes no conjunto dos livros litúrgicos.

---

53 SOCIEDADE BÍBLICA TRINITARIANA DO BRASIL. *Declaração doutrinária das sagradas escrituras*, 2005.

54 CONGREGAÇÃO da liturgia divina e disciplina dos sacramentos. The art of pastoral translation. Disponível em: <http://www.usccb.org/liturgy/missalformation/vigneron2.shtml>. Acesso em: 07 set. 2009.

A finalidade dessa instrução especificamente é que, em cada língua, deve se buscar um estilo especificamente sagrado, conforme com o léxico estabelecido pelo uso católico popular e, na medida do possível, pelos principais textos catequéticos. Todos os casos duvidosos relativos à canonicidade e à exata disposição do texto devem ser resolvidos fazendo recurso à *Nova Vulgata Latina* (NV). As imagens concretas fornecidas por algumas palavras, segundo um estilo linguístico propriamente figurado, como o "dedo", a "mão", o "rosto" de Deus, ou o seu "caminhar", as palavras como "carne" e semelhantes, devem ser traduzidas literalmente todas as vezes que são usados e não substituídas por palavras abstratas.

O léxico litúrgico deve incluir as principais características do Rito romano, radicar-se nas fontes patrísticas e harmonizar-se com os textos bíblicos (LA, 5). Aconselha que seja harmonizada a tradução em língua moderna com os usos do Catecismo da Igreja Católica e que se usem palavras distintivas, todas as vezes que seja feita referência a pessoas ou a objetos sagrados, de forma que se evitem confusões com as que são adotadas para coisas da vida ordinária.

Toda tradução do texto litúrgico deve ser feita diretamente dos originais em latim e não devem ser traduções de traduções. Todo o texto deve ser traduzido integralmente, sem omissões ou adições de termos no seu conteúdo, sem paráfrases ou glosas (LA, 20). A linguagem deve ser reverente e sem influência ideológica (LA, 3) e de acordo com a doutrina (LA, 26). Fica explícito que a tradução dos textos litúrgicos não é uma obra de criatividade, mas de fidelidade e exatidão ao traduzir os textos latinos para o vernáculo, considerando-se a forma particular em que cada língua se expressa (LA, 20).

A possibilidade de se usar uma versão das Escrituras Sagradas na língua viva para a liturgia e o estudo pessoal foram recomendados pela Pontifícia Comissão Bíblica em 22 de agosto de 1943 no documento *Le versioni della Sacra Scrittura nelle lingue vive*[55]. Também, no documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*, a tradução da Bíblia é abordada no item "inculturação" que considera que "toda cultura autêntica é portadora, à sua maneira, de valores universais fundados por Deus" em uma antropologia positiva, fundada sob o signo da Encarnação em uma perspectiva do *Logos Spermaticus* também indicado na *Ad Gentes* (AG)*:* as "riquezas que Deus, em sua generosidade, dispensou às nações; eles devem ao mesmo tempo fazer um esforço para iluminar essas riquezas com a luz evangélica, de libertá-las, de

---

[55] Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19430822_lingue-vive_it.html>. Acesso em: 07 set. 2009.

trazê-las sob a autoridade do Deus Salvador" (AG 11)[56].

Continua apontando que:

> O fundamento teológico da inculturação é a convicção de fé que a Palavra de Deus transcende as culturas nas quais ela foi expressa e tem a capacidade de se propagar em outras culturas, de maneira a atingir todas as pessoas humanas no contexto cultural onde elas vivem. Esta convicção decorre da própria Bíblia que, desde o livro do Gênesis, toma uma orientação universal (*Gn* 1,27-28), a mantém em seguida na bênção prometida a todos os povos graças a Abraão e à sua descendência (*Gn* 12,3; 18,18) e a confirma definitivamente estendendo a «todas as nações» a evangelização cristã (*Mt* 28,18-20; *Rm* 4,16-17; *Ef* 3,6).

O documento aponta que a "primeira etapa da inculturação consiste em traduzir em outra língua a Escritura inspirada". Orienta que é necessário explicar a vulgaridade, crueldade ou imoralidade que estão presentes nas narrativas e se relacionam com Deus e os patriarcas. Alegorias e tipologias são instrumentos que aderem à estratégia de superar o constrangimento do não compreensível e das sensibilidades provocadas pelo texto sagrado em suas particularidades "impuras" e que ofendem a sensibilidade moral, intelectual ou religiosa. Aconselha-se separar textos considerados relevantes e sagrados, um cânon dentro do cânon[57].

Reconhece as complexidades da tradução:

> Uma tradução, efetivamente, é sempre mais que uma simples transcrição do texto original. A passagem de uma língua a outra comporta necessariamente uma mudança de contexto cultural: os conceitos não são idênticos e o alcance dos símbolos é diferente, pois eles colocam em relação com outras tradições de pensamento e outras maneiras de viver.

Compreende que esse é um paradigma apresentado pelo Novo Testamento, em sua marca de inculturação em que "transpõe na cultura judeu-helenística a mensagem palestina de Jesus, manifestando desta maneira uma clara vontade de ultrapassar os limites de um ambiente cultural único". Reconhece, no entanto, que apesar de ser fundamental, a tradução dos textos bíblicos não assegura a plena inculturação.

> Esta deve continuar graças a uma interpretação que coloque a mensagem bíblica em relação mais explícita com as maneiras de sentir, de pensar, de viver e de se exprimir próprias à cultura local. Da interpretação passa-se em seguida a outras etapas da inculturação que terminam na formação de uma cultura local cristã, estendendo-se a todas as dimensões da existência (oração, trabalho, vida social, costumes, legislação, ciências e artes, reflexão filosófica e teológica).

---

[56] Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>. Acesso em: 07 set. 2009.

[57] STEIN, Stephen J. America's Bibles: Canon, Commentary, and Community. *Church History*, Bloomington, ano 64, n. 2, p. 169-185, jun. 1995. p. 179.

Os critérios estabelecidos tanto para a tradução como para a interpretação são a "total fidelidade à pessoa do Cristo, ao dinamismo de seu mistério pascal e ao seu amor pela Igreja fazem evitar duas soluções falsas: aquela da 'adaptação' superficial da mensagem e aquela da confusão sincretista (AG 22)"[58].

A autorização eclesiástica na tradição católica para as traduções da Bíblia e outras literaturas como o Livro da Liturgia são dadas por meio do *imprimatur*, que é a aprovação eclesiástica oficial que simboliza que dada impressão ou tradução está de acordo com a doutrina católica. Com o *imprimatur* registra-se que dada tradução corresponde a uma Bíblia da Igreja Católica Apostólica Romana, o que representa a garantia do cânon estendido e que os comentários, referências estão doutrinariamente adequadas.

As traduções refletem as intenções dos tradutores e suas perspectivas religiosas e teológicas. Os tradutores, como os demais comentaristas, intérpretes e hermeneutas, não conseguem se esquivar da tentativa de controlar o cânon, através de comentários, notas de margem e de rodapé, perífrases, explicitações e orientações ao leitor.

Um caso interessante é o da *Bíblia Scofield*, publicada inicialmente em 1909 pela Oxford University Press, revisada e reeditada em 1967. Essa tradução e edição é um dos exemplos mais notáveis da manipulação operada pela ideologia e teologia dos tradutores. A tradução e comentários da *Scofield* a transformaram no mais importante instrumento de divulgação e instrução acerca da doutrina do dispensacionalismo premilenarista da tradição protestante. Outra tradução marcada explicitamente pela ideologia e teologia de uma corrente específica é a tradução do Novo Mundo preparada pelo grupo que se denomina Testemunhas de Jeová[59].

2.2 Critérios relacionados à fidelidade na tradução da Bíblia

Canonização é o processo de ordenar e controlar as Escrituras. Os cânones funcionam como molduras ideológicas e identitárias para as comunidades. O controle do cânon é uma vantagem competitiva, um trunfo tanto religioso quanto teológico.

---

58 Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html>. Acesso em: 07 set. 2009.

59 STEIN, Stephen J. America's Bibles: Canon, Commentary, and Community. *Church History*, p. 183.

Os comentários e as traduções são instrumentos para a utilização das Escrituras nos termos e condições determinados pelos agentes da patronagem. Todos esses processos pressupõem a existência de uma comunidade religiosa interativa que lhes dê suporte e justifique sua função social e política[60].

A tradução, como se viu, é uma migração de uma língua para outra, sofrendo, no processo, a transformação que todos os migrantes sofrem e exercem. É um *continuum* de transformações[61], não áreas abstratas de identidade e similaridade.

Entre os critérios linguísticos modernos para avaliação das traduções, podem ser citados:

I. a acuracidade, ou seja, a capacidade de fazer a transferência percebida como correta no plano semântico, teológico, cultural e histórico de informações e evidências de forma que permitam compreensão à comunidade receptora. A acuracidade se relaciona também com a forma como se disponibiliza a informação à recepção;
II. a adequação, ou seja, a capacidade de fazer a escolha apropriada de vocabulário, terminologia e registro. A adequação se relaciona mais estritamente com o sistema linguístico e cultural da recepção. Os níveis de adequação devem ser delimitados à função a ser desempenhada pela tradução;
III. fluência do TC, ou seja, a capacidade de na LC apresentar coesão, coerência e organização. Assim como a adequação, a fluência está relacionada à função a ser desempenhada pela tradução e ao tipo de recepção almejada;
IV. adesão à norma cultural padrão da língua de chegada, ou seja, a capacidade de responder a uma forma padrão da LC, aderindo aos cânones ou estratos centrais do polissistema literário e linguístico da língua de chegada[62.]

Entre os critérios acima elencados os que apresentam maior nível de complexidade para sua avaliação são os da acuracidade e da adequação, pois estão permeados por elementos ideológicos, traditivos e da esfera da sensibilidade religiosa e das questões relativas à percepção estética. Juliane House acredita, por outro lado, que esses elementos podem ser mensurados por critérios objetivos com a elaboração de modelos para controle de

---

60 STEIN, Stephen J. America's Bibles: Canon, Commentary, and Community. *Church History*, p. 184.

61 BRANCO, Lucia Castello (Org.). *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin*: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008. p. 325.

62 ROBINSON, Douglas. *Becoming a translator*, p. 30.

qualidade[63].

Considera-se, no entanto, que a acuracidade e a adequação resultam na percepção de fidelidade por meio de complexas operações subjetivas e traditivas[64] . Pode-se questionar, por exemplo, a partir de quais critérios seria possível avaliar se há perda em termos de fidelidade e acuracidade na escolha entre se optar por barco ou arca no relato do dilúvio, pregado na cruz ou crucificado no relato da crucificação. Da mesma forma, como se poderia verificar se há aumento na percepção de fidelidade caso fosse mudada a forma gráfica de apresentação ou fosse alterado o registro da linguagem. Pode-se sugerir que a acuracidade e a adequação como critérios de fidelidade são critérios extralinguísticos e estão relacionados diretamente com a tradição religiosa e a prática da piedade.

A tradução da CNBB, para evitar as sensibilidades com os termos relativos à atividade sexual ou em relação ao corpo humano, opta por uma linguagem mais científica na busca de um tom neutro que lhe permita registrar a expressão "relações sexuais" sem suscitar suscetibilidades de ordem moral ou pessoal. As traduções mais clássicas como ARA e FIG utilizam eufemismos com a mesma intenção. Veja-se, por exemplo, NTLH Lv 15,2 em que o órgão sexual masculino é designado como "membro" e a doença "corrimento do membro" com terminologia médica; e NTLH Lv 15,16 em que o sêmen vira "esperma".

A fidelidade na tradução bíblica exige uma série de equivalências: a semântica, a do sentido[65] e a da significação. Literalidade não é sinônimo ou garantia de fidelidade, assim como a antiguidade de uma tradução ou versão não assegura maior acuracidade ou menor interferência teológica. Como ser fiel em tantas dimensões sem ferir uma ou outra? É exatamente o dilema trazido nas palavras de Rabi ben Ilai: traduzir literalmente é uma farsa e qualquer ajuste que se faça é uma blasfêmia.

Em termos da prática da piedade, em um universo religioso laico, em uma sociedade com profundas desigualdades sociais e marcadamente pobre, pode se questionar se seria possível considerar que uma tradução "fiel" da Bíblia seria aquela que restituiria um conhecimento histórico estanque e exótico e que o zelo pela fidelidade mantivesse o texto em situação inacessível, hermético por suas escolhas vocabulares, estilísticas e discursivas.

---

63 HOUSE, Juliane. How do we know when a translation is good? In: STEINER, E.; YALLOP, C. (Ed.). *Exploring translation and multilingual text production*: beyond content. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2001. p. 127-160.

64 PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects, p. 36.

65 BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*, p. 32.

O questionamento se remete ao dilema colocado por Friederich Schleiermacher: a quem ou a que se reporta a fidelidade. Pode-se, dessa maneira, questionar se a possibilidade de se encontrar um sentido no texto sagrado, a possibilidade de se chegar a uma *kenosis* que permita a identificação com os testemunhos bíblicos e que estabeleça a condição de possibilidade para um *kairos* no encontro com a Trindade e com o outro que é também o Corpo de Cristo.

A tradução só acontece porque há uma experiência revelatória da diferença: há outra língua e outra cultura, tempo e condições. Há diferenças e semelhanças. A tradução como acontecimento revela o *double bind*: a necessidade e a impossibilidade da sua realização. Com esse conceito, Derrida questiona os modelos clássicos de se perceber a tradução como o transporte unívoco entre línguas e de uma polissemia controlável entre uma língua de partida e outra de chegada.

A compreensão da diferença traz em seu bojo outro movimento, o da resistência. Resiste-se ao que é diferente, àquilo que é estrangeiro. O diferente exige um tratamento diferenciado, seja pela convivência com a forma estrangeira, seja pela integração e "antropofagia", a domesticação.

Enfrentar a complexidade das relações de fidelidade tradutória requer que se compreenda que a ação de tradução é relacional e afetiva[66]. O primeiro movimento do tradutor diante do mundo do texto que se aproxima é de iniciativa, que se fundamenta em fé, ou seja, é um investimento de fé, e confiança de que há algo significativo, importante, humano e valoroso que deve e pode continuar se manifestando para além do conjunto de sinais e registros linguísticos. Nesse movimento, o tradutor se revela e manifesta sua capacidade de ver o mundo simbolicamente e em relação, permitindo-se a abertura para algo diferente do que já está dado, para o diverso, o altero. Ao se revelar, revela o mundo do texto diante do qual se apresenta. O momento é de confronto e de consciência da total alteridade do tradutor e do estranho que lhe assoma por meio do texto.

Esse movimento de fé e confiança, no entanto, é seguido por um movimento de agressão e de contato entre diferentes. É invasivo e violento, assim como tomar uma cidade, como uma apropriação violenta das duas partes envolvidas intimamente no relacionamento da confiança. O tradutor avalia as aproximações e estabelece o distanciamento necessário para que a sua identidade e a do texto possam se encontrar, mas sem se fundir. O texto é aberto,

---

66 STEINER, George. *After babel*: aspects of language and translation, p. 138, 336.

mas o tradutor é também invadido por esse mundo novo, pelas possibilidades de ser além de si mesmo. A seguir, o terceiro movimento é de assimilação, pois o mundo que se descortinou agora precisa ser assimilado na LC, o estrangeiro precisa ser recebido para que não seja eliminado. Nesse movimento de assimilação, que se revela em um longo processo de negociação de identidades e limites, evita-se que a estrangeiridade se torne permanente, e que o estranhamento do estrangeiro leve à marginalidade e ao esquecimento. Se o estrangeiro não afetar e transformar, se não se tornar parte do que o recebe, torna-se fonte de infecção e de interdito. Finalmente, após as negociações possíveis, há a consciência do quarto movimento, que é o da compensação, pois não há total identificação, a limitação do contato e do encontro, o véu da carne e da língua que não permitem a fusão. Há a produção de resíduo, o que não pode ser assimilado e é justamente no nível desses resíduos, desses espaços e instâncias de resistência é que pode perceber a quem ou a que o tradutor dedicou sua fidelidade.

É praticamente desnecessário explicitar demoradamente a esterilidade do debate entre a consideração da tradução como oposição literal *versus* livre e fiel *versus* não fiel[67]. O dilema fidelidade *versus* traição pode ser associado ao *double bind* proposto por Derrida[68], como condição primeira e insuperável da tradução, um limite e uma angústia não saneáveis seja qual for a resposta do tradutor. A constatação desse paradoxo foi tratada por Willard Von Orman Orvine como a tese da indeterminação da tradução em que se admite a *impossibilidade de uma correspondência sem adequação entre dois textos*, ou seja, assume-se a impossibilidade de se encontrar total identificação, mas a possibilidade de similaridade por meio da negociação. Nesse sentido, pode-se dizer com Friederich Schleiermacher que a imitação ou reprodução não é tradução, pois a similaridade sem adequação é um paradoxo[69]. Essa hipótese ratifica a existência de distanciamento insuperável entre adequar e equivaler, entre a negociação de aproximação envolvida na adequação e uma possível substituição perfeita e equivalência.

A discussão sobre a fidelidade diz respeito também aos atores envolvidos na tradução: o autor e o leitor. Para Friederich Schleiermacher essa é a ação primeira, escolha originária: ou deixa o autor (TP) sozinho e se move na direção do leitor, levando o autor ao leitor, aproximando o TC das demandas do leitor; ou deixa o leitor sozinho e se move na

---

67 ROBINSON, Douglas. *Becoming a translator*, p. 19.

68 CHANUDI, Maria Emília Pereira; BONATTI, Nícia Adam. Tradução e comunicação. *Revista Brasileira de Tradutores*, p. 196.

69 CHANUDI, Maria Emília Pereira; BONATTI, Nícia Adam. Tradução e comunicação. *Revista Brasileira de Tradutores*, p. 198.

direção do autor, levando o leitor ao autor, aproximando o TC o mais próximo ao do TP[70].

Retomando o caso específico da tradução da Bíblia, a avaliação da acuracidade e da adequação é ainda mais sensível e complexa. Quatro condições devem ser observadas conforme Stanley E. Porter e Richard H. Hess[71].

Primeiro, uma vez que há uma longa história de tradição na tradução dos textos bíblicos, é preciso compreender como uma tradução se relaciona com as demais, contemporâneas ou não. Ou seja, é preciso identificar em que espaço do encadeamento traditivo e do sistema dos agentes da patronagem a tradução se enquadra. Essa avaliação permite entender o *locus* do tradutor e da recepção, a função e as tendências teológicas e ideológicas que perpassam a tradução, percebendo os resíduos com os quais se deverá lidar a partir das opções tradutórias, teológicas e mercadológicas assumidas.

O lugar de uma tradução na história das traduções da Bíblia e na história do Cristianismo pode ser avaliado através da coleta de dados das seguintes fontes: 1) das afirmações que os tradutores fazem sobre o TC nos chamados paratextos, elementos que orbitam e situam o texto traduzido como prefácios, introduções, notas do tradutor, quadros auxiliares e outros auxílios; 2) das afirmações e reações produzidas pela recepção em materiais contemporâneos ao lançamento da tradução, avaliando a aderência à tradição de interpretação teológica, a sensibilidade ao TC, o processo de censura e as comparações propostas; 3) as afirmações e reações produzidas pela crítica especializada, eclesiástica e acadêmica, avaliando a qualidade da tradução em termos teológicos e doutrinais e das técnicas e procedimentos tradutórios.

Em segundo lugar, é preciso compreender as estratégias de tradução adotadas, especialmente a opção do tradutor ou comissão de tradução em relação àquela opção primeira, se de domesticação ou estrangeiramento, se em direção ao autor/TP se em direção ao leitor/TC. Essa avaliação permite entender as escolhas tradutórias, o nível do registro e o espaço de articulação hermenêutico-teológico do tradutor.

As traduções da Bíblia são responsáveis pela manutenção, ou não, da linguagem tradicional, frequentemente associada à atitude reverente e solene, com as marcas da norma culta padrão e de certa erudição, além, é claro, de fortes sinais de termos técnicos da tradição

---

70 ROBINSON, Douglas. *Becoming a translator*, p. 28.

71 PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. Introduction. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects. Londres: Continuum International Publishing Group, 2004. p. 13-16.

teológica. Conforme a estratégia de tradução adotada, a teoria que subjaz o procedimento tradutório, orientando-o pode exigir que se subverta a ideia tradicional de como a Escritura deveria "soar" em função de outros objetivos, comunicativos, estéticos ou ideológicos.

Em terceiro lugar, é preciso compreender as implicações ético-teológicas da tradução e do tradutor. Essa avaliação permite avaliar e organizar estratégias para lidar com a reação da recepção, a relação com a patronagem e a tradição de determinada tradução e tradutor.

Há grandes diferenças nas fidelidades éticas e patronais dependendo se as traduções estão ancoradas em um só tradutor ou a uma figura principal ou se estão ligadas a uma comissão de tradução. Percebe-se que quanto mais coletiva a produção da tradução, maior a dependência do agente de patronagem. Quanto mais individualizada, maior a liberdade e responsabilidade do indivíduo que traduz.

A história da tradução da Bíblia além de religiosa, teológica e cultural é pontuada por questões ideológicas. Em quarto lugar, cada nova tradução das Escrituras precisa justificar sua existência. A publicação contemporânea de traduções normalmente é acompanhada de material explicativo para relatar a experiência, o método e as intenções do tradutor ou tradutores, assim como produzir material apologético que persuada a recepção da qualidade, necessidade e autoridade da nova tradução[72]. Percebe-se essa necessidade na iniciativa de Martinho Lutero de escrever uma carta justificando sua tradução das Escrituras para o alemão.

Esse tipo de movimentação em torno de traduções das escrituras judeu-cristãs não é exclusividade do século XXI. Para a antiga coletânea de traduções gregas dos textos hebraicos da *Tanach*, a *LXX*, foi construída toda uma mitologia apologética[73], que a justifica e empodera com autoridade carismática sua existência, oferecendo-lhe estatuto de texto sagrado. Dessa narrativa mítica e apologética há os testemunhos da chamada *Carta de Aristeas*, trechos de *As Antiguidades Judaicas* de Josefo, na *História Eclesiástica* de Eusébio e na *Vida de Moisés* de Fílon[74]. Agostinho, posteriormente, também endossará essa mitologia

---

72 PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects, p. 20.

73 Utiliza-se a expressão "mitologia apologética" com a consciência de que há outras possibilidades para se discutir para esse tipo de narrativa como a legenda teológica ou expressão da mais pura teologia narrativa.

74 Carta de Aristéas; Antiguidades 12,11-118; PE, 13,12 1-2; Vita Moses 2,26-44. Cf. PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects, p. 18.

em sua obra, *De Doctrina Christiana*, Livro II, capítulo 15[75].

Cada nova tradução das Escrituras assume-se como singular e necessária para os fins que se propõe. Algumas assumem a responsabilidade prometéica de serem adequadas para todas as tarefas eclesiológicas: leitura pessoal e pública, proclamação, pregação, ensino, celebração, devoção particular, meditação e memorização.[76] Há correntes nas tradições cristãs que assumiram ou elegeram determinada tradução como adequada e mesmo como a única forma possível das Escrituras no vernáculo e rejeitam o desenvolvimento de novas traduções. Questionam quem tem autoridade para traduzir a Escritura, qual autoridade tem as demais Bíblias traduzidas e se a tradução pode ser considerada fidedigna considerando o papel desempenhado pela interpretação no processo decisório[77].

2.3 Intertextualidade, tradição e tradução do texto bíblico

A intertextualidade[78] revela algo sobre a autoridade da Bíblia para os cristãos de todas as confissões. Seja na tradição católica, seja na protestante, seja na ortodoxa, a tradição não é apenas um conjunto de doutrinas ou um corpo de confissões de fé. Da mesma forma, em todas as confissões, os cristãos entendem que a interpretação não é apenas uma "chave mágica" que liberta segredos ocultos. Tradição e interpretação são categorias para o "labor intertextual" que impulsiona e põe em movimento a produção teologal e teológica[79].

---

75 AGOSTINHO. On christian instruction. In: THE FATHERS of the church. A new translation, 2,15.

76 PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects, p. 30-31.

77 THUESEN, Peter J. In discordance with the scriptures. American protestant battles over translating the bible, p. 4. O autor pergunta, ainda: em qual versão deve um cristão crer?

78 Por intextualidade, assume-se a condição de todos os textos, não somente os textos bíblicos, uma vez que os discursos humanos organizados na forma de textos são caracterizados como "mosaicos de elementos conscientes e inconscientes", pois cada elemento humano envolvido na produção discursiva textual é constituído de todos os discursos que já leu ou ouviu. Os textos, em si mesmos, são diálogos implícitos ou explícitos com o passado. Desde que todos os textos são produtos ou engendrados por meio de códigos culturais, não há como se afirmar uma unívoca ou exclusiva representação da realidade na linguagem. A realidade é representada por meio de textos que se referem a outros textos, através da engrenagem que é uma construção do sentido social, ideológico e histórico de um dado povo (DINTER, Paul E. The once and future text. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality in honor of James A. Sanders. Leiden: Brill, 1997. p. 386).

79 DINTER, Paul E. The once and future text. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality, p. 380).

Escritura e tradição caminham em paralelo, distintas, mas respondendo como um único depósito sagrado da Palavra de Deus[80]. Não há duas fontes distintas e autônomas para a revelação[81]. A expressão "depósito" sugere certa estabilidade e fixidez que mascara a dimensão dinâmica da vida que é própria da Palavra de Deus. Há uma tensão constante no depósito sagrado entre o fixo e o dinâmico, o dado e o que vem. É semelhante à teologia do Reino de Deus, que anuncia que o Reino já chegou, mas, ainda, está para vir. É o já, fixo, dado, realizado. É, também, o ainda não, em construção, em expectativa.

Se, por um lado, não se pode negar que as realidades históricas e as palavras passam, é nas realidades históricas e nas palavras que são anunciadas, experimentadas e cumpridas as palavras de Deus. Juntas, Escritura e Tradição permitem a autocompreensão da Igreja em sua peregrinação na história, diante da Trindade[82]. O coração da revelação é a iniciativa amorosa da Trindade em se autocomunicar ao humano e à criação. Tal categoria necessariamente precisa ser pressuposta e assumida por qualquer hermenêutica que se considere bíblica.

A atividade traditiva viabiliza às gerações futuras o testemunho e o sinal da realidade e da possibilidade do encontro entre a Trindade e a comunidade dos crentes. Esse testemunho e sinal são englobados e veiculados pelo cânon escriturístico.

A atividade traditiva se realiza tipicamente na proclamação, pregação e liturgia, assim como no ensino, estudo pessoal, estudo acadêmico e cuidado pastoral e não somente nas declarações e ensinos oficiais dos Bispos e Papas na tradição católica ou na produção teológica sistemática e confissões de fé da tradição protestante. Nenhuma instância religiosa, institucional ou traditiva, é superior à Palavra de Deus, mas são servas da Palavra, estão a seu serviço e da Igreja. Os cristãos pós-modernos continuam a participar da *Traditio* ou

---

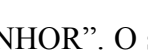
80 A categoria Palavra para identificar a iniciativa de Deus em se revelar, segundo René Latourrelle como "a expressão privilegiada e mais frequente e signficativa para exprimir a comunicação divina" (cf LATOURRELLE, René. *Teologia da palavra*. São Paulo: Paulinas, 1972. p. 14).

81 CONSTITUIÇÃO dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina II,9 (DV II,9). In: DOCUMENTOS sobre a bíblia e sua interpretação (1893-1993), p. 152-153. Cássio Murilo aponta que "Os Padres conciliares [Concílio Vaticano II] definem a Sagrada Escritura como "a palavra de Deus posta por escrito" e Tradição como aquela que transmite "a palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos". São, portanto, dois momentos inseparáveis da mesma Revelação, sob a ação do mesmo Espírito. Dito de outro modo, no n. 10 [da *Dei Verbum*]: A sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da palavra de Deus, confiado à Igreja" (SILVA, Cássio Murilo Dias da. O impulso bíblico no concílio: A Bíblia na igreja depois da *Dei Verbum*. *Revista da Faculdade de Teologia da PUCRS*, p. 33).

82 DINTER, Paul E. The once and future text. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality, p. 381.

Paradosis[83] na atividade litúrgica, na prática da fé, na proclamação, ensino e em toda forma de concretização da Missão da Igreja, a serviço de seu Cristo.

A Bíblia, como reafirmado aqui, é um complexo intertexto canônico, que se autointerpreta, que aponta para o futuro e não para o passado[84]. As traduções da Bíblia, no entanto, não estão isentas das controvérsias internas do Cristianismo. A "veneração" da Bíblia pela tradição protestante ultrapassou, algumas vezes, o limite teológico e se tornou causa ideológica, transformando a tradução em empreendimento sectário, até mesmo em ataque direto a outras tradições cristãs, como da tradição católica[85].

A NTLH pode ser percebida como protestante nas escolhas tradutórias, como por exemplo, em NTLH Gn 20,7 no sonho de Abimeleque, a orientação divina é para que ele procure Abraão e devolva Sara, porque "Ele é profeta e orará para que você não morra". As traduções católicas preferem "rogará por ti" (BMD) e "intercederá por ti" (BJ) para traduzir a expressão em hebraico. Em NTLH Gn 24,12, o servo de Abraão "orou", na BMD e na BJ, ele "disse". É próprio da tradição protestante evitar os verbos "rezar" e "dizer" e substituí-los por "orar". A escolha revela diferentes formas de ritos litúrgicos que marcam a identidade da tradição protestante e católica romana. Outro exemplo semelhante pode ser visto em NTLH Gn 4,3 que apresenta "O tempo passou. Um dia Caim pegou alguns produtos da terra e os ofereceu a Deus, o SENHOR". O substantivo hebraico  está ligado a uma ação litúrgica de ritual que envolve sacrifício e é empregada diversas vezes nesse sentido. O ato litúrgico do "sacrifício" é reduzido e amortecido na tradução, ao ser transformado em ação de oferecer, pois a liturgia protestante não conhece ritos de oblação, diferente da tradução BMD que traz: "Aconteceu que passado certo tempo, Caim apresentou a Javé uma oblação dos produtos da terra". A BJ não é tão explícita, mas traduz como oferenda, que ainda evoca um rito.

A NTLH translitera nomes próprios seguindo a tradição da tradução de ARA e ARC, como na genealogia dos patriarcas pré-diluvianos em NTLH Gn 5 e na Tábua das Nações de NTLH Gn 10, diferentemente de BMD e BJ[86].

---

83 DINTER, Paul E. The once and future text. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality, p. 388.

84 DINTER, Paul E. The once and future text. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality, p. 385.

85 Baseado em SANNEH, Lamin. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west, p. 110.

86 Sobre a questão da onomástica bíblica, Johan Konings aponta que a primeira "tarefa das instâncias bíblicas no Brasil é unificar os nomes bíblicos" (KONINGS, Johan. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, p. 236).

Não há como produzir traduções neutras ou isentas. Mesmo a hiperliteral tradução de André Chouraqui em francês trai sua ascendência judaica. Em CHOU Gn 3,7, "costuram folhas de figueira e fazem cintos para si" e em CHOU Gn 3,12, é a "mulher que comigo geraste"[87]. No entanto, a tradução da Bíblia, assim como a exegese, é uma das atividades mais abertas ao diálogo e cooperação ecumênicos, em escala sem precedentes nas relações intracristãs e judaico-cristãs, e permite às comunidades cristãs ultrapassarem suas próprias barreiras de preconceitos e hermetismo doutrinal.

Não há como produzir uma única e final tradução das Escrituras Sagradas[88]. Primeiramente, não se possui um único e exclusivo original das Escrituras. Os textos chamados críticos, como já se discutiu, são uma ficção, válida e necessária, mas uma ficção dos exegetas e biblistas. Segundo, a proclamação do Evangelho exige que se traduzam as Escrituras em outras línguas, registros e convenções. Terceiro, não é possível imaginar que há uma única e segura estrutura teológica, neutra, imparcial e unívoca, para guiar a tradução da Bíblia. Não há um único caminho seguro para traduzir o outro, muito menos o Totalmente Outro.

Traduções que atualmente são compreensíveis podem se tornar herméticas e fechadas, como é o caso da *LXX* e da *Peshitta*, a tradução vulgarizada do latim de Jerônimo ou a tradução germânica de Martinho Lutero. Johan Konings aponta que "quando olhamos para o passado, vemos que a maioria das versões e traduções clássicas foi do tipo '*Vulgata Latina*', ou seja, versões em vernáculo, destinadas ao uso na assembleia"[89]. Os "textos considerados sagrados pela comunidade de fé devem ser entendidos no âmbito dinâmico, criado pela própria tradição, a serviço do qual eles são considerados sagrados"[90].

A tradução vulgarizante da Bíblia busca superar as barreiras de tempo e espaço para que a Bíblia não se torne objeto apenas de especialistas e iniciados, mas que possa estar disponível para a pregação e a vida cotidiana dos que crêem. A sensação de que a mensagem é "estrangeira" é substituída via tradução por uma percepção de solidariedade, presença e hospitalidade. A mensagem foi dirigida não somente à recepção do TP, mas também à recepção do TC. De uma língua a outra, de uma linguagem a outra, dinamicamente, os

---

87 A ideia de tanga não seria adequada para um judeu ortodoxo, por isso a expressão "cinto". E a ideia da criação da mulher reforça o lugar de autoridade masculina. A NTLH utiliza para cinto a expressão "tanga", a BJ utiliza um termo médio "cintas" e a BMD utiliza "cinta" mas com outro verbo "coseram", no sentido de costurar, que evoca uma ação mais conhecida do brasileiro que é "costurar".

88 Cf. SANNEH, Lamin. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west, p. 110.

89 KONINGS, Johan. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, p. 228.

90 KONINGS, Johan. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, p. 224.

cristãos alcançam um senso de apropriação: a Palavra de Deus foi direcionada a eles, especificamente[91].

Porém, não é porque a tradução permite a ilusão da domesticação e da aproximação sem estranhamento que o texto deixa sua condição inicial de estrangeiro. A orientação vulgarizante é no sentido de acolhimento e hospitalidade, ou seja, não pode reduzir totalmente o diferente a uma imagem de si mesmo, pois perde, em primeiro lugar, qualquer possibilidade de escuta e responsabilização.

Também, a atitude de manter a consciência de estrangeiridade, própria da hospitalidade, em que o que vem é recebido como irmão, adotado como irmão, mas sem esquecer seus costumes e sua própria origem e identidade, tendências muito conservadoras também não são adequadas, como podem ser interpretadas as da *Liturgiam Autenticam*, vista anteriormente. O amor à tradição não pode superar o amor e o cuidado com os que ouvem e lêem em seus próprios termos. O risco da tradução está sempre presente. No entanto, como se viu no item sobre critérios de avaliação das traduções, a fidelidade doutrinária, teológica e traditiva seja o critério mais adequado para a tradução dos textos bíblicos[92]. Paul Tillich pontua que

> o princípio da tradição nas igrejas não é um mero reconhecimento do fato sociológico de que as formas culturais de cada nova geração surgem a partir daquelas que foram produzidas pela gerações precedentes. Isto, sem dúvida, também vale para as igrejas. Mas, além disso, o princípio da tradição da igreja se origina do fato de que a natureza das igrejas e o caráter de sua vida são determinados por sua função no Novo Ser tal qual apareceu em Jesus como o Cristo e de que a tradição é o elo entre este fundamento e cada nova geração. [...] a Comunidade Espiritual é efetiva através de cada função da igreja, e, portanto, todas as gerações estão idealmente presentes - nas apenas as igrejas que experienciaram a manifestação central, mas também aquelas que a esperaram. Neste sentido, a tradição não é particular, embora inclua todas as tradições particulares; ela expressa a unidade da humanidade histórica, cujo centro é o aparecimento do Cristo[93].

Todas as dimensões da vida estão incluídas na memória viva das comunidades, porém cada tradição as traduz e interpreta diferentemente. "É significativo que a Bíblia expresse o sentido da história no símbolo 'Reino de Deus' e não em 'Vida do Espírito' ou em 'abundância econômica'"[94]. No entanto, não há humanidade unida, coesa, única, uma

---

91 STINE, Phillip C. *Let the words be written*. The lasting influence of Eugene A. Nida, p. 61.

92 Phillip C. Stine critica a orientação de LA, por reduzir a força e a importância do contexto da comunidade receptora em função da valorização da doutrina, teologia e tradição católica romana (Cf. STINE, Phillip C. *Let the words be written*. The lasting influence of Eugene A. Nida, p. 130). Porém, resguardados os excessos de controle indicados por aquele agente da patronagem, a ideia de que a fidelidade primeira e principal da tradução seja com a tradição esperada pela comunidade receptora do TC é um caminho que se propõe nesta pesquisa.

93 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 633.

94 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 748.

personalidade corporativa tão densa, na história, nem no passado nem no futuro. Uma humanidade "politicamente unida, embora imaginável, seria uma diagonal entre vetores convergentes e divergentes. Sua unidade política seria moldura para uma desunião decorrente da liberdade humana com sua dinâmica que a tudo transcende"[95]. Afinal,

> Grupos históricos são comunidades de indivíduos. Não são entidades ao lado ou acima dos indivíduos, pois são constituídos por eles; são produtos da função social destes indivíduos. A função social produz uma estrutura que ganha uma independência parcial destes indivíduos (como também ocorre com as demais funções), mas esta independência não produz uma nova realidade com um centro de vontade e ação. Não é a 'comunidade' que deseja e atua; são os indivíduos em sua qualidade social e mediante seus representantes que possibilitam ações comunais[96].

Ainda na trilha de se expressar a condição autoritativa do TC da tradução bíblica com o mesmo estatuto do TP, há uma escolha teológica que se reflete em procedimentos estilísticos e linguísticos de adequação lexical. Quando se enfatiza a inspiração e se reforça o caráter divino das Escrituras, é preciso retirar toda a caracterização de diversidade humana dos textos escriturísticos e explicitar a voz divina como a fonte primeira e única. Com base nessa premissa, as traduções pré-linguísticas[97] e doutrinariamente condicionadas, tendiam a uniformizar o texto bíblico traduzido no vernáculo em termos de estilo, vocabulário e forma. Assim, um salmo se tornava tão discursivo quanto o Livro dos Reis e as trevas de Gênesis precisavam ter o mesmo significado das trevas em João e Paulo. Por um lado, ganhava-se, autoridade e a caracterização de uma só fonte, uma só voz, uma só mensagem. Descaracterizava-se o elemento histórico e a mudança, reforçando a Palavra Eterna, com um *ethos* também eterno. De outro lado, a ideologia e a doutrina da tradição cristã e do tradutor presentes em toda a tradução eram também remetidos à condição de revelação. Perdia-se a multiplicidade de estilos, a diversidade temporal e cultural, a humanização do texto. Pode-se dizer que o foco é a teologia da revelação, com ênfase na inspiração.

Em traduções mais recentes, em que se dá visibilidade ao aspecto histórico e humano da redação, a tradução tende a valorizar a diversidade do conteúdo e da forma. Não se faz opção pelo estilo único e reverencial das traduções anteriores, mas permite que se exponham a polifonia, a multiplicidade, a estética do verso, as inúmeras possibilidades das metáforas. Percebe-se a passagem do tempo, as diferentes culturas e contextos, as mudanças.

---

95 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 748.

96 Idem.

97 A Crítica Bíblica, a Hermenêutica e os Estudos da Tradução compartilham um marco epistemológico que é a chamada "virada linguística".

Pode-se dizer que teologicamente, o foco desse tipo de tradução é antropológico, na humanização e no testemunho.

A missão da Igreja em sua tarefa de evangelismo e discipulado caminhou umbilicalmente com a tradução da Bíblia como parte desta tarefa fazer conhecer a mensagem de salvação, a qual, na compreensão cristã, está encravada no texto herdado das Escrituras Sagradas. "Não há trabalho missionário sem a Palavra de Deus"[98].

A necessidade de se compreender como outras culturas funcionam para que se possa conviver pacificamente com elas requer como elemento crucial uma leitura e uma tradução "simpáticas"[99], acolhedoras, ou nos termos de Paul Ricoeur, hospitaleiras. George Steiner[100] propõe se pensar a tradução como um comprometimento entre as línguas, através da fidelidade. Assim, é preciso se pensar, quando se fala em tradução da Bíblia e de textos sagrados, de uma fidelidade que ultrapasse o nível linguístico: a fidelidade teológica.

Nenhum texto canônico, assim como nenhuma tradução pode ser concebida sem a comunidade que a patrocinou, produziu e usou. Estão envolvidas nesse processo a comunidade produtora (patrocinadora), a comunidade-alvo e as comunidades que ecoam nos textos, tanto o de partida como o de chegada[101]. Versão e comunidade confiam-se mutuamente e concedem uma à outra identidade e estatuto de autoridade e veracidade[102]. Como toda tradução, o *targum* e a tradução popular não existem por si sós e estão sempre em referência e identidade ao TP[103].

Retorna-se a pergunta, para a questão canônica e da originalidade do TP, de como, teologicamente, se vê a Bíblia como um TP. A Bíblia é um produto compósito e não um corpo coerente de informações oferecido na forma de um discurso propositivo. E não pode ser entendida por si só. "Pensar que a Bíblia transmita sua verdade por si mesmo é o pior dos

---

98 SANCHEZ SANCHEZ, Edesio. Traduccion de la bíblia e la cultura indígena. Traduccion de la bíblia. *Traduccion de la Bíbllia*, Madri, v. 5, n. 1, p. inicial e final do artigo, 1º sem. 1995.

99 LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 2.

100 STEINER, George. *After babel*: aspects of language and translation, p. 318.

101 SYRÉN, Roger. Text and community: the case of targums. In CLARKE, Ernest Georde; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation, and interpretation in memory of Ernest G. Clarke. Leiden: Brill, 2002. p. 53.

102 SYRÉN, Roger. Text and community: the case of targums. In CLARKE, Ernest Georde; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation, and interpretation, p. 54.

103 ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the targum. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, p. 22.

fundamentalismos"[104].

Algumas reações ingênuas do fundamentalismo[105] escriturístico e da revelação, presentes tanto na tradição católica como na protestante, indicam o texto sagrado como "livre de erros" e dotado de uma "mensagem harmoniosa". Esse posicionamento exige que se marginalize a história humana como método e como evento. A história é cancelada inclusive em sua condição de complexa relação entre personalidades individuais e corporativas, de tempos de salvação e ação trinitária junto aos seres humanos em uma visão alienada e escapista.

A percepção da história é fundamental para se lidar com as Escrituras Sagradas e questões como a autoridade, formação e manutenção do cânon, interpretação e lugar na vida da Igreja. O significado é o objeto da história e somente o que é significativo constitui história. Certamente, esse objeto não é objetivo e mensurável, mas é constituído de sentido e valor, elementos próprios da experiência e mediação humana.[106]

Bruce Chilton afirma que "a Bíblia não é um recipiente que contém Deus, mas um índice [no sentido semiótico peirciano] de como Deus pode ser experimentado em sua completeza"[107]. A autoridade da Bíblia não é inerente ao texto ou está em um dado conteúdo ou conjunto de conteúdos. Não é resultado também de um modo particular em que a Bíblia é lida. A autoridade da Bíblia é dada "através de sua analogia para a nossa experiência de Deus. Texto e experiência são ambos plenos em, consensualmente, apontar para o Deus Trino, de quem o texto, a experiência, e muito mais, são, em si mesmos, funções".[108] A autoridade da Bíblia emerge quando os significados gerados iluminam outros significados que falam aos

---

104 KONINGS, Johan. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, p. 224.

105 Atitudes e posturas fundamentalistas como as que se recusam a considerar as contradições, inconsistências e equívocos em relação a condições e dados históricos, geográficos, biológicos e outros que são efetivamente encontrados nos relatos não são apenas atitudes conservadoras. O fundamentalismo, na opinião de Bruce Chilton, não é uma forma generalizada de conservadorismo, mas, antes, é uma resposta situada às demandas da história, em que o fundamentalismo rejeita a história como método e como realidade final. O fundamentalismo também não é integrismo, que seria a negação sistemática de mudança na doutrina (Cf. CHILTON, Bruce. Authority, canonical criticism, and generative exegese. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality, p. 343-344).

106 CHILTON, Bruce. Authority, canonical criticism, and generative exegese. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality, p. 345.

107 CHILTON, Bruce. Authority, canonical criticism, and generative exegese. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality, p. 355.

108 CHILTON, Bruce. Authority, canonical criticism, and generative exegese. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality, p. 355.

humanos a respeito de Deus e da sua relação com ele. A experiência e o texto, juntos, apontam para uma origem divina comum.[109]

2.4 Orientações das instâncias eclesiásticas católicas sobre a tradução do texto bíblico

Na tradição católica, os documentos do Magistério episcopal-pontifício que tratam da Bíblia e sua interpretação de alguma forma tocam no tema da tradução, ainda que não explicitamente. No período do século XIX e XX os seguintes documentos podem ser arrolados:

A Carta Encíclica *Providentissimus Deus*, de Leão XIII, em 1893 (PD). Tem certo tom apologético e ensina que a interpretação das Escrituras deve se manter nos limites do ensino traditivo do Magistério católico romano. Não faz referência direta à tradução das Escrituras, apenas à exegese, interpretação e ensino. Orienta, no entanto, ao estudo das línguas originais e ao estudo das Escrituras. Critica a "livre interpretação" e orienta que haja ensino das Escrituras. Não menciona a tradução das Escrituras, mas reforça o lugar privilegiado da *Vulgata Latina*[110].

A Carta Encíclica *Spiritus Paraclitus*, de Bento XV, em 1920, comemora o aniversário de 1.500 anos da morte de Jerônimo e trata, especialmente, de orientar a leitura assídua e o estudo da Sagrada Escritura. Não há citação direta da tradução, mas trata a tradução como interpretação, como o faz ao descrever a atividade de Jerônimo, inclusive buscando na sua interpretação das Escrituras, diretrizes para os Pastores[111].

A Carta Encíclica *Divino Afflante Spiritu*, de Pio XII, em 1943, comemora o qüinquagésimo aniversário da *Providentissimus Deus*. Diz que "nos tempos mais recentes, quando se viu mais particularmente ameaçada a origem divina dos Livros Sagrados e a sua reta interpretação, também a Igreja tratou de as defender e proteger com maior empenho e diligência" (DAE 1) e retoma certo tom apologético[112]. A Encíclica traz, explicitamente, a

---

109 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 749.

110 IGREJA CATÓLICA. *Providentissimus Deus*. Petrópolis: Vozes, 1947. p. 9-43.

111 IGREJA CATÓLICA. *Spiritus paraclitus*. Roma, 2008. p. 47-92. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_en.html>. Acesso em: 05 jan. 2009.

112 IGREJA CATÓLICA. *Divino afflante spiritu*. Roma, 2008. p. 95-125. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_po.html>. Acesso em: 05 jan. 2009.

respeito das versões (traduções) no parágrafo 6,26:

> Com a mesma veneração procurem os sagrados pastores instilar e aperfeiçoar cada vez mais nos fiéis confiados ao seu zelo pastoral, fomentando todas as empresas.de homens apostólicos que louvavelmente se esforçam por excitar e fomentar entre os católicos o conhecimento e amor dos Livros santos. Favoreçam, pois e auxiliem as associações que têm por fim difundir entre os fiéis exemplares da sagrada Escritura, particularmente dos Evangelhos, e procurar que nas famílias cristãs se leiam regularmente todos os dias com piedade e devoção; recomendem eficazmente com a palavra e exemplo, onde o consente a Liturgia, a sagrada Escritura traduzida nas línguas modernas com a aprovação da autoridade eclesiástica (DAE, 6,26).

Da Instrução da Pontifícia Comissão Bíblica sobre a verdade histórica dos evangelhos, *Santa Mater Ecclesia*, de 1964, vale registrar o posicionamento a respeito da posição de controle explícita de que "Os presidentes das Associações Bíblicas submetam-se fielmente às normas fixadas pela Pontifícia Comissão para os Estudos Bíblicos (EB 622-633)" (SME, 5) e que

> Já antes esta Pontifícia Comissão para os Estudos Bíblicos julgou oportuno lembrar que também os livros e os artigos de revistas e jornais relacionados com a Bíblia e enquanto falam de questões de religião ou de instrução cristã dos fiéis, estão sujeitos à autoridade e jurisdição dos Ordinários (*Instructio ad Exc.mos Locorum Ordinarios* de 15.12.1955, EB 626). Vigiem, pois, os Ordinários com máxima diligência sobre tais escritos. (SME, 4).

A Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina, de Paulo VI, de 1965 é documento do Concílio Vaticano II[113]. Sobre a tradução das Escrituras assinala especificamente:

> É preciso que os fiéis tenham amplo acesso à sagrada Escritura. Por esta razão, a Igreja logo desde os começos fez sua aquela tradução grega antiqüíssima do Antigo Testamento nomeada dos Setenta; e continua a ter em grande apreço as outras traduções, quer orientais quer latinas, sobretudo a chamada *Vulgata Latina*. Mas, visto que a palavra de Deus deve estar sempre ao dispor de todos em todos os tempos, a Igreja procura com solicitude maternal que se façam traduções esmeradas e fiéis nas várias línguas, sobretudo a partir dos textos originais dos Livros sagrados. Se, por motivos de conveniência e com a aprovação da autoridade da Igreja, essas traduções se vierem a fazer em colaboração com os irmãos separados, poderão ser usadas por todos os cristãos (DV VI, 22).
>
> Compete aos sagrados Pastores, 'depositários da doutrina apostólica', ensinar convenientemente os fiéis, que lhes estão confiados, a usarem como devem os livros divinos, de modo particular o Novo Testamento e sobretudo os evangelhos. Isto por meio de traduções dos textos sagrados, acompanhados das explicações necessárias e verdadeiramente suficientes, para que os filhos da Igreja se familiarizem, de modo seguro e útil, com a sagrada Escritura e se embebam do seu espírito. Além disso, para os não-cristãos, façam-se edições da sagrada Escritura, munidas das convenientes anotações e adaptadas às condições deles; e tanto os Pastores de almas como os cristãos de qualquer estado procurem difundi-las com zelo e prudência (DV VI, 25).

---

[113] CONSTITUIÇÃO dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina II,9 (DV II,9). In: DOCUMENTOS sobre a bíblia e sua interpretação (1893-1993), p. 147-164.

No Discurso de João Paulo II, no centenário da *Providentissimus Deus* e cinquentenário da *Divino Afflante Spiritu*[114], em 1993, há importante referência à ação de tradução da Bíblia sob a égide da evangelização e da inculturação:

> A Bíblia exerce a sua influência no curso dos séculos. Um processo constante de atualização adapta a interpretação à mentalidade e à linguagem contemporâneas. O caráter concreto e imediato da linguagem bíblica facilita grandemente esta adaptação, mas a sua radicação numa cultura antiga causa mais do que uma dificuldade. É preciso, pois, traduzir de novo e sem cessar o pensamento bíblico na linguagem contemporânea, para que ele seja expresso de maneira adequada aos ouvintes. Esta tradução deve, contudo, ser fiel ao original, e não pode forçar os textos para os adaptar a uma leitura ou a uma tendência em voga em dado momento. É preciso mostrar todo o brilho da palavra de Deus, mesmo se ela é 'expressa por línguas humanas' (Dei Verbum, 13). A Bíblia está hoje difundida em todos os continentes e em todas as nações. Mas para que sua ação seja profunda, é preciso que ela tenha ali uma inculturação segundo a índole própria de cada povo. Talvez as nações menos marcadas pelos desvios da civilização ocidental moderna compreendam mais facilmente a mensagem bíblica do que as que já são insensíveis à ação da Palavra de Deus, devido à secularização e aos excessos da demitização (15).

Finalmente, o Documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, de 1993 que traz no item sobre Ecumenismo importante declaração sobre a tradução da Bíblia e sua relação com a comunidade maior dos cristãos.

> Como a Bíblia é a base comum da regra de fé, o imperativo ecumênico comporta para todos os cristãos um apelo premente a reler os textos inspirados na docilidade ao Espírito Santo, na caridade, na sinceridade, na humildade, a meditar esses textos e a vivê-los de maneira a chegar à conversão do coração e à santidade de vida, as quais, unidas à oração para a unidade dos cristãos, são a alma de todo movimento ecumênico (Cf. *Unitatis redintegratio*, 8). Seria preciso para isso tornar acessível ao maior número possível de cristãos a aquisição da Bíblia, encorajar as traduções ecumênicas - pois um texto comum ajuda a leitura e a compreensão comuns -, promover grupos ecumênicos de oração a fim de contribuir com um testemunho autêntico e vivo à realização da unidade na diversidade (Cf. Rm 12,4-5) (IV, C, 4).

O que se pode avaliar é que houve nos séculos XIX e XX desenvolvimento gradual e permanente de abertura católica romana para a pesquisa bíblica, o retorno das Escrituras Sagradas e seu uso devocional e litúrgico e a tradução com bases mais ecumênicas e com foco tanto na piedade como na evangelização.

Percebe-se que os textos bíblicos são vinculados à atividade pastoral e é dada orientação especial de serem usados como principal fonte e assunto da pregação (DV 21), colocando-se a Bíblia acima "das histórias dos santos, da doutrinação e das recomendações

---

[114] JOÃO PAULO II. Discurso de sua Santidade o Papa João Paulo II sobre a interpretação da Bíblia na Igreja. In DOCUMENTOS da igreja, p. 167-180.

devocionais e morais"[115]. Observa-se que a Escritura deve fazer parte de um movimento interno e também do movimento externo da Igreja. Assim, os ministros da palavra e todos os leigos devem ler a Escritura, no estudo e na oração.

Explicitamente como se destacou na transcrição acima, devem ser feitas traduções dos textos originais, ou seja, dos textos críticos. A *Vulgata Latina* não é descartada como fonte, mas se reconhece a superioridade da fonte crítica.

O movimento para fora se direciona aos cristãos de outras confissões, aos judeus e aos não-cristãos. A esses orienta que sejam feitas traduções dos originais, em colaboração com as outras denominações cristãs, para que possam ser usadas por todos os cristãos e também pelos não-cristãos, em proposta ecumênica.

> O uso do texto original como base das traduções e dos estudos (teologia e exegese) representa um enorme passo para o diálogo ecumênico, em contraste com Trento e Vaticano I. DV 22 possibilita que se quebre o isolamento 'bíblico' da Igreja: da Igreja católica em relação às outras denominações cristãs; e da Igreja católica latina em relação às Igrejas orientais (católicas e não-católicas) [...] O número 12 dá amplo acesso à Sagrada Escritura. Em geral, as traduções protestantes custam menos que as católicas. As boas traduções católicas da Bíblia, com numerosas notas e largas introduções, são muito caras; as mais baratas, em geral, são as mais fracas em termos de tradução. Um projeto de fraternidade mundial poderia promover o barateamento das boas traduções já existentes, além de criar condições para que a Bíblia fosse traduzida para as línguas para as quais ainda não foi feita uma versão dos textos sagrados[116].

A responsabilidade pela tradução vernacular das Escrituras é dos bispos em cada área de atuação. No Brasil, a responsabilidade é da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Um exemplo é a Tradução da CNBB (CNBB) que foi viabilizada pela CNBB ao solicitar e autorizar o trabalho da equipe de especialistas em exegese e teologia bíblica, sob a coordenação de Johan Konings, e com a participação de Ludovico Garmus; Ney Brasil Pereira, José Luís Gonzaga Prado e José Raimundo Vidigal. Tendo como base a Nova *Vulgata Latina* e visando à catequese e liturgia e em que o público alvo são padres, catequistas e coordenadores de círculos de estudos. Por isso, há uma opção explícita de um estilo uniforme, e de uma linguagem que seja clara, mas não perca o tom solene. A publicação da CNBB foi veiculada por um consórcio de editoras católicas (Ave-Maria, Dom Bosco, Loyola, Paulinas, Paulus, Santuário e Vozes). A CNBB evitou chamar sua versão de

---

[115] SILVA, Cássio Murilo Dias da. O impulso bíblico no concílio: A Bíblia na igreja depois da *Dei Verbum*. *Revista da Faculdade de Teologia da PUCRS*, p. 33.

[116] SILVA, Cássio Murilo Dias da. O impulso bíblico no concílio: A Bíblia na igreja depois da *Dei Verbum*. *Revista da Faculdade de Teologia da PUCRS*, p. 42, 51.

"tradução oficial", para não desautorizar outras edições católicas da Bíblia que têm o seu público e continuarão no mercado. No entanto, a tradução da CNBB não é a primeira iniciativa nesse sentido. As conferências episcopais da Alemanha, Espanha e Itália, que foram pioneiras nessa experiência, também tomaram a Nova *Vulgata Latina* como modelo[117].

2.5 Orientações das instâncias eclesiásticas protestantes sobre a tradução do texto bíblico

Na tradição protestante não há documentos com a força e a abrangência do Magistério episcopal-pontifício, mas há documentos denominados Confissões de Fé e Pactos que podem ser considerados referências para as ações pastorais e exegéticas, como se viu nas referências das Declarações das Sociedades Bíblicas.

São avaliados a Confissão de Fé de Westminster de 1643 e o Pacto de Lausanne de 1973.

A *Confissão de Fé de Westminster*[118] (CFW) é referenciada por grande número de denominações protestantes e evangelicais na formulação de suas declarações, estatutos e regimentos. Os que dizem respeito ao tema desta investigação são aqueles relacionados às

---

[117] CNBB lança nova tradução da Bíblia. *Estadão*, São Paulo, 6 jan. 2001. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/arquivo/arteelazer/2001/not20010106p3229.htm>. Acesso em: 26 set. 2009.

[118] A Confissão de Fé é oferecida pela Igreja Presbiteriana com a introdução do Pr. Onézio Figueiredo e o texto é com base na publicação Catecismo de Westminster, 10.ed. São Paulo: CEP, 1987. Ele apresenta o texto com a seguinte explicação de sua origem: "O parlamento da Inglaterra, sentindo que o país, política e religiosamente separado de Roma, precisava de uma religião estatal sistematizada, que servisse de parâmetro oficial de fé e comportamento ético aos seus cidadãos, convocou uma Assembleia (de julho de 1643 a fevereiro de1649), que se reuniu na Abadia de Westminster, composta de cento e vinte clérigos, os seus melhores teólogos, mais dez membros da Casa dos Lordes, vinte da Casa dos Comuns e oito representantes puritanos ou puritarizados da Escócia, sem direito a voto. Estes exerceram influência decisiva. Foram eles que determinaram o conteúdo reformado e calvinista do documento contra o arminianismo, fortemente arraigado, especialmente nos seguimentos populares. O antropocentrismo arminiano favorece a crença dos social e intelectualmente desfavorecidos, pois coloca a salvação no âmbito das possibilidades humanas mediante esforço místico, privações econômicas e renúncias dos prazeres sensoriais, sendo-lhes a fé, não um dom da graça, mas uma virtude natural pela qual se conquista a benemerência divina da redenção. A presbiterianização do texto confessional impediu que se centralizasse o múnus espiritual num clérigo ou clero proeminente, como acontecia no romanismo pontifício, mas que se transferisse a autoridade em matéria de fé e de moral, como entendia Calvino, para as Escrituras Sagradas, *única regra de fé e de conduta,* base sobre a qual a Igreja se apóia e se estrutura. Ouve-se a Palavra de Deus pelas Escrituras. Escuta-se o pensamento da Igreja pelos concílios democraticamente instituídos. Sendo a Bíblia o cerne e o centro da fé revelada, o texto confessional confere-lhe acentuada proeminência e inconfundível destaque não somente no primeiro capítulo, que dela trata especificamente, mas em todos os tópicos de natureza e fundamentos doutrinários. A bibliocentricidade da Confissão de Fé de Westminster é fato nitidamente constatável. Tendo e aceitando a Confissão de Fé de Westminster como exposição fiel das Escrituras Sagradas à luz do credo reformado, a Igreja Presbiteriana coloca-a na condição de instrumento parametral de suas postulações teológicas e regenciais comunitárias e baliza mestra de seus cursos de teologia".

Escrituras e sua interpretação, quais sejam:

> I. 7- Interpretação da Bíblia.
>
> Na Escritura não são todas as coisas igualmente claras em si, nem do mesmo modo evidentes a todos; contudo, as coisas que precisam ser obedecidas, cridas e observadas para a salvação, em um ou outro passo da Escritura são tão claramente expostas e explicadas, que não só os doutos, mas ainda os indoutos, no devido uso dos meios ordinários, podem alcançar uma suficiente compreensão delas.
>
> 1.8- Documentos Originais.
>
> O Velho Testamento em hebraico (língua vulgar do antigo povo de Deus)e o Novo Testamento em grego (a língua mais geralmente conhecida entre as nações no tempo em que ele foi escrito), sendo inspirados imediatamente por Deus, e pelo seu singular cuidado e providência conservados puros em todos os séculos, são por isso autênticos e assim em todas as controvérsias religiosas a Igreja deve apelar para eles como para um supremo tribunal; mas, não sendo essas línguas conhecidas por todo o povo de Deus, que tem direito e interesse nas Escrituras e que deve no temor de Deus lê-las e estudá-las, esses livros têm de ser traduzidos nas línguas vulgares de todas as nações aonde chegarem, a fim de que a palavra de Deus, permanecendo nelas abundantemente, adorem a Deus de modo aceitável e possuam a esperança pela paciência e conforto das Escrituras.
>
> I. 9- Interpretação das Escrituras.
>
> A regra infalível de interpretação da Escritura é a mesma Escritura; portanto, quando houver questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto da Escritura (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente. [...] XIV. 2- Por esta fé o cristão, segundo a autoridade do mesmo Deus que fala em sua palavra, crê ser verdade tudo quanto nela é revelado, e age de conformidade com aquilo que cada passagem contém em particular, prestando obediência aos mandamentos, tremendo às ameaças e abraçando as promessas de Deus para esta vida e para a futura; porém, os principais atos de fé salvadora são: aceitar e receber a Cristo e firmar-se só nele para a justificação, santificação e vida eterna; isto em virtude do pacto da graça.

Efetivamente, a Reforma Protestante se esforçou por colocar as Escrituras nas "mãos do povo, para que pudesse ser lida". No entanto, como se vê na CFW a acessibilidade da leitura e do estudo devocional não significa "livre interpretação". Além da CFW de 1643, há os catecismos Breve e Maior e outros catecismos e confissões reformados emergidos das origens do movimento reformador como: Catecismo de Genebra (1537); Catecismo de Heidelberg (1563); Confissão de Augsburgo (1530); Confissão Belga (1561); Confissão Escocesa (1560); Confissão Gaulesa (1559); Confissão de Wurtemberg (1552); e a Confissão Helvética (1562). O documento geral base de todos os catecismos e confissões calvinistas são as *Institutas* de Calvino.

Se foi o desejo de "ver as massas empunhando a Bíblia" que levou Martinho Lutero a traduzi-la dos originais para o alemão popular, não estava incluída a responsabilidade pela interpretação, a qual compete aos teólogos, arregimentados pela Igreja, e dentro de seu sistema doutrinário biblicamente estabelecido.

O *Pacto de Lausanne* é um documento assinado por 150 denominações da

tradição protestante e diz respeito à evangelização no século XX. Insere a tradução da Bíblia no contexto da evangelização, justificando e suportando o trabalho das instituições paraeclesiásticas como o das sociedades bíblicas. No segundo estatuto, aborda a autoridade e o poder da Bíblia, sua inspiração, inerrância e infalibilidade. Registra que a comunidade receptora esperada para a Bíblia é toda a humanidade. No oitavo estatuto, o esforço de tradução é considerado um campo especializado. A evangelização solicita um ecumenismo intraprotestante e um "esforço conjugado" não só entre as igrejas, mas com as instituições paraeclesiásticas. O estatuto nono ressalta a importância do trabalho missionário na disponibilização e distribuição da Bíblia nas várias línguas e culturas que sejam compreensíveis e acessíveis.

> 2. A Autoridade e o Poder da Bíblia
>
> Afirmamos a inspiração divina, a veracidade e autoridade das Escrituras tanto do Velho como do Novo Testamento, em sua totalidade, como única Palavra de Deus escrita, sem erro em tudo o que ela afirma, e a única regra infalível de fé e prática. Também afirmamos o poder da Palavra de Deus para cumprir o seu propósito de salvação. A mensagem da Bíblia destina-se a toda a humanidade, pois a revelação de Deus em Cristo e na Escritura é imutável. Através dela o Espírito Santo fala ainda hoje. Ele ilumina as mentes do povo de Deus em toda cultura, de modo a perceberem a sua verdade, de maneira sempre nova, com os próprios olhos, e assim revela a toda a igreja uma porção cada vez maior da multiforme sabedoria de Deus.
>
> [...]
>
> 8. Esforço Conjugado de Igrejas na Evangelização
>
> Regozijamo-nos com o alvorecer de uma nova era missionária. O papel dominante das missões ocidentais está desaparecendo rapidamente. Deus está levantando das igrejas mais jovens um grande e novo recurso para a evangelização mundial, demonstrando assim que a responsabilidade de evangelizar pertence a todo o corpo de Cristo. Todas as igrejas, portando, devem perguntar a Deus, e a si próprias, o que deveriam estar fazendo tanto para alcançar suas próprias áreas como para enviar missionários a outras partes do mundo. Deve ser permanente o processo de reavaliação da nossa responsabilidade e atuação missionária. Assim, haverá um crescente esforço conjugado pelas igrejas, o que revelará com maior clareza o caráter universal da igreja de Cristo. **Também agradecemos a Deus pela existência de instituições que laboram na tradução da Bíblia,** na educação teológica, no uso dos meios de comunicação de massa, na literatura cristã, na evangelização, em missões, no avivamento de igrejas e em outros campos especializados. Elas também devem empenhar-se em constante auto-exame que as levem a uma avaliação correta de sua eficácia como parte da missão da igreja.
>
> [...]
>
> 9. Urgência da Tarefa Evangelística
>
> Mais de dois bilhões e setecentos milhões de pessoas, ou seja, mais de dois terços da humanidade, ainda estão por serem evangelizadas. Causa-nos vergonha ver tanta gente esquecida; continua sendo uma reprimenda para nós e para toda a igreja. Existe agora, entretanto, em muitas partes do mundo, uma receptividade sem precedentes ao Senhor Jesus Cristo. Estamos convencidos de que esta é a ocasião para que as igrejas e as instituições para-eclesiásticas orem com seriedade pela salvação dos não-alcançados e se lancem em novos esforços para realizarem a evangelização mundial. A redução de missionários estrangeiros e de dinheiro num país evangelizado algumas vezes talvez seja necessária para facilitar o crescimento da igreja nacional em autonomia, e para liberar recursos para áreas ainda não evangelizadas. Deve haver um fluxo cada vez mais livre de missionários entre os

> seis continentes num espírito de abnegação e prontidão em servir. **O alvo deve ser o de conseguir por todos os meios possíveis e no menor espaço de tempo, que toda pessoa tenha a oportunidade de ouvir, de compreender e de receber as boas novas. Não podemos esperar atingir esse alvo sem sacrifício**. Todos nós estamos chocados com a pobreza de milhões de pessoas, e conturbados pelas injustiças que a provocam. Aqueles dentre nós que vivem em meio à opulência aceitam como obrigação sua desenvolver um estilo de vida simples a fim de contribuir mais generosamente tanto para aliviar os necessitados como para a evangelização deles.[119]

A expressão recorrente de "obediência à palavra de Deus" exige a obediência à letra da Bíblia. Como o sentido do texto bíblico não é óbvio, exige-se a obediência a determinada interpretação da Bíblia. Tal interpretação, por seu turno, é efetuada por uma teologia específica em dado momento histórico. Como conclusão deste item pode-se verificar que a abertura protestante para a tradução é um pouco "esquizofrênica". Ao mesmo tempo em que defende o acesso ilimitado às Escrituras, salutar e essencial para o Cristianismo, é mais conservadora e pode-se mesmo dizer "fundamentalista" em relação ao texto bíblico e sua interpretação.

O *Sola Scriptura* fez com que o Espírito fosse vinculado à Palavra e esta exclusivamente à Bíblia. A revelação em Cristo foi identificada com a interpretação dos reformadores, uma doutrina forense da justificação pela fé em que o impacto da Presença Espiritual foi substituído por um reconhecimento intelectual da doutrina do perdão somente pela graça. O Espírito ficou reduzido à manifestação de um testemunho quanto à verdade das palavras bíblicas, ou seja, "reduz a atuação do Espírito ao ato único de estabelecer uma convicção da verdade literal das palavras bíblicas, uma função que contradiz a natureza do Espírito e conduz a uma falsa segurança na forma da submissão a uma autoridade heterônoma"[120].

Na tradição protestante, durante vários séculos, o uso de notas explicativas nas traduções foi proibido, pois a Escritura não poderia ser cotejada com qualquer comentário "humano" e "contextual", devendo, pela iluminação do Espírito Santo, os cristãos terem acesso à mente divina, autora única e presente da Bíblia. A tradução é vista como um instrumento de evangelização e da expansão do Cristianismo e não há uma atenção específica da teologia e da piedade para a tradução.

Paul Ricoeur é crítico do posicionamento teológico protestante, como exibido nesses dois documentos, que rejeita a tradição e proclama o *Sola Scriptura*, pois para ele,

---

[119] Disponível em: <http://www.lausanne.org/>, grifo nosso.

[120] TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 583.

> Há uma forma de magistério no protestantismo que reside no poder de excluir os textos não canônicos [...] [que] funciona dizendo que o texto se interpreta a si mesmo: só se pode criticar a Bíblia citando outro texto da Bíblia. Isso leva ao reinado dos teólogos [...] Mas esse magistério protestante consolidou o texto e, em certo sentido, é por isso que para os protestantes a Bíblia é mais sagrada e, finalmente, mais fundamental[121].

O texto de Lausanne, por outro lado, já reconhece que quem tem feito a atividade tradutória e de distribuição da tradução bíblica são instituições não-eclesiásticas como as sociedades bíblicas. Por outro lado, a opção teológica a respeito da revelação, inspiração, inerrância e infalibilidade são ultraconservadoras e não foram revistas frente às provocações das teologias contemporâneas como o papel da história, a revolução antropológica, a crítica bíblica, a revolução da linguagem, a perspectiva hermenêutica e o papel da recepção, entre outros pontos que precisam ser pensados em uma teologia da revelação e da interpretação bíblica.

Paul Tillich adverte que é um desafio para o Cristianismo contemporâneo encontrar um caminho dialogal, inclusivo e libertador entre a prática católica romana de fazer das decisões eclesiásticas não só uma fonte, mas também a norma efetiva da teologia sistemática, e a prática protestante radical de privar a história da Igreja não só de seu caráter normativo, mas também de sua função como fonte.[122] A compreensão da relação viva entre tradição e comunidade, e de ambas com as Escrituras pode ser também revelada via tradução, nesse caráter desvelador das diferenças que a prática de troca e acolhimento, própria da tradução, entre diversos e alteros provoca.

Opõe-se a algumas das concepções embutidas no discurso institucional dos documentos citados que resultam na redução da interpretação das Escrituras a uma mensagem unívoca seja essa a história da salvação, ou um possível núcleo querigmático, ou, ainda, à ficção da reconstrução conceitual não mitológica, explícita e plana, didática.

A complexidade da Escritura é parte de sua identidade em suas múltiplas e necessárias referências e evocações. Não se pode deixar de assentir que o argumento hiperconservador de que não há supérfluo nas Escrituras é procedente e que a Escritura explica a Escritura, justamente pelo caráter traditivo e intertextual que já se discutiu.

A Bíblia como revelação, como TP e fonte de saúde espiritual, não precisa ser exorcizada de seus excessos e "contaminações humanas e históricas", desprezando-se seu exterior para que possa emergir seu "puro" interior de suas relações imanentes, como na

---

121 RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 282.

122 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 66.

perspectiva estruturalista, sociológica e ideológica[123]. Ela é constituída, também, por essas dimensões. A "dinâmica da interpretação consiste em esclarecer e em acompanhar a dinâmica que já está efetivada no texto"[124] e nas palavras de Paul Ricoeur: "o papel da hermenêutica é acompanhar a atividade estruturante que parte do pleno da vida, investe-se no texto e, graças à leitura privada e à recepção pública, retorna à vida"[125].

Todos os textos são parciais e incompletos ao se remeterem a Deus. Não é necessário, no entanto, renunciar à consciência crítica do distanciamento cultural e temporal que "nos separa da linguagem escriturística e dos acontecimentos da salvação"[126]. É importante, por outro lado, que se permita

> [...] inscrever na temporalidade exigida pelas Escrituras: uma temporalidade complexa, oriunda de uma fé história (a história da salvação), articulada por um núcleo querigmático (a Lei e as Confissões de Fé), rompida pela palavra profética (o hoje do oráculo), reestabilizada ironicamente pela sapiência (a permanência cíclica dos escritos sapienciais), desdobrada em um quadro cultural (o fazer memória da anamnese) [...] e aberta a um cumprimento (o futuro da Escatologia e da Apocalíptica)[127].

Há uma confiança exagerada na compreensão racional, que parece se sentir plenificada se conseguir expor "linearmente" as narrativas, retirando sua intriga fundante, explicitar as metáforas, ironias e anedotas. O tradutor da Bíblia precisa ter a consciência de que esses elementos constituem o texto bíblico e sagrado, fazem parte de sua identidade e de sua "substância", constroem o mundo do texto[128]. Além disso, é necessário que compreenda as mudanças que o mundo pós-moderno impuseram à recepção e ser capaz ou, pelo menos, estar aberto a fazer aliança entre a fé e a razão, a convicção e a crítica. Não pode recusar o círculo hermenêutico em razão de uma possível objetividade do texto, nem se perder no vazio da desconstrução e da suplementação sem referências, na total subjetividade e ipseidade.

As dimensões e estruturas culturais, políticas, históricas e subjetivas são construtivas e constitutivas para a Igreja. São aquelas mediante as quais as igrejas constroem sua vida "usando e transcendendo as funções da vida humana sob a dimensão do espírito". As

---

123 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 29.

124 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 25.

125 RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 186.

126 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 50

127 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 50.

128 A riqueza e profundidade do conceito de mundo do texto desenvolvida por Paul Ricoeur em *The Conflict of interpretation* e outras obras, por razões formais e de tema, não poderá ser desenvolvida. Para os fins deste trabalho, restringiu-se à breve apresentação do conceito no Capítulo 1.

igrejas não podem deixar de existir no mundo, e não podem existir sem as funções de construção. Precisam utilizar as criações culturais.

> As pessoas que opõem de forma exclusivista o Espírito divino e o espírito humano se contradizem: no próprio ato de expressar a rejeição de qualquer contato entre a criatividade cultural e a criatividade espiritual, elas usam todas as estruturas da mente humana em sua dimensão cognitiva, mesmo que o façam citando passagens bíblicas, pois as palavras usadas na Bíblia são criações do desenvolvimento cultural do ser humano. Somente podemos rejeitar a cultura empregando a mesma como instrumental desta rejeição[129].

Dois elementos precisam estar presentes: a nomeação de Deus, e toda a dimensão psicológica e ontológica do ser humano evocada em todo o tempo nos textos bíblicos, e a segunda ingenuidade, que os grandes sinais do espiritualismo, esoterismo e orientalização contemporâneos testemunham. Assim, "aderindo ao fato de que a Bíblia nomeia Deus, o leitor entra na inteligência de uma rede intertextual das Escrituras (da convicção à crítica) [...] transforma a proposição de sentido em experiência de verdade e enriquece sua fé (da crítica à convicção)"[130] e esse leitor está se tornando (e alguns já se tornaram)

> consciente da opacidade com que a realidade complexa da fé bíblica está expressa, é levado a uma segunda ingenuidade pós-crítica que lhe permite fazer uma experiência de fé 'homóloga' à dos escritores bíblicos e dos testemunhos da tradição, que leva plenamente em conta a mesma natureza aporética de nosso mundo 'pós-moderno'[131].

A confiança exagerada na compreensão racional leva ao que Paul Tillich chama de "distorção intelectualista da fé" que acaba implicada na aceitação da autoridade literal da Bíblia. É interessante que tal pressuposto seja, na prática, a aceitação de uma norma externa, uma vez que a "livre interpretação" também não é aceitável. O paradoxo da autoridade literal da Bíblia é que sua autoridade, não é *ad intra*, mas *ad extra*, oriunda das confissões de fé e credos eclesiásticos e "leva a ortodoxia a um ideal de perfeição em que a dúvida é banida, enquanto que o pecado é considerado inevitável [...]"[132].

Diferentemente dessa abordagem, a crítica profética tem por característica o seu caráter endógeno e não-institucional, mas profundamente traditivo e tradicional, ao tempo em que é subversivo e transformador, não provém "de fora", "mas do centro da própria tradição, combatendo suas distorções em nome de seu verdadeiro sentido. Não existe reforma sem

---

129 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 685.

130 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 51-52.

131 AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*, p. 51.

132 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 682.

tradição"[133]. Todo o contato e relacionamento cristão e religioso, inclusive a interpretação e a tradução, precisa ser feito a partir da fé e da coragem de ser, nos termos de Paul Tillich. Ora, a "fé não seria fé, mas união mística, se estivesse privada do elemento da dúvida dentro dela"[134].

Dizer que a própria Bíblia é exclusivamente a norma da prática e da teologia, e da tradução da Bíblia, não se está dizendo nada em concreto, pois a Bíblia, como já se discutiu, é, de fato, uma antologia de literatura religiosa, escrita, compilada e editada através dos séculos. Martinho Lutero possuía aguda consciência dessa situação e por isso oferece "uma norma material segundo a qual os livros bíblicos deveriam ser interpretados e avaliados, a saber, a mensagem de Cristo ou da justificação através da fé. À luz desta norma ele interpretou e julgou todos os livros bíblicos"[135] e a história demonstra que esta foi sempre a atitude da teologia.

O Antigo Testamento nunca foi diretamente normativo: ele foi mediado pelas instâncias religiosas e pelas interpretações dos profetas, sacerdotes e sábios, posteriormente pelas várias linhas religiosas, posteriormente pelo rabinismo. Para os cristãos, o Antigo Testamento é medido e mediado pelo Novo Testamento. E o Novo Testamento nunca exerceu a mesma influência em todas as suas partes. Não se está defendo um cânon dentro do cânon, mas como diz Klaus Berger, ressalta-se que

> o intérprete sabe que seleciona textos da Escritura e também admite isso abertamente. Decisivos se tornam o objetivo e o efeito do texto da aplicação a ser constituído. O proclamador pergunta por aquilo que o impressionou e que, a partir disso, é capaz de levar a outros a consolar-se ou a agir[136].

3 Traduções populares

Classificam-se como traduções populares os projetos tradutórios que assumem a estratégia da equivalência dinâmica, pautados nos paradigmas estruturalistas da linguística hegemônicos nas décadas de 1960 e 1970 e nos objetivos missiológicos da tradução da Bíblia,

---

133 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 634.

134 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 682.

135 TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*, p. 65.

136 BERGER, Klaus. *Hermenêutica do novo testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 10-11.

na forma como foi desenvolvida na segunda metade do século XX por Eugene A. Nida[137].

A teoria e a estratégia da equivalência dinâmica defendem que é possível encontrar entre duas línguas equivalentes que para os mesmos referentes e realidades designados pelas línguas. Subjaz a essa concepção a noção de significados estáveis compartilhados por línguas diferentes como universais de referenciação[138]. Eugene Nida, além do referencial linguístico, introduziu os condicionantes culturais e antropológicos no conceito de equivalência. Para ele, o processo de tradução deve buscar reproduzir a mesma função do TP no TC, no sentido dos efeitos e sentidos que o TP provocou e ofereceu e que deveriam ser equivalentes na recepção. Eugene Nida explica que "Se considerarmos que os autores da Bíblia esperavam ser compreendidos, devemos também considerar que eles pretendiam que o texto tivesse um sentido e não vários, a menos que uma ambiguidade intencional seja linguisticamente 'marcada' no texto"[139].

Apesar de operar ferramentas sob diretrizes domesticadoras, a estratégia da equivalência dinâmica em busca do sentido e da significação determináveis no texto se esforça por encontrar a semelhança e a similaridade. Não reconhece o labor tradutório como o lugar em que se inscreve e se revela a diferença. Apesar de ser direcionada à adaptação do contexto e linguagem da recepção, as traduções da equivalência dinâmica podem ser denominadas fundamentalistas, por almejarem e admitirem apenas um sentido para o texto e não admitirem as potencialidades abertas pelos processos de distanciação. A equivalência, no sentido de se alcançar o sentido estável e oculto nos textos, é uma ficção interpretativa[140].

No ambiente de produção e distribuição de Bíblia no Brasil atual podem se reconhecer os seguintes projetos tradutórios como "populares". Na tradição protestante, identificam-se as seguintes traduções: BLH, NTLH e Bíblia Viva (BV).

---

137 NIDA, Eugene A. Bible translation. In: BAKER, Mona (Ed.). *Routledge encyclopedia of translation studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998. p. 22-28; NIDA, Eugene. Entrevista: Meaning-full Translations, por David Neff em 09/16/2002. Revista Christianity Today, New York, v. 46, n. 11, p. 46, 7 Oct. 2002; NIDA, Eugene. Toward a science of translating. With special referente to principles and procedures involved in bible translating. Leiden: E. J. Brill, 1964; NIDA, Eugene. Translating a text with a long and sensitive tradition. In: SIMMS, Karl (Ed.). Translating sensitive texts: linguistic aspects. Amsterdã-Atlanta: Rodopi, 1997. p. 189-196; NIDA, Eugene; TABER, C. R. The theory and practice of translation. Leiden: Brill, 1969; NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 130-139.

138 RODRIGUES, Cristina Carneiro. Tradução e diferença: uma proposta de desconstrução da noção de equivalência em Catford, Nida, Lefevere e Toury. *Síntesis*, Campinas, v. 4, p. 273-281, 1999. p. 61.

139 NIDA, Eugene; TABER, C. R. *The theory and practice of translation*, p. 7.

140 ROBINSON, Douglas. *Becoming a translator*, p. 259.

A BLH e a NTLH serão discutidas com maior detalhamento no próximo capítulo, na contextualização do *corpus*.

Quanto à BV, a publicação conhecida como *O Mais Importante é o Amor* (MIA), com a tradução do Novo Testamento completo, foi publicado em 1973 com outro título: *O Novo Testamento Vivo*, e a Bíblia inteira em 1981 com o nome de *Bíblia Viva.* A tradução foi realizada em língua inglesa dos Estados Unidos da América, por Kenneth Taylor, o fundador da editora de livros cristãos Tyndale House, um leigo protestante estudioso da Bíblia, sem qualquer apoio institucional ou eclesiástico. Alcançou prestígio e penetração por meio do apoio do famoso evangelista protestante Billy Graham[141] e foi traduzida para outras línguas, inclusive o português. É, em termos gerais, uma tradução de tradução. Segue a estratégia da equivalência dinâmica[142], mas segundo os editores da *Living Bible International*, representados no Brasil pela Editora Mundo Cristão, essa versão do Novo Testamento é usada como texto oficial das aulas de educação religiosa na Bolívia e, milhares de exemplares foram distribuídos nas escolas brasileiras[143] para uso nas aulas de educação religiosa[144].

A BV é normalmente descrita como tradução livre parafrástica, mas em sentido pejorativo. Segundo os editores, BV utiliza um vocabulário com 2.500 palavras e a sua edição completa é uma compilação das traduções publicadas pela Associação Religiosa Mundo Cristão sob os seguintes títulos: *Cartas Vivas*; *Evangelhos Vivos*; *Salmos* e *Provérbios Vivos*.

Consta que a Sociedade Bíblica Internacional - SBI produzirá uma atualização da BV a partir da revisão realizada por Valdemar Kroker, teólogo e pastor menonita[145].

Na tradição católica, o que se qualifica como tradução popular utiliza alguns procedimentos técnicos da equivalência dinâmica, sem assumir suas premissas. Uma das traduções, a Bíblia Pastoral (PAS), busca o efeito comunicativo da equivalência, mas adere a outra perspectiva do que seja "popular" na linha crítica materialista e sociológica da Teologia

---

141 "A sua obra A Bíblia Viva, uma paráfrase das Escrituras adotada oficialmente por Billy Graham, transformou-se no maior campeão de vendas do mercado editorial norte-americano durante três anos seguidos. Ao longo de sua trajetória, acumulou vendas superiores a 40 milhões de exemplares. A Bíblia Viva foi reproduzida, no todo ou em parte, em mais de 100 idiomas" (HOUSE, Tyndale. *Morre Kenneth Taylor, fundador da editora Tyndale House e tradutor de A Bíblia Viva*. São Paulo, 10 jun. 2009. Disponível em: <http://www.mundocristao.com/noticiasdet.asp?cod_not=11>. Acesso em: 09 set. 2009).

142 KASCHEL, Werner. Fiel, clara e confiável. *A Bíblia no Brasil*, São Paulo, p. 17-22, abr./jun. 1996.

143 Edição especial Novo testamento para as escolas e leigos, publicado em 1986, da BÍBLIA Viva da Liga Bíblica Mundial. A BÍBLIA Viva. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1999.

144 A BÍBLIA viva. São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1999.

145 Disponível em: <http://www.mundocristao.com.br>. Acesso em: 12 set. 2009.

da Libertação e dos movimentos eclesiais de base. Em outras traduções católicas como a *Bíblia Mensagem de Deus* (MSD), percebe-se o alinhamento às orientações do Concílio Vaticano II. Registra-se que é muito mais visível a ação de controle dos agentes de patronagem da tradição católica pelos mecanismos já identificados de censura.

A maioria dos tradutores, formadores de tradutores, exegetas e biblistas contemporâneos, em seus manuais ou em seus comentários às traduções, retêm os conceitos de Eugene A. Nida de equivalência formal e equivalência dinâmica.[146] Nos Estudos da Tradução[147], constata-se que o conceito de equivalência é considerado como a solução para um modelo universal de tradução que garanta fidelidade ao original, o desejado *tertius comparationis*. As premissas da equivalência dinâmica explicitam que hermenêutica e exegese são distintas da tradução e dos conceitos de equivalência dinâmica e funcional[148] e que o esforço do tradutor deve ser eliminar todo o seu envolvimento ideológico e teológico, buscando a neutralidade.

A equivalência dinâmica defende a possibilidade de uma tradução sem resíduos. A equivalência dinâmica objetiva, em primeiro lugar, busca eliminar ambiguidades, sem reconhecer que a desambiguação é uma forma de interpretação e um processo decisório significativo quando se trata da tradução da Bíblia, pois não implica em lidar com vários pressupostos acerca do sentido, significado, relevância, historicidade e contextualização do texto bíblico. Preceitua-se que se o objetivo da clareza e o da objetividade não puderem ser alcançados plenamente, o tradutor deve se apropriar da interpretação "melhor" ou mais aceita e apontar em notas marginais alternativas possíveis. As grandes diretrizes da equivalência dinâmica: acesso universal; atualização pela contextualização; mudança da unidade da tradução de palavra por palavra para sentido por sentido.

O desejo de "levar a Bíblia ao povo" tornou-se o mote da contestação protestante do século XVI e do chamado "Novo Período Missionário"[149] dos séculos XVIII e XIX. Na

---

146 Pesquisadores do Summer Institute of Linguistics (SIL), como John Beekman e John Callow ainda trabalham sob tal fundamento. Veja-se a obra desses dois autores traduzida para o português, A arte de interpretar e comunicar a palavra escrita - técnicas de tradução da Bíblia, pela Edições Vida Nova, publicada em 1992 e considerada um clássico no assunto, assim como outros autores que trabalham com crítica textual e exegese do Antigo e do Novo Testamento como Paroschi (1999), Wegner (1998) e Silva (2000).

147 ARROJO, Rosemary. Os estudos da tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência. *Cadernos de Tradução*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 53-70, 1966.

148 WARRD, Jan; NIDA, Eugene A. *From one language to another*: functional equivalence in bible translating. Nashville: Nelson Ed., 1986.

149 WARRD, Jan; NIDA, Eugene A. *From one language to another*: functional equivalence in bible translating, 1986.

modernidade, as traduções "populares" da Bíblia firmaram-se como o símbolo da ruptura com o poder, da autonomia e emancipação daqueles que não participam da elite intelectual ou religiosa. As expressões da Igreja na América Latina privilegiam essa subversão e a marcação dessa diferença. Porém, verificam-se elementos típicos da modernidade como certo clamor pela universalidade do sentido e da cultura, da necessidade e possibilidade da comunicação clara e sem ambiguidades, com a alegada motivação de se obter um texto bíblico transparente e acessível. Sugerem também um esforço para transformar a Bíblia em objeto de consumo para mercados locais e globais. A tradução, ainda que isso não se coloque de forma deliberada por parte dos tradutores e agentes, participou e participa do projeto moderno de alcançar padrões morais universais e homogêneos, em modelos idealizados de compreensão e de controle da vida e do ambiente.

Para as traduções populares sob a égide da equivalência dinâmica, há três categorias que podem ser pensadas para se falar de tradução da Bíblia: os diferentes tipos e papéis das línguas; os diferentes tipos de pessoas que serão as receptoras da tradução; os diferentes tipos de tradução[150].

A classificação para os tipos e papeis da tradução, têm duas matrizes: 1) o papel comunicativo e 2) o uso referencial da linguagem para aquisição de conhecimento. As traduções populares, portanto, se enquadram no seguintes tipos: a) Tradução na linguagem comum ou tradução integrada da língua, pois ocupa uma área linguística em que as formas coloquiais e literárias da língua se integram. Esse constitui o nível em que 75% das pessoas comunicam-se em 75% dos eventos comunicacionais nas línguas do tipo primário; b) Tradução na linguagem popular. É importante distinguir essa forma de tradução da tradução em linguagem popular produzida para as línguas de classe secundária, terciária e quartenária, que são mais homogêneas e que podem ser utilizadas para vários tipos de uso (litúrgico, didático etc.); c) Tradução literária, que é aplicada a línguas primárias e algumas secundárias, pois essas línguas possuem nível literário já desenvolvido que se contrasta marcadamente dos níveis coloquial e abaixo do padrão. Uma tradução literária de qualidade não somente realiza o papel comunicativo, mas também o papel estético, pois explora o gênio da língua materna e seus recursos literários; d) Tradução para adultos recém-letrados, que exige adaptações como o ajuste do vocabulário (extensão e complexidade), na sintaxe (coordenação e ordem direta) e na seleção de passagens; e) Tradução para crianças, que exige simplificação de ordem

---

[150] NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 130-139.

diferente da anterior, especialmente a seleção de passagens e redução linguística; e f) Tradução para canais específicos, como sinais, imagens e mídias diversas[151].

Os diferentes tipos de leitores na classificação têm como critério o contato com as Escrituras, o que evidencia o aspecto missiológico da tradução da Bíblia na perspectiva da equivalência dinâmica: 1) Pessoas que conhecem pouco ou nada sobre as Escrituras, mas que são neutras a respeito delas, considerando-as obra literária. Os exemplos que utiliza são budistas taoístas; 2) Pessoas que sabem relativamente pouco ou nada sobre as Escrituras dos cristãos, mas que já possuem um julgamento de valor negativo sobre elas. O exemplo que utiliza é o dos muçulmanos; 3) Pessoas que conhecem ou estão aculturadas com as Escrituras, mas cuja leitura não é efetiva, confusa. Utiliza os exemplos da América Latina e África. Essas precisariam de uma tradução compreensível e comunicativa; 4) Pessoas que conhecem as Escrituras e insistem que elas são obscuras e ambíguas e que se deveria reproduzir na tradução toda a obscuridade e ambiguidade; 5) Pessoas que desejam compreender melhor as Escrituras, para as quais, além da tradução, devem ser oferecidas Bíblias de Estudo não confessionais, ou, pelo menos, sem uma visão particular ou doutrinária específica.

Nas traduções com base na equivalência dinâmica não se valoriza o estilo e a estrutura formal do TP e praticamente toda a Escritura é "aplainada" para a prosa. Apesar das justificativas de comunicabilidade e efetividade na leitura para tal processo de homogeneização, aconselham-se os tradutores a suprimirem a estrutura formal da poesia de suas tradições por receio de que os leitores não pudessem "crer" no texto porque estava escrito na forma poética, pois as "pessoas não crêem que a poesia realmente comporte qualquer verdade"[152].

Em resumo, os paradigmas da equivalência dinâmica são: 1) orientação pelo sentido ou pelo conteúdo, que é considerado único e estável; 2) ênfase na estrutura da LC; 3) ajustes em função da recepção, ainda que esta seja uma ficção, idealizada (presume-se um contexto contemporâneo e um leitor ideal); 4) remoção das ambiguidades e figuras de linguagem[153].

---

151 NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 132-133.

152 NEFF, David; NIDA, Eugene Albert. Meaning-full translations: the world's most influential Bible translator, Eugene Nida, is weary of 'word worship'. *Christianity Today*, Nova Iorque, v. 46, n. 11, p. 46, 7 Oct. 2002. p. 48.

153 Paradigmas da tradução adaptado de Jeremy Munday.

Aparentemente, essa forma de abordagem para a tradução do texto bíblico é defendida tanto pelas sociedades bíblicas, seguindo a linha de Eugene Nida, como pela escola de Luiz Alonso Schökel, na tradição exegética católica. Esse é um ponto que merece breve tratamento[154].

Essa convergência é apenas aparente, pois os resultados e os objetivos da escola de Eugene Nida e da de Alonso Schökel, como tradutores e hermeneutas, divergem grandemente: Eugene Nida é estruturalista-funcionalista e busca a compreensão do conteúdo em termos de informação (função referencial da linguagem), privilegia a forma da prosa e tende à homogeneidade estilística, em busca do ideal da clareza comunicativa. Representa a perspectiva comunicacional e evangelística. Subjaz às suas escolhas tradutórias certa confiança irrestrita na racionalidade, no método e nos "universais" da tradução e da interpretação, que podem ser atribuídos à agenda e ao discurso da modernidade.

Alonso Schökel, por outro lado, representa a corrente literária que valoriza a forma como elemento constitutivo do conteúdo e a dimensão poética e estética do texto. Mesmo suas perspectivas da narratividade e do olhar pastoral não sacrificam o excesso e a abertura do sentido[155], nem a qualidade literária[156], buscando ultrapassar o caráter provisório do vernáculo[157]. Sua confiança está na experiência como leitor e na sensibilidade estética do ser humano, capaz de evocar e superar, transgredir e modificar. Nesse aspecto, não se poderia dizer que as traduções da escola de Alonso Schökel possam ser consideradas populares sob os critérios aqui apresentados.

Outra diferença entre as duas abordagens pode ser vista em suas bases teológicas. A primeira, de Eugene Nida, é francamente direcionada para o evangelismo pela tradução da Bíblia. O contato com as Escrituras é privilegiado na leitura individual e seu pressuposto hermenêutico é que há "pontes" culturais universais para o conteúdo bíblico em todas as culturas. A segunda corrente, de Alonso Schökel, entende que a tradução e a própria leitura das Escrituras necessariamente são precedidas por uma etapa de escuta na liturgia, de compreensão comunitária e iniciação. O seu pressuposto hermenêutico é que é preciso

---

154 KONINGS, Johan. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, p. 215-238.

155 SCHÖKEL, Luiz Alonso. *Traduccion bíblica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977. p. 405-428.

156 SCHÖKEL, Luiz Alonso. *Biblia del peregrino*. Bilbao: Mensajero/EGA; Estella: Verbo Divino, 1996. p. 9.

157 SCHÖKEL, Luiz Alonso. *Biblia del peregrino*, p. 12.

compreender o distanciamento da pátria espiritual do Novo Testamento no Antigo Testamento, e deste em uma visão de mundo semítica[158].

Na perspectiva de Mahasweta Sengupta e Udaya Singh[159] o marco teórico da equivalência dinâmica baseia-se em um modelo fundamentalista de tradução, que se apega estritamente ao literalismo. O fundamentalismo reflete a perspectiva positivista racionalista da Modernidade, que associa todos os significados válidos em uma rede semântica universal, capaz de analisar o fenômeno e apontar todas as relações entre entidades simples e complexas em um sistema completo da ciência moderna. Pode-se perceber certa ingenuidade nas assertivas do modelo fundamentalista em relação ao processo decisório da tradução. Esse modelo fundamentalista também assume pressupostos como o da continuidade, da universalidade e da capacitação da ciência para prover condições para a elaboração e admite a necessidade de se transferir determinado conteúdo de conhecimento de uma cultura para outra, buscando uma forma apropriada e um público apropriado, uma vez que a informação a ser transmitida precisa ser preservada. Pode-se dizer que o fundamentalismo da equivalência dinâmica é orientado, não para a recepção ou para o TP, mas para o interesse dos agentes de patronagem.

A tradução da Bíblia no período denominado nesta investigação como "Missionário", na fase moderna da tradução bíblica caracterizou-se pelo fundamentalismo. A ocidentalização do planeta, a dominação cultural branca e masculina europeia e norteamericana por meio das missões cristãs dos séc. XVIII e XIX se respaldou no movimento de tradução da Bíblia na fase missionária, utilizando a tradução como instrumento de dominação.

3.1 Gn 49,10-12 - variações das traduções populares sobre um mesmo tema

Para se verificar o impacto das opções tradutórias e visibilizar as diferenças das traduções populares apresenta-se, abaixo, o texto de NTLH Gn 49,10-12 em algumas variações.

---

158 Nas traduções dessa última corrente é preciso considerar a tentação do exotismo, que se torna um problema à compreensão e à liturgia, ao qual, muitas vezes, os excessos da tradução literária podem levar. O estatuto do texto bíblico como texto sensível, texto sagrado, obriga a que se leve em conta que essa Escritura não diz respeito à subjetividade, exclusivamente, ou apenas à confessionalidade. Há intertextualidade e coerência do texto bíblico esculpida nas relações internas, nas referências, nos comentários, nas projeções e retomadas do próprio texto.

159 SENGUPTA, Mahasweta; SINGH, Udaya Hyderabad. *Material disponível como parte de um curso de pós-graduação à distância promovido pelo Central Institute of English & Foreign Languages, do Central Institute of Indian Languages, Misore, do National Book Trust, Nova Deli, da Sahitya Akademi em Nova Deli*. Hyderabad: University of Hyderabad, 1994.

Optou-se por selecionar traduções populares em inglês, *Good News Bible* (GNB); francês *Bible Parole de Vie* (BPV); espanhol, *Dios Habla Hoy* (DHL), e português de Portugal, *O Livro* (OL). Para apresentar as opções de outros alinhamentos teóricos em língua portuguesa no Brasil, buscou-se na tradição protestante a *Almeida Revista e Atualizada* (ARA) e *Almeida Revista e Corrigida* (Fiel) (ARC) e na tradição católica, CNBB, *Bíblia Mensagem de Deus* (BMD), e *Bíblia Sagrada Edição Pastoral* (PAS). Acrescentou-se a Bíblia Viva (BV) e a *Nova Versão Internacional* (NVI), que são consideradas traduções mais acessíveis e atualizadas, a primeira por ser reconhecida como muito livre e a segunda por não se autorreconhecer como popular.

TM (WTT -Códice Leningrado – *BibleWorks 8*)

לֹא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו עַד כִּי־יָבֹא (שילה) [שִׁילֹה] וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים׃
אֹסְרִי לַגֶּפֶן (עירה) [עִירֹה] וְלַשֹּׂרֵקָה בְּנִי אֲתֹנוֹ כִּבֵּס בַּיַּיִן לְבֻשׁוֹ וּבְדַם־עֲנָבִים (סותה) [סוּתֹה]׃
חַכְלִילִי עֵינַיִם מִיָּיִן וּלְבֶן־שִׁנַּיִם מֵחָלָב׃ פ

NTLH

Judá vai segurar o cetro de rei,
e os seus descendentes
sempre governarão.
As nações lhe trarão presentes, os povos lhe obedecerão.
Ele amarra o seu jumentinho
numa parreira,
na melhor parreira que há.
Ele lava as suas roupas no vinho,
lava a sua capa no vinho cor de sangue.
Os seus olhos estão vermelhos
de beber vinho,
os seus dentes estão brancos
de beber leite.

CNBB160

O cetro não será tirado de Judá
nem o bastão de comando de entre seus pés,
até que venha aquele a quem pertencem
e a quem obedecerão os povos.
Ele ata à videira o jumentinho, à parreira escolhida o filho da jumenta;
lava no vinho a veste e no sangue das uvas a roupa.
Seus olhos são mais escuros que o vinho
e os dentes mais brancos que o leite.

[160] Disponível em: <http://www.bibliacatolica.com.br/02/1/1.php>.

BMD[161]

O centro não se afastará de Judá,
nem o bastão de comando dentre seus pés
até que venha Aquele a quem pertencem;
a Este obedecerão os povos!
Ele amarra à videira o seu jumento
e à cepa de escol a sua jumenta;
lava em vinho a sua túnica
e sua veste no sangue da uva.
Tem os dentes turvados pelo vinho,
os dentes brancos de leite.

BV[162]

Ninguém tirará dele o trono real, até chegar Siló, aquele que é o verdadeiro dono dele. Os povos lhe obedecerão. Terá tão grandes plantações de uvas, que amarrará o jumento dele num pé de uvas. Usará mesmo a melhor parreira para amarrar o animal de carga! Produzirá tanto vinho, que lavará roupa nele! Sim, lavará a capa dele com suco de uva! Sempre dispõe de vinho para beber. Não estão sempre brilhantes os olhos dele? E nunca falta leite em sua casa. Vejam os dentes dele! Estão sempre brancos, por causa do leite que bebe

NVI[163]

O cetro não se apartará de Judá
Nem o bastão de comando de seus descendentes
Até que venha aquele
A quem ele pertence,
E a ele as nações obedecerão.
Ele amarrará seu jumento a uma videira
E o seu jumentinho
Ao ramo mais seleto;
Lavará no vinho as suas roupas,
No sangue das uvas,
As suas vestimentas.
Seus olhos serão mais escuros que o vinho;
Seus dentes, mais brancos que o leite.

OL (O livro)[164]

O ceptro real não deixará de lhe pertencer, até que venha Silo, a quem todo o mundo obedecerá. Ele amarrou o seu jumentinho à melhor vide, e lavou os seus fatos no vinho. Seus olhos são mais escuros do que o vinho, seus dentes mais brancos que o leite.

PAS[165]

O cetro não se afastará de Judá, nem o bastão de comando do meio de seus pés, até que o tributo lhe seja trazido e os povos lhe obedeçam. Ele amarra a seu jumentinho

---

161 BÍBLIA mensagem de Deus. São Paulo: Loyola, 1980.

162 Disponível em: <http://www.bibliamail.com.br/pt/pviva/biblia/form_leitura.bm>.

163 Disponível em: <http://www.biblica.com/bibles/portuguese/pdf/ot/genesis.pdf>.

164 Disponível em: <http://www.biblegateway.com/versions/>.

165 Disponível em: <http://www.paulus.com.br/BP/_P1K.HTM>.

junto à vinha, e o filhote de jumenta perto da videira; lava sua roupa no vinho e seu manto no sangue das uvas. Seus olhos são mais escuros do que o vinho, e seus dentes mais brancos que o leite.

ARC

O cetro não se arredará de Judá, nem o legislador dentre seus pés, até que venha Siló; e a ele se congregarão os povos.
Ele amarrará o seu jumentinho à vide, e o filho da sua jumenta à cepa mais excelente; ele lavará a sua roupa no vinho, e a sua capa em sangue de uvas.
Os olhos serão vermelhos de vinho, e os dentes brancos de leite.

ARA

O cetro não se arredará de Judá, nem o bastão de entre seus pés, até que venha Siló; e a ele obedecerão os povos.
Ele amarrará o seu jumentinho à vide e o filho da sua jumenta, à videira mais excelente; lavará as suas vestes no vinho e a sua capa, em sangue de uvas.
Os seus olhos serão cintilantes de vinho, e os dentes, brancos de leite.

GNB[166]

Judah will hold the royal sceptre,
And his descendants will always rule.
Nations will bring him tribute
And bow in obedience before him.
He ties his young donkey to a grapevine,
To the very best of the vines.
He washes his clothes in blood-red wine.
His eyes are bloodshot from drinking wine,
His teeth white from drinking milk.

BPV [167]

Le pouvoir royal restera dans la famille de Juda.
Le bâton des chefs restera dans la main de ceux qui naîtront de lui.
Il y restera jusqu'à l'arrivée de son véritable propriétaire,
c'est à lui que les peuples obéiront.
Il attachera son âne à la vigne,
il attachera son ânon au meilleur plant.
Il lavera son vêtement dans le vin,
sa chemise dans le jus de raisin.
Ses yeux brilleront à cause du vin,
ses dents seront blanches à cause du lait

DHH[168]

Nadie le quitará el poder a Judá
ni el cetro que tiene en las manos,
hasta que venga el dueño del cetro,[d]
a quien los pueblos obedecerán.

---

166 Disponível em: <http://www.biblegateway.com/versions/>.

167 Disponível em: <http://lire.la-bible.net/>.

168 Disponível em: <http://www.biblegateway.com/versions/>.

11 El que amarra su burrito a las viñas,
el que lava toda su ropa con vino,
¡con el jugo de las uvas!
12 Sus ojos son más oscuros que el vino;
sus dientes, más blancos que la leche.⌈e

Dos textos acima, podem ser verificados os seguintes pontos, por análise contrastiva:

I. O protocolo moderno de tradução é respeitado em todas as opções tradutórias, populares ou não, com pouquíssimos acréscimos e inserções. Praticamente não há comentários, apenas algumas notas explicativas na GNB e DHH a respeito de variantes textuais. Em OL, inclusive, há glosas, como em NTLH.
II. Em língua portuguesa, na tradição protestante, há grande proximidade entre as escolhas, com exceção de BV e LV, mantendo-se o padrão da ARA e ARC, consagrada nessa tradição cristã.
III. A simplificação é visível nas traduções populares, com preferência pelas estruturas coordenadas e em ordem direta.
IV. Há certa aproximação e alinhamento das traduções em língua portuguesa com as opções de ARA e ARC.

Avaliando-se com um pouco mais de detalhes as traduções pode-se apontar:

NTLH busca manter os paralelismos, inclusive optando por traduzir os olhos "escuros" como ou pelo vinho, por vermelho, fazendo o paralelo vermelho/vinho e branco/leite, porém estabelece relação de causa-consequência e não de comparação. Faz uma associação não presente no TM entre "presentes" e "obediência'.

Judá/descendentes
cetro de rei/governarão
As nações/os povos lhe trarão presentes/lhe obedecerão.
numa parreira/na melhor parreira.
suas roupas/sua capa
no vinho/vinho cor de sangue.
Os seus olhos/ os seus dentes
estão vermelhos/ estão brancos
de beber vinho/ de beber leite

NTLH usa uma forma coloquial para a construção verbal de futuro "vai segurar" e transforma a partícula negativa (não se afastará) que abre o verso para uma forma positiva (vai segurar). Utiliza, no entanto, vocábulos como "cetro", "parreira", "capa" que poderiam ser considerados menos conhecidos. Compensa a escolha dessas palavras difíceis inserindo-as

no Vocabulário anexo à Bíblia, com a explicação dos três termos[169]. Apesar dos recursos poéticos, opta pela forma direta (sujeito - verbo - complementos). A dificuldade textual da palavra hebraica שִׁילֹה é literalmente ignorada e perde-se a perspectiva escatológica e messiânica que a tradição interpretativa atribui ao texto. A dificuldade é simplesmente eliminada e o texto passa a se referir à glória da casa de Judá.

CNBB acompanha o paralelismo do TM, porém mais sutilmente. A relação olhos/dentes vinho/leite é estabelecida como comparação:

> Cetro/bastão de comando
> Judá/de entre seus pés,
> aquele a quem pertencem/a quem obedecerão os povos.
> Videira/ à parreira escolhida
> o jumentinho/o filho da jumenta
> vinho/ no sangue das uvas
> a veste/a roupa.
> Seus olhos/seus dentes
> Mais escuros/mais brancos
> Que o vinho/ que o leite

Enfrenta o problema textual do verso 11 e mantém a tensão escatológica do "até que venha" e traduz o substantivo como "aquele a quem pertencem", relacionando aquele que vem com a propriedade do cetro e do bastão de comando que são assumidos "temporariamente" por Judá. Mantém a estrutura na forma negativa e não contextualiza a expressão idiomática para descendência ou família מִבֵּין רַגְלָיו עַד mantendo a tradução "de entre seus pés". Com as mesmas características se apresenta o texto de NVI.

BMD não reforça a estrutura poética, porém mantém os paralelismos mais por literalidade do que por esforço poético e a forma fragmentada de apresentação gráfica. A ênfase de BMD pode ser vista no uso de maiúsculas em Aquele, Ele e Ele, que indica que aquele de quem se fala é Deus, mantendo a tensão escatológica e o tratamento messiânico do texto. Faz escolha vocabular mais erudita como "cepa de escol", "túnica". Opta pelo contraste jumento/jumenta (no lugar de filho do jumento) e traduz חַכְלִילִי como "turvados" que é uma opção para escuros, buscando refletir o efeito do vinho, assim como a NTLH.

Na BV, o texto é transformado em prosa e traduzido de forma bem coloquial. Não mantém relação direta com o TM, apesar de manter a ordem das ideias. Enfrenta o problema textual do verso 10, optando pela transliteração como se fosse um nome próprio, Siló. Explica

---

[169] NTLH Vocabulário.

as ênfases do texto, especialmente as metáforas que apontavam para a riqueza dos reis de Judá. Apesar das muitas transformações, a tradução oferece uma forma atualizada em língua portuguesa do texto. As relações olhos/dentes e vinho/leite são modificadas para a forma de exemplo, como em um discurso. A relação é de causa-consequência, sempre com o objetivo de ressaltar a riqueza do sujeito e o tempo do verbo é presente do indicativo.

OL não amplia o texto, mas glosa várias informações como os descendentes de Judá, e as repetições dos paralelos que dão as ênfases, mantendo as comparações entre olhos/dentes vinho/leite.

PAS oblitera a forma poética de apresentação, seguindo uma lógica de prosa. Os paralelismos são visíveis porque segue a ordem do TM. Não enfrenta o problema textual do verso 10, transformando o sentido da espera escatológica, em que a solução messiânica é dada pelo tempo em que os povos trarão tributos a Judá e o obedeçam. É uma transformação teológica forte.

ARA e ARC ficam muito próximas nas escolhas tradutórias e em relação a elas se percebe o alinhamento das demais traduções em língua portuguesa no Brasil na tradição protestante. As diferenças estão no verso 10 em que ARC usa “congregarão os povos” e ARA “obedecerão os povos”; no verso 11, ARC usa “cepa” e ARA “videira”; ARC usa “roupa” e ARA “vestes” e no verso 12, ARC usa “vermelhos de vinho” e ARA, “cintilantes de vinho”. Ambas optam pelo tempo futuro para os verbos.

A GNB enfrenta o problema textual do verso 10 da mesma forma que a NTLH e NVI. BPV e DHH seguem de maneira mais próxima à CNBB nessa questão. GNB e BPV traduzem o verso 12, indicando a relação olhos/vinho e dentes/leite de causa/consequência. Já DHH transforma para uma comparação, uma símile.

Uma das questões que se levantou até aqui é a frequência e a intensidade com que o conceito de fidelidade parece ser remetido ao estatuto de literalidade. Walter Benjamim chega a dizer que a tradução perfeita é a interlinear por seu excesso de literalidade e intocabilidade do TP.

No entanto, hiperliteralidade não garante a fidelidade teológica, pois mesmo a literalidade dependerá da perspectiva teológica do tradutor. Um exemplo de tal relação pode ser visto a seguir.

3.2 Sinopse de Mt, Mc e Lc - hiperliteralidade e fidelidade

Um exemplo interessante que utiliza os dois critérios discutidos, a fidelidade teológica e a análise comparativa, pode ser visto em uma tradução hiperliteral realizada para os fins de permitir a comparação sinótica dos evangelhos. Johan Konings produziu uma sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas confrontando a Fonte "Q"[170], denominada daqui para frente como a tradução hiperliteal de Konings (KON).

O objetivo da tradução não era o uso litúrgico dos textos, nem a fluência ou a compreensão da mensagem, a leitura piedosa ou devocional, mas o estudo textual e teológico das relações entre os evangelhos sinóticos, para identificar aproximações e distanciamentos numa situação acadêmica de desconhecimento da língua grega. O principal objetivo era identificar a Fonte "Q" e o uso que cada evangelho fez da mesma.

O nível de literalidade exigido na empreitada era muito superior ao que normalmente se utiliza na tradução bíblica para uso comunitário ou mesmo acadêmico.

Johan Konings relata que, inicialmente, tentou fazer a sinopse com a ARC ou ARA, mas "infelizmente a tradução não era suficientemente literal para a finalidade proposta, de modo que tive de produzir uma tradução específica, que permitisse averiguar até nos detalhes as concordâncias e diferenças entre os evangelhos [em língua portuguesa][171]. O extremo literalismo da tradução foi justificado pelo objetivo de identificar as diferenças entre os evangelhos e "relevar o caráter próprio de cada evangelho" e "para permitir a comparação de detalhes estilísticos". Dessa forma, reconhece que a hiperliteralidade da tradução tornou o produto final "artificial quanto ao uso da língua portuguesa"[172] ou seja, não apresenta naturalidade e fluência como um texto nativo (exemplo: KON Mt 8,5 e Lc 7,7: "mas **somente dize por palavra**"; KON Mt 11,6 e Lc 7,22 "**mortos são erguidos** e pobres são evangelizados"; Mt 11,12, "**Desde os dias** de João, o Batista, até agora, o **reino dos Céus é de força**, e **forçosos agarram-no**"; KON Lc 17,24 "Pois como o relâmpago **ao lampejar reluz** desde o **subceleste até o subceleste**" (lugar abaixo do *ouraton*, o céu, o útero); KON Lc 3,5 "todo barranco será **repletado**".

---

170 KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005. Como base documental utilizou o texto crítico do NT de Nestle-Aland, 27 ed.

171 KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*, p. vii.

172 KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*, p. xvii

Ao comentar sobre a tradução, Johan Konings justifica algumas opções: "como na gramática grega só o modo indicativo do verbo é propriamente temporal, os "tempos" dos subjuntivos, imperativos, infinitivos e particípios podem estar traduzidos segundo seu sentido modal (pontualidade, duração, condicionalidade etc.) e "Por ser uma característica literária, especialmente de Mc, conservamos o *praesens historicum* (tempo presente narrativo), lá onde o português exigiria o pretérito"[173]. Marca as explicitações e mudanças exigidas pela tradução em língua portuguesa com [...], as citações intratextuais bíblicas com sublinhado em pontilhado (ex.: **amai**)[174].

A sua tradução, mesmo hiperliteral, não pode ser lida ou estudada sem acompanhamento. Por exemplo, ao chegar em KON Mt 5,3, os "pobres no espírito", explica que a tradução se refere aos *anawim* (em hebraico, os pobres de Javé), aqueles que são pobres no Espírito (*ruah*) e que a expressão não é originada por uma espiritualização platônica, mas se refere à tradição profética presente na fé judaica significando "pessoas que estão curvadas à vontade de Deus até no sopro de vida delas"[175]. Da mesma forma, a expressão "Reino dos Céus" no conjunto do Sermão da Montanha em Mateus significa "Reino de Deus", de acordo com o costume judaico de substituir o nome de Deus "por expressões como "Os céus", "O Nome", "A Presença", "A Presença de Sua Glória". Assim, ao utilizar "Reino dos Céus", Mateus colocaria as bem-aventuranças no ambiente judaico.

Esse tipo de compreensão teológica leva o tradutor a utilizar mecanismos para chamar a atenção de sua recepção, registrar linguisticamente e alcançar uma forma de produzir a mesma potencialidade teológica que encontra em sua leitura dos TP. O TC apresenta fidelidade em relação ao TP, às ideologias e definições teológicas de seu tradutor e às expectativas da comunidade receptora a respeito de uma tradução teológica hiperliteral.

Utiliza muitos empréstimos e calques para manter a "literalidade e uniformidade da tradução", desviando-se da tradição tradutória de alguns termos técnicos teológicos. Registra que fez "uso de vocábulos ou significações pouco comuns, a ponto de mantermos certos termos gregos em mera forma aportuguesada, por ser impossível traduzir as nuanças de seu significado"[176]·. Em alguns casos faz apenas uma transliteração para o português,

---

173 KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*, p. xvii.

174 Os dois exemplos podem ser vistos em KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*, p. 2.

175 KONINGS, Johan. *A figura de Jesus na fonte "Q"*. Belo Horizonte: FAJE, 2006. (Notas de aula).

176 KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*, p. xvii.

indicando já uma insatisfação com a carga conceitual teológica que a tradução clássica traz, como, por exemplo: *exusia* para autoridade; em outros casos usa traduções incomuns, como "momento" para *kairos* (o tempo em que há um evento significativo, um tempo de "história", o tempo esperado ou marcado); "obras-de-poder" para *dynamis* (intervenção divina nos eventos cotidianos na forma de milagres).

Abaixo a relação de alguns desses termos que foram destacados do grego *koinê* e mantidos transliterados ou traduzidos de forma não usual na tradução hiperliteral KON:

Termo em Grego (transliterado)	Tradução escolhida	Significado	Exemplos
Exousia	Exusia	Capacitação, autoridade, poder efetivo, plenos poderes etc.; aplica-se com frequência a Jesus.	Lc 4,6; Mt 7,29; Mc 1,22
Epistates	Epístata	Tratamento de Jesus pelos discípulos, especialmente em Lc. Corresponde a "líder, superior"	Lc 8,24
Ethnikos / ethne	Gentio, nações	Os povos não judeus, os gentios	Mt 6,32; Lc 12,30
Kairos	Momento	Tempo definido, marcado	Lc 4,13; Mc 4,17
Dynamis	Obra-de-poder	Milagre; o mesmo termo dynamis é traduzido também como "poder" ou "potência".	Mt 11,21; Lc 10,13; Mc 6,2
Paraskeue	Parasceve	Dia de "preparação", quer do sábado (portanto, sexta-feira antes do por do sol), quer de uma festa (por exemplo, a Páscoa).	Lc 23,54; Mc 15,42; Mt 27,62
Porneia	Porneia	Imoralidade de ordem heterossexual (prostituição, união sexual ilícita etc.); tradicionalmente traduzido como "fornicação".	Mt 5,32; 19,9
Khristos	Ungido	Tradução literal para não sobrecarregar o termo com as condições teológicas ulteriormente atribuídas a "Cristo" ou "Messias"	Lc 2, 11; Mt 1,1; Mc 1,1

Quadro 2 - Empréstimos do grego para indicar estrangeiridade na tradução de termos técnicos

Fonte: Adaptado de "Notas Vocabulísticas" em KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 340.

A extrema literalidade e dependência dos textos de partida escolhidos faz do TC um texto que causa estranhamento, com pouca fluência em língua portuguesa e com elementos truncados para a compreensão. A ultraliteralidade, como o adverte Walter Benjamim só funciona com a referência imediata ao TP. Por isso, para ele, a tradução ideal é a tradução literal interlinear[177] em que em todo o tempo está o TP como símbolo, um TC como referência e como sinais ou pistas a tradução interlinear, sem pretender dar qualquer interpretação ou contorno definido, abrindo-se a inúmeras e contínuas possibilidades.

Na literalidade extrema da interlinariedade da tradução, a humilhação da LC que

[177] BRANCO, Lucia Castello (Org.). *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin*: quatro traduções para o português, p. 32.

se vulnerabiliza e se deixa violar para permitir que o outro tenha espaço, canal, condutor, está também sua limitação, sua contribuição. Simultaneamente é violenta e orgulhosa, pois oferece uma e apenas uma alternativa, uma só nota para traduzir a peça perfeita e polifônica que lhe está acima. Fragmenta aquilo que é uno, reduz a pedaços o que é obra, completa e perfeita. Entre as duas linhas, todo o potencial que pode ser proclamado, a marca da irredutível diferença que não pode ser sobreposta, o espaço que é carne e que faz a diferença entre um e outro. Nessa representação da impossibilidade e da complexa diferença, de proclamação da diversidade e do conflito, estabelece-se a possibilidade, a hospitalidade.

O que se buscou demonstrar é que mesmo em uma tradução hiperliteral é preciso reestruturar e adequar o TC. Por isso, o tradutor de KON precisou apresentar uma relação dos vocábulos técnicos e teológicos, no item "notas vocabulísticas"[178], para justificar suas escolhas.

É o momento apropriado para se resgatar Walter Benjamin. Quando o filósofo alemão diz que a "versão interlinear do texto sagrado é o arquétipo ou o ideal de toda a tradução"[179], não se pode superficialmente entender que se remete a uma apologia da tradução "palavra por palavra" ou pelo hiperliteralismo exótico e endereçado aos especialistas das linguagens. Não, ao contrário, Walter Benjamin estabelece que tal tradução se torna "ideal" por não ser possível, em primeiro lugar, é mítica, simbólica, pois não é tradução. É proposta.

4 Considerações finais

Neste capítulo buscou-se situar o papel desempenhado pela tradução da Bíblia para o Cristianismo, identificando, no movimento da tradução da Escrituras, liturgia e de inculturação em sentido lato, um diferencial do Cristianismo em relação ao Judaísmo e uma "revolução" em termos das religiões de seu tempo.

Essa constatação alinhou-se ao desenvolvimento teológico elaborado no Capítulo 1 acerca das categorias da *kenosis, kairos*, estrangeiro e hospitalidade para a compreensão teológica da tradução das Escrituras Sagradas.

---

178 KONINGS, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*, p. 340.

179 BRANCO, Lucia Castello (Org.). *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin*: quatro traduções para o português, p. 32.

Apresentaram-se as convenções contemporâneas que regem a tradução da Bíblia, assim como se indicou os Agentes da Patronagem na tradição católica e protestante. Discutiu-se mais longamente os critérios relacionados à acuracidade e adequação visando ao paradigma da fidelidade. Pontuou-se que a categoria da fidelidade teológica responderia com mais proveito a muitos dilemas e questionamentos da tradução da Bíblia.

Enfatizou-se, ainda, a necessidade de os tradutores da Bíblia possuírem formação teológica e pastoral e as implicações teológicas envolvidas nos processos tradutórios.

Apresentou-se as traduções populares, definidas pela aderência aos paradigmas da teoria da equivalência dinâmica. Não se considerou oportuno o aprofundamento nas teorias da tradução e na forma como os Estudos da Tradução compreendem o paradigma da equivalência. Optou-se por identificar as traduções em língua portuguesa que são classificadas como populares por se pautarem pelo paradigma da equivalência dinâmica na forma desenvolvida por Eugene A. Nida e disseminada pelos pesquisadores do Summer Institute of Linguistcs (SIL).

Foram oferecidos exemplos de traduções populares e outras orientações tradutórias em língua portuguesa e um exemplo de hiperliteralidade tradutória, com o objetivo de demonstrar que o ideal de fidelidade associado à literalidade é uma ficção.

Considera-se que foram verificadas e demonstradas as hipóteses 3 e 5. A hipótese três, a respeito da inexistência de uma teologia da tradução da Bíblia foi parcialmente demonstrada quando se avaliou as orientações da patronagem na tradição católica e protestante e referendada no estudo da NTLH pela ausência de bibliografia a respeito. Considera-se que a hipótese 5, de que o movimento da tradução da Bíblia para o vernáculo com acento popular é primordial para a autocompreensão do Cristianismo, sua origem e expansão, foi adequadamente demonstrada.

Nos capítulos que se seguem serão apresentados os resultados das análises a que foram submetidos os textos que compõem o *corpus* desta investigação: o *Targum* Neofiti de Gênesis (TgN Gn) e a Nova Tradução na Linguagem de Hoje do livro de Gênesis (NTLH Gn).

CAPÍTULO 4: ANÁLISE DE *TARGUM* NEOFITI 1 GÊNESIS

Passa-se à análise do primeiro texto do *corpus* e que representa um *targum*. A análise segue os passos indicados na metodologia, ou seja, primeiramente a caracterização tradutória e teológica, com ênfase na função e ambiente da recepção e na figura do tradutor e, depois, a identificação da agenda ideológica e teológica, com a limitação a quatro itens relacionados à piedade popular, movimento laico e uso litúrgico: personagens e modelos de comportamento; onomástica, com ênfase na toponímia e etnias; prática da piedade, com identificação de interdições, censuras, orientações, explicações e aplicações sociais e culturais e elementos doutrinários e teológicos presentes e desenvolvidos ou assumidos como premissas para afirmações, explicações e escolhas tradutórias.

1 Caracterização tradutória e teológica

O *targum* que constitui parte do *corpus* para análise neste trabalho é o *Targum* Neofiti I (TgN). Especificamente adotou-se o TgN a Gênesis. Apresentam-se mais alguns dados para a contextualização do material que será analisado à frente.

O manuscrito de 449 fólios do pergaminho foi identificado em 1956 pelo Professor Alejandro Díez Macho quando esse se preparava para uma edição de TgO para a futura *Bíblia Poliglota de Madrid*[1]. Bernard Grossfeld registra que a descoberta foi uma das maiores, senão a mais significativa, para os pesquisadores que se envolvem nas áreas

[1] McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 8.

relacionadas à Bíblia e ao Antigo Oriente Próximo[2]. Tal foi o alvoroço que provocou por ocasião da divulgação por Alejandro Díez Macho que Paul Kahle afirmou:

> O *Targum* Palestino do Pentateuco [como é também conhecida a família traditiva de TgN] contém o material mais importante proveniente dos tempos pré-cristãos que deve ser estudado por quem quer que deseje compreender a situação do Judaísmo no tempo em que nasceu o Cristianismo. E possuímos este material numa língua da qual podemos dizer que era semelhante àquela falada pelos primeiríssimos cristãos. Trata-se de um material cuja importância dificilmente pode ser exagerada[3].

O códice estava catalogado como um TgO em memória de G. Sacerdote; I Codici della Pia Casa dei Neofiti in Roma, Roma, 1893 (Reale Accademia dei Lincei, anno 1892). O códice provinha da Biblioteca do Collège des Néophytes, fundado em 1577 por Gregório XIII[4].

O colofão registrava que o texto havia sido copiado em Roma, em 1504, para Egídio de Viterbo, um eremita agostiniano que se tornou cardeal em 1517. O códice parece ter sido escrito por três escribas principais e contém a tradução de praticamente todo o Pentateuco, com exceção de cerca de trinta versículos, omitidos por diversas razões e cerca de 150 versículos descaracterizados por erros dos escribas ou glosas do censor, Andrea de Monte[5]. TgN é a única recensão completa que existe de um *targum* palestino do Pentateuco, pois apenas o trecho de TgN Gn 36,22-30 foi perdido[6]. Apresenta grande número de variantes marginais.[7]

---

2 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels. Nova Iorque: Sepher-Hermon Press, 2000. p. xxii; LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus. Lanham; Nova Iorque; Londres: University Presso f America, 1986. v. 1. p. 7.

3 KAHLE, 1959 *apud* McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*, p. 82.

4 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 1 com nota 1, p. 80; McNAMARA, Martin. The colophon of codex neofiti I: the scribe menahem and the roman medical family of Manuele. In: CATHCART, Kevin J.; McCARTHY, Carmel; HEALEY, John F. *Biblical and near eastern essays*: studies in honour of Kevin J. Cathcart. Londres: Continuum International Publishing Group, 2004. p. 154-167.

5 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 38-39. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 9; GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxii. . A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p.

6 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxii.

7 Informação enfatizada por Le Déaut, McNamara, Grossfeld e Diez-Macho. Também em SAINZ, Juan José Alarcón. Targum: Las versiones arameasde la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, p. 66.

1.1 Características gerais de TgN

Cada verso em aramaico é precedido por um lema hebraico, o que também explica alguns erros dos copistas. A divisão em sessões litúrgicas indica, com exceção de TgN Nm 20,13-14 e Dt 4,25-25, correspondência com os *sedarim* do ciclo trienal palestino.[8] Característica importante é a quantidade de glosas marginais e interlineares do manuscrito, que representam formas comuns de variantes de outras recensões targúmicas, de acordo com a tradição de TgPsJn, TgFrg e TgO. Certas partes do códice não parecem ter sido copiadas com grande cuidado e, na fixação do texto, foi necessário introduzir correções. A paráfrase é menos frequente e difusa do que em TgPsJn. Encontram-se, contudo, longas inserções, às vezes com repetições, ditografias e vocabulário que revelam influência dos escritos rabínicos[9].

Apesar de tratar de maneira uniforme grande parte de suas opções tradutórias, a recensão de TgN que foi utilizada na bibliografia consultada e indicada na Introdução está longe de ser homogênea em razão de inúmeras inserções posteriores, que o cotejo com os textos de TgGenizá parecem indicar como palestinenses. Ainda é necessário um estudo detalhado de cada tradição targúmica para identificar as adições, revisões e retoques. As pesquisas realizadas e divulgadas até o momento indicam que o texto base de TgN remonta ao século II ou III e que representa o registro escrito de uma tradição oral bem mais antiga. Para todos os efeitos, nesta tese, assume-se que as tradições se remetem a pelo menos três séculos

---

8 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 9.

9 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 39-40.

anteriores à queda de Jerusalém e o registro por escrito inicial por volta do século II[10].

Verficou-se que há, também, argumentos para uma datação no período pré-cristão como as passagens antimishnaicas (consideradas pré-*mishnaicas*); as interpretações messiânicas; os pontos de contato identificados no Novo Testamento; os topônimos e os eventos históricos citados; o vocabulário grego e latino utilizado; e a sua identificação com a hipótese de uma fonte hebraica própria para as tradições[11].

De qualquer forma, o manuscrito da Biblioteca Vaticana representa uma forma posterior, provavelmente marcada pela mão do copista do século XVI. Mesmo no século II, o TgN passou por vários estágio de desenvolvimento. Não é objeto desta pesquisa reconstruir as camadas da história das formas do TgN[12]. O manuscrito em questão parece ter sido escrito por, no mínimo, três pessoas diferentes e as notas indicam mais do que isso. Os copistas não eram falantes do aramaico e o conhecimento dessa língua parece ter sido adquirido

---

10 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 1. Alejandro Díez Macho concluiu que o TgN é do século II com base, principalmente, no estudo de alguns halacás que não foram aceitos pela ortodoxia rabínica. TgN pode ter servido de documento base para os targumistas de TgPsNj e TgFrag. Por outro lado, em TgN são encontrados midraxes em forma resumida que estão completamente desenvolvidos no TgPsJn (SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature, p. 278). Essa teoria é recusada por Gabriele Boccaccini, que sustenta que o TgN é uma fonte confiável para se compreender o rabinismo formativo do século II, como o resultado de uma longa atividade exegética com emprego comunitário, mas que não se enquadra na categoria de "proto-targum" ou texto base de outros *targumim* (BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 261). Continuidades e descontinuidades caracterizam a tradição targúmica e cada *targum* tem sua "própria personalidade e habita um sistema ideológico distinto (BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 262). Os *targumim* podem refletir algumas tendências, mas também não são tão abrangentes a ponto de poderem representar um retrato fiel do Judaísmo em qualquer que seja o período, muito menos no século I e nos três séculos anteriores. Em TgN, assume-se neste trabalho, pode-se perceber a teologia e ideologia do nascente Judaísmo rabínico. Ver também McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 62-63. Para todos os efeitos, nesta tese, assume que as tradições de TgN se remetem a pelo menos três séculos anteriores à queda de Jerusalém e o registro por escrito inicial por volta do século II.

11 O tema foi discutido no artigo de M. H. Goshen-Gottstein veiculado na Revista Bíblica n.56 de 1975, p. 301.-326, no qual em contraste com a hipótese de M. Kasher de que TgN dataria do século V aC, o pesquisador defende que TgN seria uma forma alterada na edição do século XVI de uma espécie de fonte para os demais *targumim* palestinenses (cf GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxv). Ver também McNAMARA, Martin. Literatura rabínica e os *Targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblica*, p. 83 que discute como a questão se estabeleceu até o final dos anos 90 do século passado.

12 B. Barry Levy se ocupa do tema em sua obra *Targum Neophyti I, a textual study*. Veja introdução ao tema nas páginas 2-7 em que procura uma metodologia para identificar os procedimentos tradutórios e a partir de sua segregação revelar a história literária de TgN.

principalmente no contato com os dialetos encontrados em TgO e no *Talmude Babilônico*[13].

A história da transmissão do TgN se estende do século II ao XVI[14]. Sua linguagem e expressões são litúrgicas, com o uso constante de vocativos como "Meu povo, filhos de Israel". Essa linguagem e expressões parecem ser tão remotas quanto o tempo em que a homilia ainda não havia sido distinguida da tradução. É considerado um *targum* público[15] e, por isso, certas tradições rabínicas não são encontradas nele.

Paul V. M. Flesher[16] defende a hipótese de que TgN representaria o pensamento doutrinal e teológico de judeus não rabínico, ou seja, seria a testemunha de uma tradição não acadêmica ou vinculada aos agentes de patronagem oficiais[17]. No entanto, o próprio Flesher admite que um *targum* como TgN precisava estar vinculado a um grupo religioso forte em

---

13 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 3-5. Cita como testemunhos dessa inabilidade dos copistas com o aramaico a troca do *sin* com o *sameque*; o uso do *Aleph* final ou *heh* pelo artigo definido; manter o registro das formas defectiva e plena do mesmo verbo no *mesmo* verso; intercâmbio entre os sufixos pronominais como *-h; -hwn; -kwn;* e, por último, confusão do *d-* relativo e da conjunção *w-*. Indica que há como resultado inúmeros *homoioteleutas*.

14 Martin McNamara pesquisou o colofão do Códice Neofiti I descoberto por Díez Macho, que data o manuscrito entre 1504 e 1494. Estava ali indicado que o copista era o escriba Menahem. O manuscrito de 446 fólios de pergaminho de excelente qualidade teria sido produzido para o Mestre Egídio, comumente reconhecido como o estudioso agostiniano renascentista Egídio de Viterbo. O escriba Manahem pertencera a uma família de rabis médicos que teria tido acesso a outros *targumim* como TgFrag e TgPsJn, os quais são utilizados nas variantes marginais e interlineares. Martin McNamara verifica em antigos documentos de Veneza que há registros de Manuele filho de Angelo que identifica com Menahem filho de Mordecai (McNAMARA, Martin. The colophon of codex neofiti I: the scribe menahem and the roman medical family of Manuele. In: CATHCART, Kevin J.; McCARTHY, Carmel; HEALEY, John F. *Biblical and near eastern essays*, p. 154-167).

15 McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 64. "A característica mais significativa sobre as traduções targúmicas [especificamente a respeito do TgN] é que ela é uma tradução literal com palavras adicionais para assegurar compreensibilidade. Essas palavras adicionais são introduzidas para se ajustar com a tradução real e não para interromper o fluxo da narrativa. A tradução segue o mais exatamente possível a ordem das palavras do texto hebraico e alcança uma correspondência formal de um para um no nível das palavras e dos sufixos. A tradução não rearranja o material de sua fonte para representá-lo, mas se esforça por assegurar que se mantenha a mesma ordem. A resposta do targumista às questões conflituosas de um texto inspirado em contraponto às necessidades da audiência é a da compressão, é para iniciá-la na forma do texto da forma mais exata e onde o targumista verifica que o significado não está claro, para clarificá-lo utiliza uma ou duas palavras adicionais que ele adiciona sem romper o texto" (FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 65-66).

16 Paul V. M. Flesher o justifica da seguinte forma: o início do período rabínico na Palestina, o chamado período tanaíta em que a *Mishná*, a *Tosefta* e os midraxes tanaítas foram compostos, é anterior à compilação e composição final do Talmude de Jerusalém e do mais antigo dos midraxes dos Rabis, como *Genesis Rabba* e *Leviticus Rabba* (FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 64).

17 FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 63.

uma instituição organizada (seja a sinagoga, seja a escola) pelo alto custo de sua produção[18]. O que pode ser considerado é que TgN reflete tradições anteriores às da literatura rabínica posterior e que, por isso, tem maior vinculação com a piedade popular. "Um texto como o de TgN transmite o poder da Escritura e ao mesmo tempo empodera a Escritura para refletir e resolver as questões e pressões da comunidade"[19].

Caracteristicamente, TgN apresenta, de forma intercalada, tradução hiperliteral e grande quantidade de material adicional[20]. Um exemplo interessante dessa constatação pode ser visto em TgN Gn 4,3-6 (as inserções estão marcadas em itálico) que é bastante literal (com pouquíssima inserção de explicação ou alterações) e o TgN Gn 4,7

> E aconteceu que, no tempo determinado, Caim trouxe uma oferta de frutos da terra *ao Nome do Senhor*. E Abel também trouxe [sua oferta] das primícias de seu rebanho e dos mais gordos entre os seus animais. E o Senhor recebeu favoravelmente Abel e sua oferta, mas não recebeu favoravelmente Caim e sua oferta; e Caim ficou extremamente contrariado e sua aparência mudou. E o Senhor disse para Caim: '*Por que, eu clamo, você está contrariado e porque sua aparência mudou? Certamente, se você fizer sua obra ser boa nesse mundo, você estará redimido e será perdoado no mundo que virá; mas se você não fizer sua obra ser boa nesse mundo, seu pecado será guardado para o dia do grande julgamento*; e à porta do seu coração está alerta o seu pecado. Nas suas mãos, no entanto, *eu tenho dado o controle sobre a inclinação do* mal *e você deve governá-la, seja para permanecer justo, seja para pecar*'.

O TgN replica em aramaico 80 a 90% do texto hebraico de forma bem literal, seja morfológica, sintática ou semanticamente[21] e "persistentemente aloca verbos, substantivos, adjetivos, advérbios e conjunções em sua tradução na ordem correspondente à encontrada no texto hebraico" e, assim, provê uma "tradução aramaica que consistentemente reproduz os elementos ortográficos do texto hebraico"[22].

TgN apresenta a estilização tradutória comum aos *targumim* no tratamento da onomástica e toponímia (como será visto à frente). Conforme Stephen Kaufman, o *targum* não foi composto em um dialeto aramaico coloquial e, como outros textos parabíblicos, o

---

18 FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 71-72.

19 FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 71.

20 FLESHER, Paul Virgil McCraken. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources, p. 40.

21 FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 64.

22 FLESHER, Paul Virgil McCraken. Targum as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 65.

texto de TgN foi publicizado em uma variante formal do aramaico galileu[23].

A ideia de que no Sinai Javé revelou a Moisés a lei escrita e a oral é um dos pilares do rabinismo. A Lei Oral é atribuída a Moisés por Hillel e Shammai. Essa tradição teológica provavelmente se originou no século III a.C.[24]. A primeira evidência da tradição da Lei Oral pode ser localizada no *Tratado Aboth* (*Pirke Aboth*) que, posteriormente, foi agregado à *Mishná*. No documento, apresenta-se a cadeia de sábios que participam da transmissão oficial da Torá, remontando a Moisés. A única exceção entre os *targumim* é TgN, que não se pronuncia a respeito da Lei Oral, o que pode ser indicado como evidência da antiguidade de seu sistema ideológico[25]. TgN ignora o conceito de Lei Oral mas abraça outro pilar do rabinismo: a preexistência da Torá (ver no item 2.4.1 - TgN e a teologia popular).

O *Meturgeman* de TgN adere à tradição dos *targumim* palestinenses utilizando midraxes rabínicos hagádicos. Apesar de terem muitos pontos em comum, cada um dos *targumim* palestinenses teria sido utilizado por comunidades diferentes e com funções diversas. Segundo os estudos de M. Kasher, o TgO teria sido usado na Babilônia, em Jerusalém; na Judeia, o TgPsJn; e, na Galileia e Tiberíades, TgN[26].

O *meturgeman* de TgN não pode ser considerado um autor ou mesmo seu criador. Como já se registrou, é possível reconhecer no manuscrito de TgN várias "mãos" tradutórias e pelo menos três copistas.

As tradições reconhecidas nesse *targum* são resultado de muitas gerações. O estabelecimento do registro escrito do documento é, provavelmente, posterior ao seu uso e responde por uma etapa posterior de seu desenvolvimento. Se, como apontam as pesquisas

---

23 A literatura parabíblica como os Pseudoepígrafos, *targumim* e comentários rabínicos, não poderia ser apresentada em uma variante muito coloquial, mas deveria ser veiculada, oralmente e por escrito, em uma variante formal pela sua associação com a literatura sagrada (Cf. KAUFMAN, Stephen A. Dating th language of the palestinian targums and their use in the study of the first century CE texts. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin (ed.). *The aramaic bible*: targums in their historical context. Londres: Continuum International Publishing Group, 1994. p. 119, 121-122).

24 A datação da tradição da Lei Oral atribuída a Moisés como tradição do período do Segundo Templo, tardia, no século III a.C., é também defendida por J. Neusner, E. P. Sanders e S. Safrai. Este último a situa no período amoraico. (Cf. BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 255).

25 BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 258.

26 KASHER, M. Torah Shelemah, v. 24, Aramaic Versins of the Bible. A comprehensive study of Onkelos, Jonathan, Jerusalem Targums and the Full Jerusalem Targum of the Vatican Manuscript Neofiti I (Jerusalém, 1974) citado por GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxiv

realizadas, TgN foi efetivamente utilizado nas sinagogas e casas de estudo e desempenhou papel relevante na liturgia, não há como se pensar em um trabalho de autor, independente. Bernard Grossfeld aponta que a liderança rabínica começou a exercer forte controle sobre os cultos da sinagoga e boa parte do material rabínico a respeito dos *targumim* está diretamente ligado à censura, com estabelecimento de regras para o trabalho dos intérpretes oficiais, como os *meturgemanim* passam a ser conhecidos[27].

Identifica-se, principalmente com base no trabalho de Bernard Grossfeld, que o *meturgeman* de TgN utiliza três **estratégias técnicas**[28] **de expansão**: 1) a tradução direta com pequenas expansões sintáticas; 2) a tradução indireta com pequenos ajustes de ordem sintática, lexical e teológica; 3) as paráfrases ou expansões homiléticas. Alguns exemplos desses ajustes são apresentados a seguir.

1.2 Procedimentos tradutórios em TgN

Pode-se considerar o resultado da estratégia da tradução direta como tradução literal. Há alguma adição ou inserção em que a palavra ou frase é traduzida para o aramaico com a necessidade de adequar algum elemento que não está no TM. Geralmente a **adição ou inserção é pequena**, com um mínimo de alteração. Esse processo não tem apenas causas linguísticas e essas adições ou inserções podem ser creditadas aos seguintes motivos.

I. *Hapax legomena* em hebraico, דקדרינין (tipo de madeira para a arca) para עֲצֵי־גֹפֶר em TgN Gn 6,14.

II. manutenção de uma expressão ou forma rabínica consagrada, como em TgN Gn 1,21, que

---

27 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxx.

28 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxxiii-xxxv. À estrutura proposta por Bernard Grossfeld foram acrescentados exemplos e adaptações a partir dos comentários de McNamara, Barry Levy e Díez Macho. No caso, McNamara utiliza as seguintes classificações: a) tradução direta, com empréstimos linguísticos do tipo calque e padronizações na tradução aramaica para determinadas palavras em hebraico; b) tradução indireta, com múltiplos sentidos; os duplos targúmicos; tradução estilizada; traduções associativas e complementares; tradução oposta (*converse translation*); tradução que evidencia o respeito pelos líderes de Israel; eufemismos; atualização de nomes próprios e toponímicos, assim como sistema métrica e monetário; interpolações targúmicas; antiantropomorfismos; tratamento específico para o nome divino e temas teológicos como Messias, Tora, Oração e Boas Obras (McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 24-41).

insere o número dois (תרין), identificando que o "Senhor criou os dois grandes monstros" que reflete várias fontes rabínicas[29] ou que os animais entraram na arca por si mesmos, sem que fosse necessário que Noé os buscasse, daí usar a expressão עם נח para traduzir אֶת־נֹ֑חַ em TgN Gn 7,9[30].

III. tratamento dado a um antropomorfismo, como é recorrente em TgN a expressão "de diante do Senhor" (מן קדם ייי) que traduz אֶת־יְהוָ֔ה, como em Gn 4,1 em que Eva exclama que "eu tenho sido agraciada com um filho diante do Senhor"[31].

IV. tratamento de uma expressão cultural como em TgN Gn 6,8 em que חן וחסד traduz, por um duplo, com repetição semântica, o termo teológico "Graça" rotineiramente, חן[32].

V. em TgN Gn 4,12, adiciona-se um vocativo, Caim (קין) para evitar a aplicação da maldição à assembleia, restringindo-a a Caim[33].

VI. recensão de várias leituras diferentes do mesmo texto, como em TgN Gn 19,18 em que a última palavra na frase אַל־נָ֖א אֲדֹנָֽי pode referir-se tanto a Deus como aos anjos visitantes. A *massorá* tiberiana sugere que se refere a Deus, e TgN acomoda as duas possibilidades

ואמר לוט להון אמתינו ׀ כען ² הכא קליל זעיר עד־זמן דנבעי רחמין מן־קדם ייי׃
(Esperem [dizendo aos anjos] eu peço, um pouco até que eu alcance misericórdia "de diante do Senhor")[34].

VII. toponímia, que em TgN Gn 9,2, lê הַיָּ֔ם (o mar) como דימא רבה (o grande mar, o mar Mediterrâneo).

VIII. uso de um texto hebraico diferente do TM: Em TgN Gn 1,15, לְמָאוֹרֹ֥ת (como

---

29 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 64, nota 30.

30 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 118, nota a 7,9.

31 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 104, nota a 4,1.

32 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 117, nota a 6,8.

33 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 110, nota a 4,12.

34 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 15.

luminares) recebe a tradução de מנהרין (iluminando), que está registrada na *Peshitta*[35].

IX. necessidade de completar uma lacuna sintática do hebraico para explicitar o sujeito ou o objeto da frase, como em TgN Gn 9,20, em que וַיָּחֶל נֹחַ (Noé começou a) exige um complemento e TgN oferece למפלח (cultivar).

X. esclarecimento de uma dificuldade sintática ou lexical do hebraico: como o uso de תפק (TgN Gn 1,11) que é uma forma comum em aramaico para traduzir אֱלֹהִים (TM Gn 1,11), expressão rara no hebraico; ou, no mesmo verso; a difícil expressão hebraica עֵשֶׂה פְרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר é combinada em uma locução: דעשב דמזריעין.

XI. as exigências do aramaico: em TgN 1,14 יהוון traduz יִהְיוּ, assim como em outras versões aramaicas, com o plural pois o aramaico requer concordância entre o predicado e o sujeito governado por ele[36].

XII. enriquecimento da narrativa, como em TgN Gn 27,41, em que o TM não oferece qualquer razão para que Esaú decidisse esperar até que seu pai morresse para matar Jacó. TgN oferece uma justificativa: "Eu não farei como Caim fez, durante o tempo da vida de seu pai, que foi e gerou Sete e chamou o seu nome de acordo com o seu próprio nome".

XIII. ação para evitar um equívoco ou ambiguidade, como em TgN Gn 6,2, em que טֹבַת indica algo bom nas filhas dos filhos dos homens. Para explicitar que o que havia de bom nelas era puramente exterior, o *meturgeman* acrescenta que eram apenas de boa aparência (חיזו ו שפורין)[37].

XIV. padrão que permita melhor percepção da intertextualidade com outros textos e livros da *Tanach*, como pode ser visto na tradução de TgN Gn 3,15 com TgN Gn 27,40, para ressaltar a noção de que a recompensa e a punição (teologia da retribuição) dependem da observância da Torá. Os dois textos têm similaridades na estrutura, no conteúdo e no contexto. Por exemplo, na linha 2 de ambos lida-se com a descendência, a de Eva e a de

---

35 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 61, nota 25.

36 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 61, nota 23.

37 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 72, nota 4, Capítulo 6.

Jacó. Nas linhas 3-4 e 7-8 fala-se da observância e da não observância da Torá, respectivamente. As linhas 5 e 9-10 compartilham muitas palavras iguais[38]:

Linhas	TgN 3,15	TgN 27,40
1	ויהוי	ויהוי
	E acontecerá	E acontecerá
2	כד יהוון בניה	כד יהוון בנוי
	Quando os filhos dela	Quando os filhos de Jacó
3	נטרין אורייתא	לעיין באורייתא
	Guardarem a Torá	Estudarem a Torá
4	ועבדין פקודייה	ומנטרין פיקודיא
	E obedecerem aos mandamentos	E guardarem os mandamentos
5	דאוריתא תהוי מתכוין ונכת יתיה	יהוון משויין ניר מטולהון על צוארך
	Acontecerá que eles perseguirão você, pisarão na sua cabeça	Acontecerá que eles colocarão uma canga de carga de servidão sobre o seu pescoço [de Esaú]
6	בעקבה וממרע רם	ויהוי
	E matarão você	E acontecerá
7	לבריה יהוי אסו ולך חויה לא יהוי אסו	כד ישבקון בנוי פקודיא
	Quando acontecer que eles abandonem [ele abandone] os mandamentos	Quando os filhos de Jacó abandonarem os mandamentos
8	דעתידין	ומנעין גרמיהון מלמלעי באורייתא
	Da Torá	Poupando-se de estudar a Torá
9	אינון מעבד שפיותיה בעוקבה ו ביומא	תשלט ביה
	Você os [o] perseguirá e [o]os morderá em seus calcanhares [seu calcanhar]	Você terá poder sobre eles
10	דמלכא משיחא	ותפרוק ניר שעבודא מעלוי צווארך
	E eles adoecerão [ele adoecerá]	E quebrará a canga da carga da servidão do seu pescoço

XV. adequação às linhas teológicas hegemônicas, como por exemplo, a transformação de um movimento físico em um movimento ético, que é comum na interpretação midráxica. Em TgN Gn 11,2, é o caso da narrativa de Babel em que a migração para o vale de Babel é traduzida como a mudança do coração para longe do Senhor: de בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם para כד אסעו לבבהון[39]; Com um pouco mais de expansão, o *meturgeman* busca explicar, explicitar e combater ambiguidades. Geralmente há uma unidade de tradução do TP que será expandida no TC. Mas ainda aqui a extensão da expansão é mínima, normalmente é substituição ainda quase um a um. As causas são semelhantes às que movem as alterações

[38] LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 183-185, nota a 27,40.

[39] LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 124, nota a 11,2.

da tradução direta, mas os resultados são mais teológicos e denunciam o movimento dos *meturgemanim* em direção à assembleia, movendo o texto para o leitor, domesticando-o.

XVI. Influência rabínica, como em TgN Gn 11,28 e 31 em que a narrativa é correlacionada com a história de Abraão sendo lançado na fornalha que é tradição rabínica, associando sua terra natal, identificando com a fornalha dos caldeus: נורהון דכשדאי [40].

XVII. tratamento de antropomorfismo, como em TgN Gn 8,21, para retirar o ofensivo "O Senhor aspirou o perfume" o o targumista traduz "O Senhor recebeu a oferta de Noé favoravelmente, וקבל ייי ברעווה, e em TgN Gn 11,5 em que o antropomórfico וַיֵּרֶד יְהוָה (o Senhor desceu) é traduzido como ואתגלית איקר שכינתיה דייי (e a glória da *shekiná* do Senhor foi revelada).

XVIII. tratamento de expressões idiomáticas, como por exemplo, o termo תּוֹלְדוֹת (*toledot*) é traduzido como יחוס תולדת ("pedigree" genealógico) em TgN Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,32; 11,10; 36,1, 9; 37,2. Exceção para TgN Gn 10,1, 32; 25,13, 19 (תולדוות).

XIX. Influência teológica e uso homilético, como acrescentar em uma promessa a expressão "e seus filhos" (בניך) como TgN Gn 28,13-14, em que a promessa da terra dada a Jacó é também estendida aos seus filhos e aos "descendentes de seus filhos" (בניך מן־בתרך).

XX. Quando a palavra ou frase em hebraico é pouco compreensível, abstrata, ambígua, vaga ou difícil, há adequação com o uso de uma palavra ou frase aramaica mais explicativa ou explícita, concreta, precisa, descritiva e mais acessível, respectivamente. Um exemplo típico pode ser visto em TgN Gn 1,17, em que o *meturgeman* usa ושוי para traduzir a expressão וַיִּתֵּן, no sentido de alguém (ele) que instala, arranja. Esse procedimento é padronizado em todo o livro de Gênesis como em 3,12; 15,10; 18,8; 30,35 e 40; 32,17; 39,20; 40,3, 13 e 21; 41,10; 42,30 e 45,2, como uma tendência interpretativa de buscar o termo mais preciso, pois o verbo נתן pode significar tanto estabelecer como dar. Assim, o *meturgeman* busca uma palavra em aramaico que corresponda com maior exatidão ao sentido que interpreta para o texto[41].

---

[40] LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 125, nota 11,28 e 31.

[41] GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 62-63, nota 27.

Ajustes gramaticais: se o verbo hebraico está no imperfeito, o aramaico está no particípio; se o hebraico está no tempo profético (pretérito perfeito), o aramaico está no imperfeito; se, no hebraico, é o particípio passivo, no aramaico está no perfeito; se o hebraico usa a voz passiva, o aramaico usa a ativa e se o hebraico usa voz ativa, o aramaico usa a passiva. Se há o tratamento de um antropomorfismo, expressão idiomática ou influência rabínica, e no hebraico há um verbo, o aramaico o transforma em um substantivo; se no hebraico o verbo está no singular, no aramaico fica no plural. O meturgeman oferece desde uma palavra ou expressão até passagens inteiras que insere em condições muito diferenciadas, com expansão, explicação, uso de reordenação das palavras na frase e introdução de hagadás. Os estímulos à paráfrase são também semelhantes. Porém reforçam-se a influência rabínica e a necessidade de ajustes doutrinários e teológicos.

I. Questões retóricas, como em TgN Gn 32,5 - quando as ordens de Jacó a seus servos que vão se encontrar com Esaú não são colocadas afirmativamente mas como condicional; como em TgN Gn 4,14 em que o *meturgeman* traduz a questão retórica positiva do TM (וּמִפָּנֶיךָ אֶסָּתֵר וְהָיִיתִי) por um equivalente negativo absoluto (לית אפשר לי למטמרה), que é uma prática normal em TgN.

II. Dificuldades ou opacidade do texto hebraico e da ordem das palavras, como no caso da narrativa sobre o conflito entre os pastores de Abraão e de Ló, que o TgN oferece a explicação em TgN Gn 13,7 “Os pastores de Abraão amordaçavam o gado até que chegassem às pastagens e os pastores de Ló não amordaçavam o gado e permitiam que os animais pastassem livremente”. O *meturgeman* esclarece com a narrativa que os pastores de Ló estavam se aproveitando das propriedades de Abraão.

III. Manutenção ou ênfase de intertextualidade, apesar de textos com referências diretas a outros, como o midraxe de TgN Gn 35,3 que faz referência ao texto de Gn 18,1, não fazerem tradução idêntica ou aproximada[42]:

---

[42] Pode-se mesmo entender que há a ação de mais de um tradutor. O midraxe de TgN Gn 35,9 cita o evento da circuncisão de Abraão e que no momento do seu sofrimento, Javé veio visitá-lo. TgN Gn 18,1 é a narrativa desse evento, que traz o midraxe da visita dos anjos de Javé. O que é citado em Gn 35,9 de Gn 18,1 não traz a mesma tradução. (Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 215).

TgN Gn 35,9	TgN Gn 18,1
כד אתגליתא עלוי במשרה חזווה	וצבויים ואתגלי ממרי דיויי על אברהם במשרי חזוה
Quando te revelastes a ele no Vale da Visão	E a Memra do Senhor foi revelada a Abraão na planície da visão
ועד כען	והוא הווה יתיב בתרע משכניה בתקפה דיומא
Quando ele estava doente	Quando ele estava sentado à porta da tenda no calor do dia
הווה צער מן אדם גזרתא	מתחמם מן אדם גזירתיה במיח יומא
Sofrendo da circuncisão	Refrescando-se, por causa do sangue de sua circuncisão

Há situações em que há omissões. Há textos que simplesmente não foram traduzidos e há frases que não encontram tradução para o aramaico. Há, ainda, as censuras, como por exemplo, aquelas referentes a Roma[43]. Há o uso de traduções opostas (*converse translations*) como em TgN Gn 4,23, que, no TM, Lameque confessa ter matado e no TgN ele declara que não matou[44].

Em algumas situações, o *meturgeman* utilizou a tradução direta, com correspondência direta entre as palavras. Exemplo: Em TgN Gn 22,20, há quinze vocábulos no TP e no TC[45]:

TgN	אחוך	לנחור	בנין	היא	אף	מלכא	ילדת	הא	למימר	לאברהם	ואתני	האלין	פתגמיא	בתר	והווה
TM	אָחִיךָ	לְנָחוֹר	בָּנִים	הִוא	גַּם	מִלְכָּה	יָלְדָה	הִנֵּה	לֵאמֹר	לְאַבְרָהָם	וַיַּגֶּד	הָאֵלֶּה	הַדְּבָרִים	אַחֲרֵי	וַיְהִי

Além da correspondência palavra por palavra há também casos de hiperliteralismo, como em TgN Gn 1,20 em que על ארעא על־אפי אויר רקיע שמיא traduz עַל־הָאָרֶץ עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמָיִם com o acréscimo de אויר para evitar equívocos e explicitar que as aves voam no "ar do firmamento"[46].

A técnica tradutória mais uniforme entre os *targumim* é a de TgN, o que parece sugerir que foi uma tradução planejada. Há empréstimos e calques de certas palavras do texto hebraico. Em alguns casos, o hebraico é traduzido por locuções com dois ou mais termos, por exemplo, em TgN Gn 3,15, תְּשׁוּפֶנּוּ é traduzido por ביומא דמלכא, e em TgN Gn 18,26, שרי ושבק é a tradução de חֲמִשִּׁים. Essa opção tradutória é o que Martin McNamara

43 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 5.

44 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 30.

45 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 25.

46 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 33, 88.

chama de “duplos targúmicos” (*targumics doublet*) em que o targumista utiliza duas palavras em aramaico para determinar o sentido de uma única palavra no hebraico. Outros exemplos: TgN Gn 4,13-18, 26; 50,17[47].

1.3 Relação com o TP e outras traduções contemporâneas

Quanto ao TP, apresenta desvios do TM e o uso de inúmeros textos em hebraicos. Isso pode ser atestado pelos testemunhos comparados (*LXX*, *Pentateuco Samaritano*, obras de Josefo, *Jubileus* e documentos encontrados em Q’umran). O TP de TgN pode ser identificado com a família palestina[48], com o uso do sistema tiberiano.

Na relação de TgN com outras traduções bíblicas antigas, registram-se os seguintes pontos. Das 1.079 notas marginais, apenas 251 são notas meramente de referência cruzada, que indicam os desvios e alterações do TP. 304 notas apontam quando a tradução é peculiar de TgN e essas representam 26% dos casos em que TgN apresenta uma abordagem própria do TM . Essas notas esclarecem se a alteração é resultado de uma expansão sintática, de uma tradução interpretativa ou de uma paráfrase[49].

Em 92 vezes apresenta paralelos com a *Peshitta*: TgN Gn 1,5, 15,26; 2,45,8,9,14,24; 4,16,8,11,16,20; 5,4; 6,4; 8,4,17; 9,6; 10,14; 11,28; 12,14; 13,20; 14,4; 5,7,14,15; 15,16,17; 16,5,6; 17,6; 19,26; 18,10,12,13,23,24; 19,2,20,24,30,37; 21,8,13,16,27; 22,13; 23,8; 24,1,9,64; 25,18,23; 26,7,28; 28.36,43; 29,21,27; 30,13; 31,1; 32,4,13; 34,25; 36,39; 37,21,23; 38,5,14,21; 40,4; 43,22; 44,26; 45,20; 47,1,8; 48,7, 12,14; 49,6,10; 50,26[50].

Há 80 situações em que a tradução de TgN Gn é abertamente contraposta à da *Peshitta*: TgN Gn 1,2,7,11,27; 2,5,18; 3,24; 6,8,13; 8,6,17; 10,9,11,30; 11,3; 12,2,3,5;

---

47 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 171-172. Barry Levy apresenta vários desses tipos de tradução, também chamadas hendíades, em que um par de palavras traduz uma única palavra em hebraico (LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 26-28).

48 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 11-24. A taxonomia empregada é a de Frank Moore Cross em CROSS, F.M; TALMON, Shemaryahu. Qunram and the history of the Biblical text. Cambridge: Harvard University Press, 1975, p. 283.

49 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxxv.

50 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxxv.

13,6,9,11; 14,3,5,6; 15,2,9,11,19; 17,3,17; 18,1,4,5,12,28; 19,2,32; 25,15,20; 26,6,8,10; 27,23; 28,11,14; 30,15; 31,9,25,34; 32,29; 34,15; 35,6; 37,37; 39,10; 42,1; 43,10,12[51].

Em relação à *LXX*, há dois exemplos de TgN que se remete à leitura da *LXX* e em outras doze ocasiões há argumentos e desenvolvimentos que podem ser identificados. Em relação ao Pentateuco Samaritano, em duas ocasiões há leituras idênticas, e em dez ocasiões as duas traduções podem ser consideradas semelhantes. Com respeito à *Vulgata Latina*, há um exemplo de relação direta e nove de traduções semelhantes.

Em relação ao TgO, em 26 ocasiões há referências a elementos exclusivos de TgO. Em relação ao TgPsJn, há muitos paralelos[52]. TgN ocupa uma posição mediana entre TgO e TgPsJn em relação a forma, estilo e conteúdo. Seus processos tradutórios podem ser classificados como literais ou formais, mas contém grande número de comentários e desenvolvimentos homiléticos.

No entanto, os comentários de TgN são menos complexos e em menor número do que os de TgPsJn. Já, os halacás de TgN são mais aceitos ou referendados pelo rabinismo do que os de TgPsJn. Outra característica de TgN é a omissão de palavras e partes de versos, que alguns atribuem a falhas dos copistas[53].

2 Agenda ideológica e teológica do meturgeman de TgN Gn

As expansões e interferências do *meturgeman* ao lidar com o texto, apesar do tom atualizador e proclamatório de sua tradução, não são tão livres como se poderia imaginar. Há uma agenda teológica e religiosa que o organiza e às suas escolhas.

TgN é mais do que uma tradução literal com recursos midráxicos bem elaborados, é uma narrativa teológica com fins homiléticos. Deseja ensinar como, desde a criação os destinos das pessoas e das nações dependem da obediência à Torá, desde Adão e Eva até a era

---

51 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxxvi.

52 Como os paralelos entre TgPsJn e TgN são muitos, remete-se o leitor para o trabalho de Roger Le Déaut, *Targum Du Pentateuque*, que coloca lado a lado o TgN e o TgPsPn.

53 SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and targum, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature, p. 269.

messiânica e o julgamento final[54].

O TgN, como já se apresentou, caracteriza-se por certa economia nas paráfrases e desenvolvimentos homiléticos em relação a outros *targumim* como TgPsJn. Parte das suas mais extensas adições podem ser encontradas como uma espécie de agenda teológica nas introduções dos *sedarim*[55] e nos destaques e nas omissões de determinados temas teológicos.

Uma teologia targúmica pode ser considerada um "complexo de ideias e valores que a versão aramaica traz para o texto bíblico hebraico traduzido, mas que não necessariamente pertence àquele texto"[56]. É uma visão de mundo marcada pela teologia e doutrina do grupo ao qual o *meturgeman* pertence ou está agregado. Por isso, aqui se investiga a teologia do TgN e não do texto bíblico que é traduzido. Neste capítulo estão inseridas as análises da técnica tradutória, a análise da metodologia exegética e a apresentação dos destaques que se chamou Agenda teológica e ideológica.

No *corpus* do TgN Gn foram identificados alguns temas, que, por sua vez, foram agrupados em quatro blocos: 1) personagens e modelos de comportamento: ênfase nos personagens mais do que na onomástica, como exemplos de conduta moral e religiosa; 2) cenários: atualização das referências a lugares (toponímia) e a povos (etnia) em função da parênese desenvolvida; 3) prática da piedade: orientações de cunho moral e da prática religiosa, atendendo à função da pregação, que podem ser identificadas como a "sã doutrina"; 4) agenda teológica: temas teológicos não desenvolvidos sistematicamente mas aplicados como premissas à tradução e à interpretação do *meturgeman* próprios da teologia popular e da liturgia.

---

54 BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 259.

55 Le Déaut identificou que algumas das mais longas paráfrases dos *targumim* palestinenses, incluindo-se TgN, correspondem ao início de uma leitura litúrgica na sinagoga, os *sedarim*. Assim são inícios de leitura, *seder*, os seguintes textos em Gn: Gn 22,1; 28,10; 44,18; 49,1 (LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 167; McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 93, nota 1, capítulo 15). Em todos esses se encontram desenvolvimentos midráxicos em TgN.

56 CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 29.

2.1 Personagens e modelos de comportamento

Para atender à função da pregação com ênfase nas orientações para a prática da piedade, a manutenção dos costumes e da tradição, os personagens das narrativas bíblicas de TgN Gn recebem do *meturgeman* atenção maior que a exegese onomástica. São modelos de comportamento para a assembleia e o estilo adotado é fortemente deuteronômico[57].

No TgN, alguns personagens bíblicos são mais desenvolvidos nessa linha de modelo de comportamento de piedade. Entre os masculinos citam-se os patriarcas Adão, Abel, Noé, Abraão, Isaque e Jacó. Entre os femininos, as matriarcas Sara, Rebeca, Leia, Raquel e Tamar. Alguns personagens são incluídos, apesar de estarem deslocados do fluxo da grande narrativa da *Tanach*, mas se inserem nas reflexões targúmicas como os patriarcas do Êxodo, Aarão, Miriam e Moisés[58], e os juízes, Sansão e Gideão. Há desenvolvimentos como os de Sem e Melquisedeque que são dignos de nota. Outros personagens incorporarão o modelo negativo, da impiedade, como Caim, Enoque, Nimrode e Esaú.

Neste item, destacam-se alguns personagens que se articulam no processo didático, homilético e pedagógico do *meturgeman* de TgN e indicam-se os desenvolvimentos suplementares ou ideologicamente articulados.

A análise privilegia identificar se as inserções de hagadás e interpretações traditivas por parte do *meturgeman* em suas escolhas tradutórias têm, entre outras, as funções pedagógica e moralizante de acentuar padrões morais e religiosos e de destacar a prioridade e excelência da vida piedosa, em um padrão adequado à pregação e à atualização do sentido para a assembleia que o ouve. Por isso, sem desmerecer as riquezas inseridas pelo targumista que transforma as personagens do TM em modelos de piedade ou impiedade, algumas dessas personagens serão estudadas mais detidamente, outras serão apenas indicadas nas principais linhas dadas pelo *meturgeman*. Serão apresentados elementos que envolvem a caracterização e as inserções paranéticas nos oráculos de Adão, Abraão e Jacó. As demais personagens serão apresentadas e as referências indicadas brevemente.

---

[57] Deuterônomico na perspectiva oferecida por Gerhard Von Rad de uma pregação, com todos os recursos discursivos para a persuasão acerca da excelência da Torá.

[58] Moisés, em especial, é o modelo de "Despenseiro da Justiça". Em quatro textos do TM, há narrativas de Moisés julgando casos práticos de infringência da Lei e em TgN em cada um deles há um midraxe que coloca Moisés como modelo de Juiz: TgN Lv 24,12; TgN Nm 9,8; TgN Nm 15,34 e TgN Nm 27,5 (McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 188).

A ideologia que suporta a interpretação do targumista é a de que os textos bíblicos não são tanto biografias pessoais, mas que os patriarcas são fieis observadores da lei[59] e símbolos da piedade. São pilares para a fé, e o discurso parenético que o *meturgeman* desenvolve encontra espaço nas narrativas de suas escolhas, ações e pensamentos para exortar a assembleia à sã doutrina e à prática piedosa.

2.1.1 Adão, o primeiro homem

Adão é descrito como uma pessoa; seu nome é um nome pessoal e não "humanidade", genérica. O *meturgeman* acrescenta que Javé Elohim plantou um jardim no Éden, "desde o início", e ali colocou o "primeiro homem" que ele criou (TgN Gn 2,8). A expressão "primeiro homem" é frequente (repete-se em TgN Gn 3,22; 48,22 e em outros *targumim* como TgPsJnA e em textos bíblicos cristãos como ARA 1 Cor 15,45[60]). A imagem e semelhança com Deus é compreendida em termos da singularidade do ser humano: assim como não há outro ser que se assemelhe a Javé Elohim, não há outro ser vivente que seja semelhante ao ser humano, a Adão em TgN Gn 3,22:

> E o Senhor Deus disse: 'Veja, o primeiro Adão que eu criei está sozinho no mundo como eu estou sozinho nos altos céus. Muitas nações nascerão dele e dele haverá uma nação que conhecerá para distinguir entre o bem e o mal. Se ele tivesse observado o preceito da Lei e cumprido seu mandamento, ele viveria para sempre como a árvore da vida'.

Michel Ballard registra que o nome próprio

> se distingue do nome comum por sua diferença de extensão. Por sua natureza, o nome próprio serve, em princípio, para designar um referente único, que não possui equivalentes. Ora, considerando que a tradução, por natureza, é busca de equivalência, é evidente que há uma contradição teórica entre os termos. Deste ponto de vista, a não-tradução do nome próprio aparenta-se ao processo de empréstimo diante de termos (em geral referentes culturais) cuja contrapartida não existe [na língua de chegada]. O problema será saber se se pratica uma política de empréstimo ou de explicitação do referente. Esta explicitação faz intervir o sentido do nome próprio [...][61].

---

59 Essa perspectiva é característica também dos parabíblicos (Apócrifos) como *Jubileus*

60 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 57, nota 14, capítulo 2; LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 81, nota 17.

61 BALLARD, Michel. La traduction du nom propre comme négociation. *Palimpsestes* - Revue du Centre de recherche en traduction et communication transculturelle anglais-français / français-anglais. Paris, n. 11, p. 199-223, 1998. p. 201-202.

A opacidade do nome próprio está em que o ser humano e o nome das coisas não significa outra coisa além de si próprio. Se explicito esse algo, deixo de ser humano e passo a ser referente, um objeto. A explicitação, ao tempo em que é informação e aproximação, compreensão e familiarização, é também despersonalização e, principalmente, desumanização.

Assim, Adão foi criado do pó da terra, feito ser vivente e foi dotado também da **palavra, a capacidade de falar** (TgN Gn 2,7). Essa capacidade não é indicativa apenas de produzir sons ou se comunicar, mas de abençoar e de amaldiçoar. Essa capacitação responde pela relação especular, de semelhança ou a imagem **diante da face**, entre Javé Elohim e Adão.

Ressalte-se que no capítulo 1 de Gênesis, o *meturgeman* distingue o nome pessoal da forma genérica. O que a *Memra* de Javé criou são os "filhos do homem". Assim, apesar de haver traduções literais e automáticas de אָדָם como Adão ou homem, TgN, ao se referir ao substantivo genérico para humanidade, prefere a expressão "filho(s) do homem"[62]. No entanto, utiliza a tradução adaptada do TM que evita antropomorfismo: "à **semelhança, à imagem de diante da face de** Javé os criou", os criou como macho e sua companheira (TgN Gn 1,27).

Registre-se que a opção do *meturgeman* é זוגיה (TgN Gn 1,27 - contraparte, par) em lugar de וּנְקֵבָה (TM fêmea). A ideia de contraparte para a companheira do homem, que é indicado como "macho" (דכר , literalmente "pênis"), é de compromisso, como também em TgN Gn 35,9, de "noiva" e é a utilizada em TgN Gn 5,2. A ideia não é exatamente de esposa ou de fêmea, mas de par[63]. Eles foram abençoados pela *Glória de Javé* e ordenados pela *Memra de Javé*. A autoridade do marido sobre a esposa encontra três possibilidades: 1) o homem tem autoridade sobre a mulher, seja para a justiça, seja para o pecado; 2) a mulher deverá ter filhos e voltar submissa ao marido, seja inocente ou culpada[64];

---

62 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 57, nota 10, capítulo 2; LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 81, nota 17.

63 Nessa tradução, Le Déaut entende, na mesma linha de Bowker, que o que sustenta o *meturgeman* não é uma abertura para a questão de gênero, mas uma compreensão mais holística, próxima da esfera filosófica do mito platônico da androginia original do ser humano (LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 109, nota 1; BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture, p. 143).

64 Cf. a tradução de McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 61; LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 94, parte final de Gn 3,16.

3) a mulher deverá se submeter a seu marido, que terá o poder de exonerá-la ou condená-la[65].

Adão foi colocado no Jardim do Éden com uma missão: "render um culto segundo a Lei" e "guardar seus mandamentos" (TgN Gn 2,15). Essa tradução enfatiza o estudo e a observância religiosa e visa à orientação da assembleia em uma forma tipicamente rabínica. Segundo Barry Levy, a base para essa aplicação pode ser encontrada na *Sifre* Dt 11,13, pois trabalhar e proteger o jardim eram ações desnecessárias no cenário do Jardim de Deus, assim, o que se esperava que fosse "trabalhado e guardado" por Adão era a Lei[66].

No difícil texto de Gn 3,5, em que a serpente afirma que "sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal", o *meturgeman* resolve o conflito ao inserir duas expressões: "sereis como os anjos diante de Javé" (TgN Gn 3,5) e Adão e Eva passarão não apenas a conhecer o bem e o mal, "sabereis como distinguir entre o bem e o mal".

Adão, depois de ter descumprido o mandamento, deverá comer "os frutos das estações todos os dias de sua vida" (TgN Gn 3,17). O *meturgeman* entende que a Adão foi destinado o mesmo alimento dos animais, que comem o que se produz espontaneamente nas estações ou mesmo alimentam-se de grama, ou seja, comem o próprio solo[67]. Por isso, o *meturgeman* oferece um oráculo em TgN Gn 3,18, em que Adão suplica a Javé para que os seres humanos sejam distinguidos dos animais:

> 'Espinhos e mato germinarão para você, e você comerá das ervas que estão na superfície da terra'. Adão respondeu e disse: 'Suplico, pela misericórdia diante de vós, Ó Javé; não nos faça como o gado, que come a grama da superfície da terra. Permita-nos ficar de pé e trabalhar, eu suplico; e do labor das minhas mãos permita-nos comer dos frutos da terra. E que se possa fazer distinção entre os filhos do homem e o gado'.

Entre os hagadás referentes a Adão, as *Vestimentas de Glória* são um tema que parece interessar ao *meturgeman*. Segundo Martin McNamara, a leitura parece refletir a tradição de Rabi Meir em *Gn Rabba* 20,12 que lê luz/luminoso no lugar de (pele)[68], e assim tem-se Adão vestido não com peles mas com vestes de luz. É provavelmente muito antiga[69] a

---

65 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 97, comentário a Gn 3,16.

66 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 92.

67 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 97.

68 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 62, nota 21, capítulo 3; LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 97, nota 15; LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 99. Levy acrescenta que tal permuta tradutória parece indicar que o meturgeman se ocupa mais com o significado das roupas do que com o material de que são feitas.

69 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 62, nota 21, capítulo 3.

construção teológica de que Adão e Eva teriam sido vestidos com *vestes de glória*, ou seja, *vestes de justiça*. A tradição hagádica, no entanto, marca que tais vestimentas são preciosas e têm poderes especiais (Cf. TgN Gn 48,22), e que foram tomadas de Nimrode, o ímpio, por Abraão, o justo, e dadas em herança a Manassés.

Após o assassinato de Abel, Adão gera um filho, e este é dado segundo a sua semelhança, "similar a si mesmo", à sua imagem (Cf. TgN Gn 5,3). O tradutor estabelece uma sequência lógica: Javé criou Adão à semelhança de *diante da face* do Senhor e lhe dá um nome. Adão gera um filho semelhante a si mesmo e lhe dá um nome, Sete.

O tradutor anuncia não somente que Adão morreu, mas que também foi "retirado do meio do mundo" (Cf. TgN Gn 5,5). A mesma adição é encontrada em TgN Gn 5,8, 11, 14, 17, 20, 17, 31 e 9,29 e parece ter ligação com o eufemismo de Gn 25,8 "reuniu-se aos seus antepassados", como registram Martin McNamara e B. Barry Levy[70].

2.1.2 Caim, Abel e Lameque: retribuição e parênese

Caim e Abel ganham do *meturgeman* um pouco mais de profundidade em relação ao TM através de diálogos. Todavia, esse desenvolvimento tem objetivos pedagógicos e proclamatórios de produzir, por contraste, modelos de piedade e de impiedade[71]. Caim se revela um ímpio ao expressar sua opinião de que não há juiz, julgamento ou outro mundo e Abel se revela justo porque expressa sua profissão de fé na misericórdia de Javé ao criar o mundo, ao governá-lo e ao prover outro mundo para recompensar os justos (Cf. TgN Gn 4,8). Em continuidade ao julgamento do Jardim do Éden, Abel expressa sua esperança na Lei e nos mandamentos e olha para o fim, para o tempo do Rei Messias.

O que está no coração de Caim se expressa em palavras e na ação violenta do assassinato. Quanto a Abel, a indignação se levanta não somente por sua vida, mas, como está

---

70 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 70, nota 8, capítulo 5; LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 119.

71 Há quem veja no diálogo entre Caim e Abel reflexos da disputa entre saduceus e fariseus, ou um esforço antissadussaico por parte dos fariseus, como o entende A. J. Braver, "The Debate between a sadducee and pharisee in the mouths of Caim and Abel" in Beth Mikra 44 (1971) 583-585, J. M. Bassler, "Cain and Abel in the Palestinian Targums. A brief note on an Old Controversy" (Jewish Studies Journal 17 (1986) 56-64) citados por McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 66, nota 12, capítulo 4; B. D. Chilton "A comparative Study of Synoptic Development: The Dispute between Cain and Abel in the Palestinian Targums and the Beelzebu Controversy in the Gospels" (Journal of Biblical Literature 101 (1982) 553-562); LEVY, 1972, p.107-109.

em TgN Gn 4,10, pelo "sangue da multidão de justos que viriam de Abel" que clama da terra diante de Javé. Há uma lógica de causa e consequência, recompensa e punição, uma forma aplicada da teologia da retribuição que se estende não apenas ao indivíduo, mas alcança toda a comunidade e seu futuro. As ações pessoais têm consequências comunitárias e coletivas. A ação da impiedade é concretizada e a violência aborta a esperança de justiça. Pode-se considerar que na perspectiva do targumista não se é justo apenas para si, mas para a sua comunidade, sua nação e para o futuro de toda a terra.

A ação de Caim é retomada em um oráculo de Esaú (Cf. TgN Gn 27,41), no qual, pela ira e ressentimento que alimenta em relação a Jacó, Esaú diz que

> [...] não farei como Caim fez, que matou Abel enquanto seu pai ainda estava vivo, pois seu pai voltou e gerou Sete e colocou sobre ele o seu nome. Esperarei até que os dias da lamentação pelo meu pai se vão; aí matarei Jacó meu irmão e serei chamado de assassino mas também de herdeiro.

Ou seja, o mal de Caim foi neutralizado pela bênção da vida gerada por Adão. Esaú quer superar a impiedade de Caim e continuar como herdeiro, primogênito, de Jacó.

O discurso parenético exorta, ou seja, traz à memória e demanda uma resposta ou ação, algo que necessariamente já é conhecido por aqueles que o ouvem ou leem. É intelectualmente compreensível e suficientemente consolidado na memória do grupo. Tem como referentes os costumes e a tradição. Pressupõe um acordo básico entre os que falam e discutem sobre a questão. O *meturgeman* não tem como escopo justificar ou explicar um conteúdo, mas visa, em todo o tempo, à performance. Enfatiza, sobretudo, a responsabilidade pessoal e a resposta atitudinal, antes que a coerência lógica do seu próprio discurso. A lógica que anima o discurso moral próprio da pregação litúrgica é que a parênese exorta ao "bem já conhecido, mas talvez esquecido. Não se preocupa em justificar e fundamentar os valores e as normas. Já os pressupõe conhecidos. Quer motivar para uma ação eficaz. Apela mais ao coração, sem, contudo, deixar de fazer uso da razão"[72].

Eficácia marcada pelo compromisso são os objetivos do *meturgeman*. Suas inserções encontram eco profundo no ânimo e no coração da assembleia. O convite para ser Abel ou Caim, ou da descendência da Serpente ou um filho da mulher, não deixa dúvidas quanto à radicalidade da resposta.

---

[72] JUNGES, Roque. Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, ano 1, n. 7, p. 5-28, 2004.

Percebe-se que o *meturgeman* retirou a relação direta entre a rejeição do sacrifício de Caim e sua ação criminosa. A discussão teológica sobre a presença de Javé e seu governo e, indiretamente, a validade ou não da teologia da retribuição, é que se tornam o estopim da violência entre os irmãos. Parece haver ligação entre essas inserções e as adições no julgamento da Serpente, Eva e Adão em TgN Gn 3,15[73]. Especialmente pela atualização do targumista especificando que a sentença não é apenas para Eva ou pertence a um momento histórico já realizado, mas está em curso com repercussões no mundo que há de vir.

É um pouco mais complexo entender como o *meturgeman* retoma o tema da vingança ou da suspensão do julgamento de Caim ou do assassino de Caim por sete gerações (Cf. TgN Gn 4,15). Martin McNamara e Roger Le Déaut traduzem que Abel não seria vingado ou julgado por sete gerações. Barry Levy aponta que o texto em aramaico também pode indicar que o assassino de Caim deveria ser banido por sete gerações. O texto é retomado pelo comentário do *meturgeman* no oráculo de Lameque (a canção da espada de Gn 4,5-6) e parece esclarecer a tradição que o targumista assume. Ao considerar que se o julgamento do assassino de Abel foi suspenso por sete gerações, a culpa de Lameque por ter matado alguém, teria o julgamento adiado por setenta e sete gerações. O discurso é para tranquilizar as esposas que temem por suas proles em função da vingança da família da pessoa que foi morta por Lameque (Cf. TgN Gn 4,5-6):

> E Lameque disse às suas duas esposas, Ada e Zila: Ouçam minha voz, esposas de Lameque, atendam às palavras de minha boca. Eu não matei um homem, como poderia ser morto por causa dele; eu não destruí um rapaz, como poderiam meus descendentes ser destruídos depois de mim. Se Caim, que matou Abel, teve (seu julgamento) adiado por sete gerações, então, é claro que para Lameque, seu neto, que não matou, seu julgamento será suspenso por setenta e sete gerações.

A teologia em torno da vingança de Lameque retira a ira ou a vingança de Javé, tornando o resultado do julgamento "suspensão" da punição e não "morte". Javé não vingará sete vezes, ou seja, matará sete pessoas para vingar uma possível morte de Caim ou setenta vezes sete para vingar a morte de Lameque. Não, simplesmente a vingança é suspensa. A ira de Javé é transformada em ato jurídico que adia. Pode-se questionar se seria já uma

---

[73] LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 108-109. Em TgN Gn 3,15, além da tradução literal da inimizade entre a descendência da mulher e a da serpente, o *meturgeman* acrescenta que se os filhos da mulher observarem a Lei e cumprirem os mandamentos eles pisarão na cabeça da serpente e a matarão. Quando eles esquecerem os mandamentos, a serpente conseguirá feri-los no calcanhar. Para os filhos da mulher haverá um remédio, uma esperança, mas para a Serpente e seus filhos não. A esperança dos filhos da mulher está no tempo do fim, no tempo do Rei Messias.

condenação à violência da vingança feita pelo *meturgeman* ou se é apenas uma forma de isentar Javé de um ato violento.

2.1.3 Abraão, modelo de piedade

Alguns hagadás são inseridos a respeito de Abraão, como por exemplo, o relato de que é Abraão quem toma das mãos de Nimrode as vestimentas feitas por Deus para Adão, a qual se tornará a porção especial de Manassés (TgN Gn 48,21)[74].

Abraão é o **amigo de Deus**[75] conforme TgN Gn 18,17 (מאברהם רחמי ית - "Abraão, meu amigo"), no oráculo da *Memra de Javé*. A relação estabelecida para definir tal amizade envolve o patrimônio (a posse da terra, que garante a identidade e a sobrevivência) e reflete a lisura nas transações comerciais, não se remetendo diretamente às questões afetivas. Javé, através de sua *Memra*, estabelece que é adequado e justo contar a Abraão a respeito de seus planos, os quais envolvem a destruição da bela região da Planície do Jordão que em TgN Gn 13,10, era "em árvores semelhante ao Jardim de Javé; em frutos, semelhante ao Egito", pois a herança de Abraão e seus descendentes, conforme a promessa da *Memra* de Javé, incluía aquela região. Assim, era necessário, como entre amigos, que Abraão fosse informado da destruição iminente, pois haveria alterações no seu patrimônio (Cf. TgNf 18,17 הואיל וכרכה דסדם במתנתה - "Uma vez que a cidade de Sodoma estava entre os presentes que eu lhe dei"). Não somente Abraão é modelo de comportamento social em suas boas obras, mas Javé também o é.

A justiça de Abraão não apenas lhe é imputada, como o TM registra[76], mas o *meturgeman* insere um oráculo que, na boca do rei de Gerar, Abimeleque, reconhece o

---

74 Martin McNamara explica que segundo vários midraxes as "vestimentas de Adão e Eva" eram indestrutíveis e possuíam poderes miraculosos (McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 214, nota 22 Capítulo 48). Barry Levy assente com tal indicação (LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 267).

75 A interpretação de que Abraão foi considerado amigo de Javé está consignada na tradição bíblica canônica (Lei e Profetas) e na historiografia do cronista, em 2 Cr 20,7 ("Acaso não foste tu, nosso Deus, que expulsaste os habitantes desta terra diante de Israel, teu povo, para dá-la para sempre aos descendentes de Abraão, teu amigo?"; na interpretação do DeuteroIsaías, em Is 41,8 ("Tu, porém, Israel, és o meu servo, foste tu, Jacó, a quem eu escolhi, descendência de Abraão, meu amigo!") e na exegese judeu-cristã de Tg 2,23 ("e ele foi chamado amigo de Deus").

76 "Abraão teve fé no SENHOR, que levou isso em conta de justiça" (Gn 15,6).

patriarca como **o justo Abraão** (Cf. MTgN Gn 20,16 אברהם צדיקא). Além disso, em MTgN Gn 18,1, o *meturgeman* identifica o oráculo como palavra profética da parte de Javé ao "justo Abraão". O tradutor aplica o conceito de justo, que é conceito teológico sofisticado e envolve, na teologia targúmica, o contraponto com o ímpio (não justo), a consciência da recompensa no mundo que virá e a certeza de que há julgamento para as ações humanas, como desenvolvido no oráculo da *Memra* de Javé em TgN Gn 4,7, no de Caim em TgN Gn 4,8 e de Isaque em TgN Gn 22,10. Os oráculos em que o *meturgeman* pontua com mais agudeza o tema são:

> TgN Gn 4,7: Certamente, se você fizer sua obra nesse mundo para ser bom, você será recompensado e perdoado no mundo que virá; mas se você não fizer sua obra para ser bom, seu pecado será armazenado para o dia do grande julgamento [...]
>
> TgN Gn 4,8: [...] Caim respondeu e disse a Abel: "Eu percebo que o mundo não foi criado pela misericórdia e que não está sendo conduzido pelos frutos das boas obras, e que há favoritismo e julgamento [..] Não há julgamento, e não há juiz e não há outro mundo. Não há recompensa para o justo nem vingança para o ímpio.
>
> TgN Gn 22,10: [...] Isaque respondeu e disse ao seu pai: 'Pai, amarre-me bem para impedir qualquer possibilidade de eu chutar você e sua oferta tornar-se inadequada e nós sejamos remetidos ao lugar da destruição do mundo que virá'.
>
> TgN Gn 15,17: E viu o por do sol e houve escuridão, e veja, Abrão viu tronos brancos sendo arranjados e tronos sendo erguidos. E veja, a Geena que é como uma fornalha, como um forno cercado por chamas de fogo, por labaredas, no meio do qual o ímpio cai, porque o ímpio se rebelou contra a Lei em suas vidas nesse mundo. Mas os justos, porque eles observaram-na [a Lei], foram resgatadas de seu tormento.

O conceito teológico de justo[77] envolve também a atividade cúltica e da piedade. Abraão é um **intercessor**: aquele que intercede por Sodoma e sua intercessão salva Ló (TgN Gn 18,22 "invocando a misericórdia diante de Javé [...] e TgN Gn 19,27 "o lugar onde [...] havia orado antes"). Ele "serve a Javé", o que é compreendido pelo *meturgeman* como **prestar um culto em verdade**[78] (TgN Gn 24,40). Além disso, obedece às orientações da *Memra* de Javé (TgN Gn 22,14 - *Aqeda*; TgN Gn 17,23 - circuncisão; TgN Gn 21,12-14 - Mandar embora Hagar e Ismael).

A aprovação de Javé por sua obediência é habilmente registrada pela introdução do *meturgeman* no *seder* que se inicia no capítulo 18 (TgN Gn 18,1). Os três homens que vêm ao encontro de Abraão são anjos que vieram no tempo da obediência e da pureza de Abraão ao se circuncidar. Só após a circuncisão de Abraão é que o herdeiro prometido pode ser gerado. A visita dos anjos acontece como revelação da *Memra* de Javé, na chamada Planície

---

77 Outras possibilidades do conceito teológico de "justo" são avaliadas mais à frente no item Agenda teológica.

78 A expressão "em verdade" e "na verdade" será detalhada à frente.

da Visão em que Abraão habitava, quando ele se recuperava do "sangue de sua circuncisão". Há uma explicação de que foram necessários três anjos porque um anjo não pode ser enviado para fazer mais de uma coisa, como em TgN Gn 18,1 a seguir:

> Três anjos foram enviados ao nosso pai Abraão no tempo em que ele circuncidou a carne de seu prepúcio. Os três foram enviados para três coisas, porque é impossível para um anjo do Alto ser enviado para mais do que uma coisa. O primeiro anjo foi enviado para anunciar ao nosso pai Abraão que Sara iria conceber Isaac; o segundo anjo foi enviado para livrar Ló da destruição e o terceiro anjo foi enviado para destruir Sodoma e Gomorra, Admah e Zeboim. E a Memra de Javé foi revelada para Abraão na Planície da Visão, quando ele estava sentado à porta da sua tenda no momento mais forte do dia, resguardando-se, por causa do sangue de sua circuncisão do calor do dia.

Coroa de sua obra como justo, a hospitalidade de Abraão funciona como instrumento para seu anúncio e testemunho produzindo prosélitos. Abraão é aquele que leva o conhecimento da *Memra* de Javé aos não iniciados, produz convertidos (TgN Gn 12,5 "as almas que converteram [Abraão e Sara]"; TgN Gn 21,33 "e ele não saía dali até que os convertesse e os ensinasse a dar graças ao Senhor do Mundo. Ele adorava e orava à *Memra* de Javé, o Senhor do Mundo"). O modelo oferecido pelo *meturgeman* é de uma ação estratégica para a proclamação: o poço que havia sido causa de disputa, por ter sido roubado pelos servos de Abimeleque é "recomprado" pelo preço de sete cordeiros e, além dos sinais da aliança entre eles (um bezerro e um cordeiro), ganha um pomar plantado por Abraão, tornando-se a boa obra, a obra do justo, um sinal de salvação a todos os migrantes no deserto de Bersabeia.

> TgN Gn 21,33: E Abraão plantou um pomar em Bersabeia e dele oferecia comida aos viajantes. E enquanto comiam e bebiam e quando esses viajantes o procuravam para saber o preço do que eles haviam comido e bebido, ele dizia a eles: - Vocês estão comendo daquele que disse e o mundo foi feito. E eles não saíam dali até que ele os convertesse e os ensinasse a render glórias ao Senhor do Mundo. E ele prestava culto e orava no nome da *Memra* do Senhor, Deus do Mundo.

Como justo, as apreensões de Abraão são pacificadas pela esperança do julgamento e da recompensa do mundo que virá. No modelo de Abraão, o "justo vive pela fé", releitura e aplicação do material profético de Habacuque (Hab 2,4). Esse é o tema do capítulo 15, que é um *seder*[79] e tem como introdução uma paráfrase extensa que apresenta Abraão

---

[79] Martin McNamara aponta que é o início de um *seder*, ou seja, uma passagem bíblica que marca a leitura sinagogal da Torá (McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 93, nota 1 capítulo 15). Roger Le Déaut notou que algumas das mais longas paráfrases dos *targumim* palestinenses correspondem ao início de tais *sedarim*, como introduções da tradução aramaica à leitura dos *targumim*, por exemplo TgN Gn 28,10; 44,18; 49,1 (LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 167).

temendo após a vitória frente aos quatro reis, mas cuja angústia não prospera pela fé que o anima, referendada pelas promessas da *Memra* de Javé e a alegria que elas produzem:

> TgN Gn 15,1: Depois dessas coisas, depois que todos os reinos da terra se reuniram e se armaram em linha de batalha contra Abrão e caíram diante dele, e ele matou quatro reis entre esses e retornou com nove acampamentos, Abrão pensou em seu coração e disse: 'Ai, agora, é minha vez!' 'Talvez, eu receba a recompensa dos preceitos desse mundo e não haja porção para mim no mundo que virá. Ou talvez os irmãos e os parentes daqueles que foram mortos, que caíram diante de mim, virão de suas fortalezas e de suas cidades e muitas legiões se aliarão a eles e eles virão e me matarão. Ou talvez haja algumas poucas reservas de mérito em minhas mãos a primeira vez em que eles cairão diante de mim e essas garantias se colocaram em meu favor. Talvez nenhuma reserva meritória seja encontrada em minhas mãos uma segunda vez e o nome dos céus seja profanado por mim'. Por essa razão, veio uma palavra de profecia de diante do Senhor sobre Abrão o justo, dizendo: Não tema, Abrão, pois ainda que muitas legiões se aliem e venham contra você para matá-lo, minha *Memra* será um escudo para você e o protegerá nesse mundo. E apesar de eu entregar seus inimigos diante de você nesse mundo, a recompensa por suas obras está preparada para você diante de mim no mundo que virá.

Na caracterização de Abraão como modelo de virtude, o relato da *Aqeda*[80] ocupa espaço privilegiado. Ali é registrada sua **disposição perfeita de coração** (TgN Gn 22,6,8). A *Aqeda* é a "décima tentação" de Abraão. De acordo com as tradições rabínicas, Deus testou Abraão dez vezes[81] e a *Aqeda* teria sido a última prova. No TgN, há outras tentações de Abraão indicada como a fornalha de fogo dos Caldeus (TgGn 11,28 e 31; 16,5 "a fornalha ardente dos Caldeus").

2.1.4 Jacó: prodígios e pedagogia

Jacó é uma das personagens em que o *meturgeman* investe bastante. Recebe o título de **homem piedoso**, no oráculo de Labão em TgN Gn 29,22 e **justo** em TgN Gn 29,17. Ele é chamado **perfeito em boas obras** e **frequentador da Casa do Ensino** (Cf. TgN Gn 25,27 e 33,18). O *meturgeman* parece querer identificar Jacó como um **estudioso da Lei** (em

---

[80] *Aqeda* é o termo utilizado na tradição rabínica para nomear o elaborado desenvolvimento teológico da narrativa da prova de Abraão quando esse é instado por Deus a oferecer seu próprio filho, único, como sacrifício. A *Aqeda* está relatada em Gn 22,1-19. O desenvolvimento teológico está relacionado à doutrina da substituição redentiva. É possível que essa doutrina rabínica tenha influenciado Gl 3,16-17.

[81] McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 117, nota 1 Capítulo 22; LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 161 (22,1). Segundo Levy, as fontes rabínicas variam quanto às demais tentações de Abraão (outras nove), mas todas são relacionadas aos eventos encontrados no texto bíblico hebraico com a única exceção da indicação de que Abraão teria sido lançado na fornalha de Ur dos Caldeus.

TgN Gn 24,62 - "o santuário de Sem, o Grande" e TgN Gn 25,22 - "a escola de Sem, o Grande").

Há um extenso hagadá sobre a vida de Jacó em TgN Gn 28,10, que também é o início de um *seder*[82]. Ele fala sobre os cinco prodígios que foram operados em seu favor. Quatro desses eventos estão mencionados no TM, no entanto seu caráter miraculoso não é evidenciado na narrativa como a pregação do *meturgeman* explicita. O primeiro milagre é quando o sol se põe antes do tempo, um milagre oposto ao de Josué (Cf. Js 10,12-4) e está baseado na leitura de Gn 28,11, que enfatiza que o sol estava se pondo de maneira estranha. O segundo milagre é sobre a rocha na qual Jacó descansa para dormir. O relato diz que ele colocou várias rochas e quando acordou as pedras haviam se fundido em uma só. O terceiro milagre é o encurtamento da estrada que permitiu que Jacó chegasse a Aram imediatamente depois de sua partida de Canaã. A ideia parece estar associada à justaposição da partida de Jacó e sua chegada (Cf. Gn 29,1). O quarto milagre é a força superhumana que capacitou Jacó a retirar com uma só mão a tampa do poço que não conseguia ser movida por todos os pastores juntos. Esse é o único desses milagres que pode ser encontrado no TM (Cf. Gn 29,4-10). O quinto milagre é sobre o mesmo poço que fluiu abundantemente durante os vinte anos que Jacó permaneceu em Aram[83]:

> Cinco milagres foram operados por (para) nosso Pai Jacó no tempo em que foi de Berseba para Aram. O primeiro milagre: As horas do dia foram encurtadas e o sol se pôs antes da hora porque a *Memra* desejava falar com ele. E o segundo milagre: as pedras que nosso Pai Jacó pegou e usou como travesseiro, quando ele acordou pela manhã viu que todas elas haviam se tornado uma só pedra. Essa é a pedra sobre a qual ele erigiu um pilar e derramou óleo sobre ele. E o terceiro milagre: quando nosso Pai Jacó levantou seus pés para ir para Aram, a terra se encolheu diante dele e ele se viu chegando em Aram. E o quarto milagre: a pedra que todos os pastores juntos tinham tentado remover da boca do poço e não conseguiram, quando nosso Pai Jacó chegou, retirou-a com apenas uma mão e deu de beber ao rebanho de Labão, o irmão de sua mãe. E o quinto: quando nosso Pai Jacó retirou a pedra da boca daquele poço, a água começou a fluir e chegou até a boca do poço, e continuou fluindo e transbordando durante vinte anos, todos os dias em que ele habitou em Aram. Esses são os cinco prodígios que foram operados com o nosso Pai Jacó no tempo em que ele foi de Berseba a Aram.

Jacó é chamado de **homem piedoso** e sua face "está gravada sobre o trono da glória daquele a quem se deseja ver" (Cf. TgN Gn 28,12). Quando erige um santuário "ao nome de Javé", Jacó faz o voto de "separar para o nome de Javé um décimo de tudo que obtiver" (TgN Gn 28,22).

---

82 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 139, nota 4, capítulo 28.

83 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 188-192.

Na bênção de Jacó a Manassés, o oráculo de Jacó registra que foi ele que "tomou de Esaú as vestes gloriosas do primeiro homem", Adão, e a pregação do *meturgeman* anuncia que sua boa sorte se deve à sua piedade, e Jacó proclama que "não por minha espada ou pelo meu arco, mas pelos meus méritos e pelas minhas boas obras, que são melhores para mim do que minha espada ou meu arco" (Cf. TgN Gn 48,22-23). O *meturgeman* reforça o poder da piedade que supera a força da violência.

Jacó reúne as tribos de Israel ("as doze tribos", ainda que sejam doze filhos, se contados José e Levi, e dois netos) em torno de sua cama e lhes promete anunciar "os segredos da aliança, os finais escondidos, a recompensa do justo e a punição do ímpio, e qual é a felicidade do Éden" (TgN Gn 49,1). A longa interpretação do início do capítulo 49 indica que a Jacó foi revelado um mistério, o fim de todas as coisas, a esperança da redenção e da consolação. O *meturgeman* proclama que há esperança e essa é revelada aos justos, animando a assembleia a prosseguir na vida reta. O proclamador acrescenta detalhes que têm a função de impressionar os ouvintes como o fato de Jacó estar deitado em uma "cama de ouro". Assim, também, o funeral de Jacó preparado por José recebe do *meturgeman* luzes e cores suntuosas e dignas de um Faraó: "José deitou seu pai em uma câmara mortuária de marfim recoberta de ouro, incrustada com pérolas e pedras preciosas e púrpura. Vinhos preciosos, especiarias aromáticas e perfumes caríssimos foram trazidos. Os líderes dos filhos de Ismael, de Edom e de Ketura se fizeram presentes" (Cf. TgN Gn 50,1). No oráculo de Judá, Jacó é comparado a um alto cedro e proclamado que de sua descendência viriam "sacerdotes com suas trombetas e levitas com suas harpas".

Digna de nota é a parênese articulada pelo *meturgeman* a respeito do modelo para as chamadas "obras de misericórdia", que demonstram consideração para com as condições humanas aflitivas. Tudo isso é inserido no oráculo de Jacó, como a bênção para o noivo e a noiva, a visita aos doentes, o consolo aos que passam pelo luto. O texto é também o início de um *seder*[84] (Cf. TgN Gn 35, 9-10):

> Ó Deus da eternidade - seja seu nome bendito para sempre e para sempre e sempre - sua graciosidade, retidão, justiça, força e glória não passarão para sempre e sempre. E novamente abençoas o noivo e a noiva como o fez com Adão e sua companheira. E novamente ensinou-nos a visitar aqueles que estão doentes, como fez com o nosso Pai Abraão, o justo, quando se revelou a ele no Vale da Visão enquanto ele estava ainda sofrendo as dores de sua circuncisão. E ensinou-nos a consolar os que estão de luto como o fez com o nosso Pai Jacó, o justo. O caminho do mundo tomou Débora, a ama de Rebeca, sua mãe. E Raquel morreu junto dele em sua jornada e ele sentou-se e chorou alto e ele lamentou e gritou e se angustiou e ele estava muito triste. Mas

---

84 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 166, nota 12, capítulo 35.

> o Senhor em suas boas misericórdias revelou-se a ele e o abençoou com a bênção dos que lamentam seus mortos e o abençoou e o consolou. Por isso a Escritura explica e diz: E o Senhor se revelou a Jacó uma segunda vez quando ele veio de Padã-Aram e o abençoou.

2.1.5 Outras personagens masculinas

Éber é citado como aquele que mantinha uma Casa de estudo (Cf. TgN Gn 25,27). O targumista anuncia a retidão de Jacó ao estudar em uma dessas instituições.

Uma interpretação interessante do *meturgeman* é de que, diametralmente oposta à declaração do TM (é o que se chama de *converse translation* - tradução oposta ao sentido do TP) é a respeito de **Enos** e sua geração que instalaram a prática idolátrica (Cf. TgN Gn 4,26: "os filhos dos homens começaram a fazer ídolos e nomeá-los pelo nome da Memra de Javé"). Conforme Martin McNamara, a interpretação de que Enos profanou o nome de Javé pela idolatria, dando o divino nome a ídolos, encontra extensivo suporte nos midraxes[85]

De **Matusalém** há a explicação de que o dilúvio começou exatamente sete dias depois do luto por sua morte (Cf. TgN 7,10).

O material referente a **Noé** recebe poucos ajustes por parte do *meturgeman*, que opta pela tradução praticamente literal dos eventos relativos ao dilúvio e à maldição de Canaã. As personagens desses relatos, inclusive Noé, não ganham muitos desenvolvimentos, além daqueles já inscritos no TM. Apenas explicita que Noé era **perfeito em boas obras** e que serviu "na presença de Javé segundo a verdade" (Cf. TgN Gn 7,9). O adjetivo **justo** é aplicado como contraponto e para atenuar a ação inadequada da embriaguês (Cf. TgN Gn, 9,20: "Noé, homem justo, começou a cultivar a terra e plantou uma vinha".

Melquisedeque, o Rei de Jerusalém (Cf. TgN 14,18) é identificado com Sem, o Grande, que coordenava uma Casa de Estudos. Sem, o Grande, é identificado como o filho mais velho de Noé (Cf. TgN Gn 9,17). A associação com a Escola de Sem se dá pela tradução de "tenda" como "casa de estudos"[86]. A Escola de Sem é citada como lugar no qual Rebeca, afligida pela luta das crianças em seu ventre, vai buscar misericórdia e consolo diante de Javé (Cf. TgN Gn 25,22). É traduzida também como o Santuário de Sem (Cf. TgN Gn 24,62) que

---

85 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 69, nota 19, capítulo 4

86 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 133, nota 10, capítulo 9.

ficava junto ao poço em que se revelou "Aquele que sustenta todas as gerações".

Ismael estará escutando com Sarai à porta quando os anjos e Abrão conversam. Com Esaú, é chamado "príncipe do mundo".

Esaú é um modelo de impiedade. No episódio da venda da primogenitura a Jacó, o *meturgeman* acrescenta que ao desprezar seu direito de primogenitura, Esaú, consequentemente, negou as doutrinas farisaicas da ressurreição da morte e da vida do mundo que há de vir (Cf. TgN Gn 25,34). Na MTgN Gn 25,27, Esaú é descrito como aquele que "roubava os viajantes, pois seu pai, de fato, havia abençoado-o dizendo: você viverá de sua espada", o mesmo texto, que também é seguido pelo TgPsJn que o contrapõe a Jacó que "era um homem perfeito em boas obras, sentando e servindo na Escola de Sem e de Eber procurando instrução diante do Senhor"[87].

O reino de Esaú, Edom, que será grande, servirá ao do seu irmão, que será um reino menor (Cf. TgN Gn 25,23). O reino de Esaú, Edom, é símbolo de Roma[88], é chamado "o perverso, que tombará e não poderá se reerguer" (Cf. TgN Gn 15,12). Em sua ira contra Jacó, expressa sua impiedade e se autodenomina "assassino e herdeiro"(Cf. TgN Gn 27,41). É chamado, juntamente com Ismael, de "príncipe do mundo" (Cf. TgN Gn 49,26).

De **Isaque**, além da sua designação como homem piedoso no oráculo da bênção de sua mãe Sara (Cf. TgN Gn 24,60), o que o *meturgeman* mais destaca é o seu comportamento na *Aqeda* e sua visão celeste, que é de uma forte expressão de piedade e carga dramática:

> E Abraão esticou sua mão e pegou a faca para sacrificar seu filho Isaque. Isaque disse a seu pai, Abraão: 'Pai, amarre-me bem para que eu não empurre você e sua oferta seja considerada inválida e nós sejamos lançados na fossa da destruição do mundo que virá'. Os olhos de Abraão estavam fixos nos olhos de Isaque e os olhos de Isaque estavam fixos nos anjos do Alto. Abraão não os viu. Naquela hora, uma grande voz veio dos Céus e disse: 'Venham, vejam duas pessoas singulares em meu mundo; um sacrifica e o outro é sacrificado. Aquele que sacrifica não hesita e o que é sacrificado oferece seu pescoço'.

José é uma personagem bastante explorada para as intenções parenéticas do *meturgeman*. No entanto, a forma como o targumista desenvolve atitudes, modelos e eventos é muito semelhante à que foi analisada em Abraão e Jacó. Registra-se que José é reconhecido

---

87 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 129, Apparatus "p", capítulo 25.

88 "ÉDOM" in LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 48. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 140 entende que a interpretação se baseia nas visões de Daniel, em que o reino não citado e que cairá e não se levantará é Roma.

como **homem piedoso** (*hsyd*) (Cf. TgN Gn 49,22) e **chefe de homens piedosos** (Cf. TgN Gn 49,26). É "bem amado e glorioso" (Cf. TgN Gn 44,19).

A inserção de TgN Gn 40,23 parece ser especialmente destinada à proclamação e à exortação pública. José havia colocado sua confiança em uma pessoa, o chefe da adega, e esse, recolocado em sua posição de honra, esqueceu-se de José. O *meturgeman* desenvolve a ideia dizendo que José se esqueceu da diferença que há entre o favor que vem do Alto e o favor das pessoas, da "carne". A referência ao texto do profeta Jeremias é clara (Cf. Jr 17,5). A exortação é forte: ele não se lembrou das Escrituras, do que está escrito no livro da Lei do Senhor, "que é como o Livro das Guerras".

Na bênção de Jacó, José é apresentado como aquele que ultrapassou a sabedoria do Egito e não se permitiu olhar para as princesas que o admiravam (Cf. TgN Gn 49,22); cumpriu a Lei em segredo e saciou a honra de seus antepassados e irmãos (Cf. TgN Gn 49,26).

No oráculo de **Judá**, o targumista desenvolve uma prédica rica e forte acerca das escolhas do ser humano e faz um convite à assembleia para que ouça a voz do "Leão" e busque o mesmo caminho. O oráculo de Judá no julgamento de Tamar (TgN Gn 38,25) é uma confissão de fé lindíssima:

> Suplico a vocês irmãos e homens da casa de meu pai, ouçam-me: é melhor para mim queimar nesse mundo com o fogo que se extingue do que ser queimado no mundo que virá com o fogo inextinguível. É melhor para mim ser envergonhado nesse mundo que é um mundo que passa, do que ser envergonhado diante dos meus justos pais no mundo que virá. E escutem-me, meus irmãos e casa do meu pai. Com a medida com que um homem mede ele será medido, tanto se for uma boa medida como se for uma medida ruim. Abençoado é o homem que confessa suas obras. De fato, eu tomei as vestes ornadas de meu irmão José e mergulhei no sangue de bode e disse a Jacó: 'Veja, Veja, eu peço se é ou não a veste ornada de seu filho'. E é para mim que agora é dito: 'A quem pertencem esse sinete, esse cinto e esse bastão, é dele que eu tenho um filho'. Tamar, minha nora, é inocente; é de mim que veio a ter a criança. Longe dela - de Tamar, minha nora - conceber filhos na prostituição. Mas uma grande voz [Bath Qol] veio dos céus e disse: 'Ambos são justos; é de diante do Senhor que essas coisas acontecessem'.

Judá, pela Lei, deveria ser queimado no lugar de Tamar. Mas o testemunho de "diante de Javé' inocenta a ambos e assume a autoria dos acontecimentos e a total providência e interferência de Deus. A beleza do relato está em aproveitar a narrativa e enfatizar a atitude de confissão de pecados e de arrependimento de Judá, que não é leitura tranquila no TP[89].

---

[89] Veja-se o estudo de Robert Alter sobre Gn 37 e 38 em ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Cia das Letras, 2007, no capítulo um p. 15-43.

Veja-se também TgN Gn 49,9, em que Judá, pela boca de Jacó, é inocentado do julgamento de Tamar e aquele livrou de José de seus assassinos. No verso anterior, Judá é aquele "por quem todos os irmãos oram e por causa de quem todos os judeus são chamados judeus" e no verso seguinte, é descrito como aquele que "descansa no meio da batalha, como o leão e a leoa, e não há rei ou não que possam levantar contra ele". O Rei Messias sairá da casa de Judá (TgN Gn 49,11).; recebe o reino que seria direito de Rúben, se ele não tivesse pecado (Cf. TgN Gn, 49,3). Da casa de Judá, sairão reis e escribas doutores da lei (TgN Gn 49,10). Na inserção de TgN, José toma a palavra diante da câmara fúnebre de Jacó e nesse oráculo traz exortação sobre a tradição dos patriarcas (TgN Gn 50,1): "Vamos, plantemos para nosso pai um alto cedro, e seu topo alcançará os céus e suas raízes as fundações do mundo. Dele brotaram as doze tribos dos filhos de Israel. Dele saíram sacerdotes com suas trombetas e levitas com suas harpas".

Sobre **Rúben**, na bênção de Jacó, explica-se porque o primogênito do patriarca Jacó perdeu o direito à primogenitura, ao reino e ao sacerdócio e como essa foi repartida entre José, Judá e Levi, respectivamente (TgN Gn 49,4ss).

2.1.6 Personagens femininas

As personagens femininas são pouco desenvolvidas, com raras exceções. Tal omissão, ou pelo menos a timidez do *meturgeman* em explorar a vida das matriarcas, parece revelar a expectativa da assembleia ao buscar os símbolos que dão sentido à fé que passam pelo patrimônio e descendência. Como se viu em Abraão, as relações são pautadas na ideologia da ética do proprietário e do comerciante, com seu código de valores próprio. Nos oráculos e diálogos evidencia-se a tácita espera pela abordagem indireta, típica da barganha, em que o objetivo não é somente vender ou comprar, mas é estabelecer o relacionamento, ganhando paulatinamente a confiança. Tal se vê nas orações intercessórias. O targumista se move sob a ideologia do patriarcado e da exclusão de gênero.

Eva não recebe adições significativas apesar de, nas notas marginais, constar que, na forma como nomeou Eva, Adão reconheceu a serpente que havia nela (Cf. TgN 3,20). Essa interpretação se justifica pelo fato de TgN trazer a palavra חִוְּיָה e a anotação marginal trazer חִוְיָיא, a serpente. A mesma perspectiva pode ser vista no comentário atribuído a Rabi Aha

em *Gn Rabba* 20,11 e 22,1 que considerava Eva a serpente que seduziu Adão[90].

Débora, ama de Rebeca, é citada rapidamente. Sara recebe um pouco mais de atenção, pois há várias inserções para demonstrar como a promessa de bênção é cumprida na vida de **Sara** (TgN Gn 21,1). Há um discurso em que Sara reclama a Abraão sua retidão e fidelidade para com ele, inclusive adiantando fatos que ainda não ocorreram (TgN Gn 16,5):

> Meu julgamento e minha humilhação, meu insulto e início da minha aflição estão entregues em sua mão. Eu deixei meu país, a casa de meu nascimento, a casa do meu pai e vim com você com fé. Eu fui com você diante dos reis da terra, diante de Faraó Rei do Egito e diante de Abimeleque rei de Gerar e disse: Ele é meu irmão, para eles não matarem você. E quando eu vi que não podia gerar filhos eu trouxe Hagar, a egípcia, minha serva, e dei-a a você como esposa e disse: 'Ela gerará crianças e eu vou criá (los). Talvez assim eu também tenha filhos através dela'. Mas quando ela viu que havia concebido, minha honra foi de pequeno valor aos olhos dela. E agora deixe o Senhor ser revelado e que ele julgue entre mim e você, e deixe que ele espalhe sua paz entre mim e você, e que a terra se encha do nosso fruto e que não precisemos do filho de Hagar, a egípcia, que pertence à descendência dos filhos do povo os quais lhe foram dados na fornalha de fogo dos caldeus.

Raquel responde a Leia, que contava vantagem pelos seis filhos e uma filha que pode dar a Jacó, com o midraxe das quatro chaves (Cf. TgN Gn 30,22). O *meturgeman* aponta que foi o próprio Javé que lembrou o midraxe a Raquel para que ela tivesse uma *Memra* para dar aos seus filhos (TgN Gn 30,23). O oráculo fala das quatro chaves (a chave da chuva, a chave do sustento ou da provisão, do túmulo e da fertilidade). A profunda sabedoria desse midraxe, que é uma interpretação intertextual extraída de Dt 28,12, Sl 145,16, Ez 37,12 e Gn 30,22, exorta a assembleia a reconhecer que as grandes questões da vida estão na mão de Javé. É bastante significativo que tal comentário esteja na boca de Raquel, que, naquele momento, precisava dessa consolação para esperar que a chave da fertilidade abrisse seu útero, o que acontecerá imediatamente no verso seguinte, com a concepção de José.

Entre as matriarcas vê-se **Leia** citando que será invocada nas sinagogas pelas "filhas de Israel" que a honrarão com grandes louvores (TgN Gn 30,13) e **Rebeca** buscando consolo na Casa de Estudos de Sem, o Grande, (TgN Gn 25,22).

O *meturgeman* acrescenta a tradição de que **Hagar**, a egípcia, seria descendente de povos de Ur dos Caldeus ou um presente dos descendentes daquele povo[91] (Cf. TgN Gn 16,5: "que está entre os filhos do povo os quais lhe foram dados na fornalha de fogo dos Caldeus").

---

90 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 62, nota 20, capítulo 3.

91 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 99, nota 4, capítulo 16.

2.1.7 Personagens anacrônicas: Aarão, Miriam, Moisés, Gideão e Sansão

Aarão é citado nas MTgN Gn 12,3 como um exemplo da forma como Javé irá abençoar Abraão, "abençoarei os que abençoam, como abençoei o patriarca Aarão, e amaldiçoarei os que o amaldiçoam, como amaldiçoei Balaão, o perverso".

Aarão, Miriam e Moisés são inseridos em um oráculo de José no TgN Gn 40,11 e denominados "chefes fiéis" quando José interpreta o sonho do encarregado da adega:

> Os três ramos são os três pais do mundo, nomeadamente, Abraão, Isaque e Jacó, os filhos dos quais estão escravizados na escravidão da terra do Egito e estão em vias de serem libertados pelas mãos dos três líderes fiéis: Moisés, Aarão e Miriam, que estão para ser comparados aos cachos de uvas. E em relação ao que você disse: "Eu peguei as uvas e as espremi na taça do Faraó e coloquei a taça nas mãos do Faraó, essa é a taça da retribuição que o Faraó irá beber no final.

Em outro momento, na bênção de Isaque a Jacó (que imaginava estar abençoando Esaú), Balão, o filho de Peor, é indicado como o modelo da maldição contraposto ao de Moisés, o modelo da bênção, chamado de profeta e Escriba de Israel (Cf. TgN Gn 27).

Gideão e Sansão são citados em um oráculo de Jacó, na bênção final a seus filhos, em TgN Gn 49,16-18, na bênção de Dã, em que ressalta o caráter de símbolo de messianidade que a tribo representa.

> 'Os da casa de Dã trarão à luz redenção e um juiz. Juntas, todas as tribos dos filhos de Israel lhe obedecerão. Esse será o redentor que subirá da casa de Dan. Ele será forte, exaltado sobre todas as nações. Ele será comparado à serpente que desliza pelo chão e como serpente venenosa que fica à espreita nas encruzilhadas, que fere os cavalos nos calcanhares os quais cheios de medo derrubam seu cavaleiro. Ele é Sansão filho de Manoá, o terror de seus inimigos e o pavor que vem sobre aqueles que o odeiam. Ele virá e fará guerra contra aqueles que o odeiam e matará os reis junto com os governantes'. Nosso Pai Jacó disse: 'Não é a redenção de Gideão filho de Joás que minha alma espera, pois ele é o redentor apenas de um momento, e não é para a redenção de Sansão filho de Manoá que minha espera, e que havias dito que traria a seu povo, a casa de Israel. A sua, sua redenção, é que eu espero, Ó Senhor'.

As personagens, no esforço parenético, do *meturgeman* se prestam a representar a boca do pregador ensinando, exortando, consolando e edificando a comunidade. A interpretação do targumista não se detém em detalhes divertidos ou apenas curiosos. Suas adições acompanham seu desejo de instruir, orientar e converter a assembleia. A tradução do TgN insere midraxes já referendados e consolidados pela tradição em momentos chaves, seja para começar os *sedarim*, seja para reforçar um momento dramático. O efeito de sua articulação é a resposta da assembleia que toma partido, identifica-se e se projeta nas escolhas

e consequências das ações das personagens.

Sugere-se que o *meturgeman* opta por uma interpretação modelar, na forma do *typos*, visto no Capítulo 1, ou seja, a da transformação das personagens em modelos de comportamento exemplar, como ocorrerá com muita energia na exegese cristã. Como a leitura targúmica é feita por leigos (no sentido de não serem profissionais eclesiásticos) e visa aos leigos (em uma vertente popular), há reforço nos relatos etiológicos, nas histórias edificantes e criativas, com a presença do espírito retórico. É o que se pode chamar de modelar, através de inferência e analogia. Espera-se que a personagem, no seu cenário e no fluxo da narrativa construa um *ethos* de piedade que se ofereça como convite à assembleia ao seguimento do modelo oferecido e se possa vivenciar um *kairos* transformador.

Além dos modelos de comportamento, é necessário um cenário que muitas vezes funciona como personagem, pois o espaço na tradução do *meturgeman* de TgN é religioso e teológico. Nenhum povo ou espaço é neutro. Afinal, a história e a terra estão e são diante da *Memra de Javé*.

2.2 Cenários: toponímia e etnia

Os topônimos têm dimensão teológica nos textos religiosos[92]. Neste estudo, a toponímia se torna importante por seu papel na interpretação e tradução targúmica, não como identificação de lugares e reconstrução crítica da história bíblica ou targúmica, mas como interpretação exegética e opção tradutória dentro da agenda teológica e litúrgica do *meturgeman*.

A toponímia nos *targumim* é significativa e pode revelar diferentes perspectivas como a datação dos *targumim*, ao permitir comparar as mudanças nos topônimos e verificar a qual fase essas mudanças pertencem (fase romana ou islâmica, por exemplo)[93]. Elas servem ao *meturgeman* de espaço privilegiado para expressar sua mensagem através da acomodação à mentalidade da época[94] e, na perspectiva do *ethos* da assembleia, promover condições de

---

92 Conforme Merino, "a toponímia bíblica tem sido repetidamente estudada, por exemplo, por M. Du Buit, J. Simons, Y. Aharoni, F. M. Abel" (DÍEZ MERINO, Luiz. *Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos*. Madrid, 2004. p. 81). Merino relaciona 48 topônimos nos *Targumim* de Jonas, Miqueas, Naum, Habacuque, Ageu e Sofonias.

93 DÍEZ MERINO, Luiz. *Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos*, p. 79.

94 DÍEZ MERINO, Luiz. *Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos*, p. 80.

identificação com os modelos de comportamento que está construindo. A opção tradutória é a da domesticação e da atualização de nomes de lugares e etnias. Algumas vezes, o *meturgeman* cria ou cita topônimos que não constam do TM mas são resultado de uma história interpretativa.

A toponímia oferece um eixo programático de interpretação, integrando-se na ideologia geral e teológica do *meturgeman* e espelha o desenvolvimento teológico tanto do tradutor como da assembleia[95]. Reforça o uso parenético e homilético, com a intenção de trazer o texto até o leitor/ouvinte para que esse último se situe e se sinta familiarizado com os nomes de lugares e de povos.

Há nomes comuns que são empregados em uma perspectiva teológica, como santuário, Casa de Javé, *Shekiná*, *Memra*. Da mesma forma, os topônimos são atualizados para a melhor compreensão da assembleia. Nem todos os topônimos são traduzidos. Mesmo esses são significativos e organizados conforme a agenda teológica do *meturgeman*.

Algumas vezes, o *meturgeman* traduz os nomes próprios de lugares e povos, outras desdobra seu significado. As escolhas tradutórias e a interpretação do TgN Gn estão em acordo com as proposições de Diez Merino[96]: a) seguem o TM e estabelecem somente um jogo de palavras ou uma forma de referência direta (como no caso da identificação povos/nações/lugares); b) são estabelecidas novas identificações e associações, inclusive com a inclusão de nomes que não constam do TM; c) fazem-se desdobramentos com múltiplas derivações (ou pelas possibilidades semânticas dos nomes ou pelas várias tradições associadas); d) o topônimo se integra sistematicamente na interpretação e tradução targúmica, não como uma distorção do TP, mas como instrumento de coesão, atualização e coerência teológica.

Pode-se compreender as escolhas do *meturgeman* como enriquecimento exegético que suporta e é compatível com a agenda teológica do tradutor, "integrando-a à ideologia do próprio *meturgeman* que, assim, expressa suas convicções teológicas"[97], que não apenas acrescenta ou reforça, mas se faz original. Adere-se também à conclusão de Diez Merino de que a "exegese targúmica dos topônimos constitui nova regra hermenêutica que não figura entre aquelas listas antigas de normas hermenêuticas judaicas (como as sete regras de Rabi

---

95 DÍEZ MERINO, Luiz. *Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos*, p. 80.

96 DÍEZ MERINO, Luiz. *Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos*, p. 99.

97 DÍEZ MERINO, Luiz. *Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos*, p. 100.

Hillel, as treze regras de Rabi Ysmael ou as 32 regras de Rabi Eliezer Ben Yosef há-Gelili)"[98].

No TgN Gn foram identificados vários topônimos. Sugere-se que a chave de leitura para o targumista em TgN seja o oráculo de Jacó no episódio da escada de Betel, em que ele diz que ali "não é um lugar comum, mas um lugar designado diante de Javé" (Cf. TgN Gn 28,17). Essa é a preocupação do *meturgeman*, atualizar e apontar para a assembleia quais lugares são ou não comuns e quais são "designados diante de Javé". Claro que há também uma agenda política envolvida (como no caso da Tábua das Nações de Gn 10, na identificação das províncias de Jafé), mas a agenda teológica é preponderante.

A maior parte dos topônimos está traduzida e atualizada para a compreensão da assembleia. A preocupação é de atualizar os dados para reforçar a "história da salvação"[99], oferecendo um quadro de referência compreensível para a assembleia. A transferência do hebraico para os equivalentes targúmicos de nomes de várias partes da Mesopotâmia e Síria parece sugerir que o *meturgeman* e sua assembleia estejam contextualizados com essa região, ou porque dali procedem ou porque estão bem familiarizados com esses lugares mais do que outros[100]. A atualização dos nomes, assim como a da mensagem religiosa e as descrições, é importante para a assembleia. Interessante notar que as listas de povos e de lugares acompanham as tradições rabínicas, mas não são exatamente idênticas[101].

Índia (Cf. TgN Gn 2,11), no TM, é transliterada **Havilá**. O *meturgeman* atualiza o termo hebraico para Índia e a identifica com a região próxima ao Éden, a terra que o rio Pison banha e de onde vem o ouro. O rio Pison é identificado com o rio Ganges[102]. Também faz a substituição em TgN Gn 25,18: "Ismael habitou na região que vai da Índia à Halusa".

Eufrates (Cf. TgN Gn 2,14) recebe o adjetivo de "o grande rio".

Montanhas de **Kardun** (קוורדום) seriam o local onde a arca descansou (Cf. TgN Gn 8,4).

O **Mar Mediterrâneo** é o Grande Mar Cf. TgN Gn 9,2.

---

98 DÍEZ MERINO, Luiz. *Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos*, p. 100.

99 História da Salvação - diferente da percepção cristã, mas reconhecendo que toda a ação de Javé tem uma destinação que envolve Israel.

100 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 81, nota 1, capítulo 10; LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 122.

101 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 122, nota 10:2.

102 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 57, notas 18 e 19, capítulo 2.

A **Fornalha de fogo dos Caldeus** substitui a cidade de Ur dos Caldeus (Cf. TgN Gn 11,28). A referência a Ur dos Caldeus como a "fornalha de fogo" da Caldeia parece ser influenciada pela narrativa dos quatro justos na "fornalha de fogo" Dn 1,6; 3,14-27. Com essa associação, o *meturgeman* assume que Sidraque, Mesaque e Abidenego são descendentes de Tamar e Judá[103]. Da mesma forma, o Vale de Doura em TgN Gn 38,25, faz referência à Fornalha de Fogo dos Caldeus.

A **Planície da Visão** ou **Vale da Visão**, no TM, é referenciada como o Carvalho de Moré (Cf. TgN Gn 12,6; 13,18; 14,13;18,1). McNamara considera que o targumista traduziu Moré como Visão, que atendia a seus objetivos litúrgicos de forma mais adequada que o nome de um lugar, com a indicação do lugar de um evento importante: uma visão[104]. Também é identificado como o Vale da Visão de Moré (Cf. TgN Gn 14,13) (TgN Gn 13,17; 18,1; 35,9).

Vale dos Jardins, dos Pomares ou das Plantações, localizado no Mar de Sal (Mar Morto) (Cf. TgN Gn 14,3), é o lugar em que os cinco reis da região de Sodoma se reuniram para lutar contra os quatro reis liderados por Quedorlaomer. Sodoma, Gomorra, Admá e Zeboim são os modelos de cidades ímpias. Situadas no Vale do Jordão, próximo ao Mar de Sal, era uma região belíssima que se tornou inabitada. (TgN Gn 14,4, 7; 19,29).

Asterote- Carnaim é a região em que havia gigantes e habitavam os emitas (Cf. TgN Gn 14,5).

Montanha de Gabla (que é o mesmo que o Monte Seir, também identificada como Gebal, Gobolitis[105]) vai até os limites de Parã (próximo do deserto, que também é traduzida pelas TgNfmg como Hazoza, visão, e que é, então, a Planície da Visão ou o Carvalho de Moré[106]), pode ser identificada como a região dos horitas (Cf. TgN Gn 14,6). Em TgGn 32,4, a terra de Gabla é identificada como território dos Edomitas. Os hauranitas são também chamados filhos de Seir

Requém (no TM, Q*adesh*) é o Oásis do Julgamento (Cf. TgN Gn 14,7; 20,1), no TM, "En-Mispath", que fica no início do território dos amalecitas. Também identificada como

---

103 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 177, nota 14, capítulo 38.

104 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 87, nota 6, capítulo 12; LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 126, 12:6.

105 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 91, nota 9, capítulo 14.

106 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 91, nota 10, capítulo 14.

a cidade de Petra[107].

Zoar, a cidade que engoliu seus habitantes (Cf. TgN Gn 14,2), utiliza o nome Bela (*bl'*) no sentido de "engolir"[108].

Babilônia, Média, Grécia e Edom (Roma) são os quatro reinos que são o flagelo de Israel e que Abraão em uma visão recebeu a palavra de consolo de que eles cairão (Cf. TgN Gn 15,12). Edom é identificada com o Império Romano[109].

A **Terra prometida a Abraão** vai do Nilo do Egito, o grande rio, até os salmitas (ou quenitas[110]), os quenizitas e os filhos do Oriente, os hititas, os perizitas e os gigantes, os amoritas, os cananitas, os girgasitas e os jebusitas. Sob o título da Terra da Promessa há uma nova descrição dos territórios de Sem no capítulo 10 (na Tábua das Nações) (Cf. TgN Gn 15,18-21).

Halusa, um oásis, o mesmo que Sur (HT Gn 16,7; 20,1; 25,18; Ex 15,22) (Cf. TgN Gn 16,7; 20,1; apesar do nome também pode ser associado a Alousa, vila nabateia mencionada por Josefo[111].

Monte Moriá ou país do Monte Moriá é o lugar em que o templo foi construído e a cena da *Aqeda* (Cf. TgN Gn 22,2)[112].

Cidade dos Quatro Patriarcas (Cf. TgN Gn 23,2) é lugar em que Sara morreu, o mesmo que Hebrom ou Quiriate-Arba, na terra de Canaã. Segundo a tradição judaica, quatro patriarcas (Adão, Abraão, Isaque e Jacó) foram ali enterrados[113].

Caverna de Quefelá é a caverna de Mcpela (nome próprio em Gn 23,9; 17; 19; 25,9; 49,30; 50,13) é traduzido como dupla, a Caverna dupla[114]. Em TgN Gn 23,17, não é somente a caverna que recebe o nome de dupla ou כפיל, mas todo o campo de Efrom, localizando-o em frente a Moré.

---

107 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 159, nota 10.

108 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 90, nota 2, capítulo 14.

109 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 171, nota 14.

110 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 172, nota 19, designa uma etnia árabe que o Talmude de Jerusalém identificado com os nabateus.

111 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 177, nota 7.

112 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 216, nota 6.

113 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 120, nota 1, capítulo 23.

114 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 121, nota 8, capítulo 23.

Santuário de Sem, **Casa de Estudos de Sem** - TgN Gn 24,61; 24,26- em que havia um poço ligado a um evento revelatório, em que se revelou "Aquele que sustenta cada geração" (Cf. também TgN Gn 16,14 e 25,11), no TM - בְּאֵר לַחַי רֹאִי que ficava ao sul do lugar em que Isaque estava assentado. Segundo a tradição judaica, Sem (ou Melquisedeque) teria sido contemporâneo a Abraão e Isaque (Cf. TgN Gn 14,18).

Carvalho da Lamentação é local em que Rebeca morreu e foi enterrada (Cf. TgN Gn 35,8).

Tanis é a mesma Piton de Ex 1,11 e Zoan de Nm 13,22 Cf. TgN Gn 41,45 e 50.

Os **poços** são referência no TM e para o *meturgeman* e são, geralmente, "lugares designados diante de Javé", como os poços do deserto, o poço indicado por Javé a Hagar (TgN Gn 21,19); os poços de Harran (TgN Gn 28,10; 31,22).

A **Terra de Node** que é um lugar em Gn 4,16 (a terra da peregrinação de Caim) é traduzida e parafraseada como um adjetivo da situação de Caim pela tradução como "exilado e vagabundo" (Cf. TgN Gn 4,16 em paralelo com 4,14)[115].

No TgN Gn além da identificação dos lugares ordinários, aqueles "designados diante de Javé" e os modelos de impiedade, o *meturgeman* trabalha a distribuição dos povos para orientar sua Assembleia.

Apesar de se compreender o movimento de sacralização da terra em torno dos eventos revelatórios, dos lugares da revelação e da atualização geográfica, é difícil precisar tudo o que envolve os conceitos geográficos do *meturgeman*, especialmente em Gn 10. Parece que se defronta com uma colcha de retalhos de tradições que remontam a períodos muito antigos entremeadas com tradições mais recentes[116]. A localização dos filhos de Jafé e suas províncias, relacionados à região da Eurásia (região dos gregos), tem uma agenda política em sua orientação, com atualização dos nomes e lugares, inclusive com muitos empréstimos linguísticos. Já os blocos da localização dos filhos de Sem mantêm tradução literal ou transliteração do hebraico, com o uso da "língua do santuário"[117]. O bloco dos filhos de Cam não é tão rígido como o dos semitas, mas ainda se mantém bastante orientado pelo TM com aramaicizações do hebraico.

---

115 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 107, nota 11.

116 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 134, nota 1.

117 Pesikta Zotarta, fol. 3, col. 2. "Antes de Abraão ser circuncidado Deus falava com ele na língua caldaica, que os anjos não deviam entender".

São identificados os **filhos de Jafé** e suas províncias: Frígia (às vezes traduzida como África[118]), Germânia (não se conseguiu identificar se é a região da Ásia Menor ou se refere à própria Alemanha na Europa[119]), Média, Macedônia, Bitínia, Mísia (não se pode determinar se é a província da Ásia Menor ou se é na Europa, ao norte da Trácia[120]) e Trácia (TgN Gn 10,2). Filhos de Gomer: Ásia (a província romana da Ásia Menor[121]), Barkewi (ou Parkawi, designa a Pártia, sudoeste do Mar Cáspio[122]) e Barbária (uma província europeia[123]) (TgN Gn 10,3). Filhos de Javan: Élade e Tarsis (capital da Cilícia[124]), Itália e Dardânia (região ao norte de Mísia, na Ásia Menor[125]).

A genealogia de Jafé é suplementada por correlações com atualização dos topônimos[126]. Levy sugere que essa ampla atualização de Jafé em comparação com a onomástica e toponímia de Cam e Sem se deva a uma perspectiva política em relação ao controle grego dessas regiões[127].

São identificados os **filhos de Cam e** suas províncias. Os filhos de Cão são identificados nas terras de Cushe, Misrayim (Egito), Pute e Canaan. Na tradução de TgN Gn 10,6 os nomes não estão todos atualizados no texto, alguns são mantidos numa forma aramaicizada do hebraico ou simplesmente substituídos por equivalentes targúmicos[128], mas nas notas marginais TgN (MgTgN) traz uma atualização quando registra que o nome de suas províncias "são Arábia, Egito, Heracleotes[129] (' אלייהרק) e Canaã"[130].

---

118 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 81, apparatus, b, capítulo 10; ALEXANDER, P. S., 1974 *apud* LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 135, nota 4, é um dos que recusa a tradução de 'pryqy por Frígia e não por África.

119 ALEXANDER, P. S., 1974 *apud* LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 135, nota 4 considera que é a Germania Barbara dos Romanos, à leste do Reno, porém há controvérsias.

120 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 135, nota 6.

121 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 135, nota 7.

122 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 135, nota 8

123 ALEXANDER, P. S., 1974 *apud* LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 135, nota 9.

124 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 135, nota 11.

125 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 135, nota 13.

126 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 121.

127 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 122.

128 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 121.

129 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 136, nota 14, com base em Alexander (1974).

130 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 82, apparatus p, capítulo 10; LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 136, nota 15.

Em MTgN Gn 10,6, as províncias dos filhos de Ramá são identificadas pelas suas etnias, unindo terra e povo: Cirene (cirineus; Assuã ou uma vila do Alto Egito[131]); Etiópia ("indianos", mas em uma conexão entre Índia e Etiópia[132]); Semareus (de identificação incerta); Líbia (região das tribos berberes do interior da Cirenaica, antiga província romana no norte da África[133]); Azânia ou Zangera(zingitas, região da África sub-saariana[134]); Mauritânia (norte da África), Zemargade (região montanhosa do Egito próxima ao Mar Vermelho conhecida por suas esmeraldas[135]) e Mazague (também no norte da África).

Entre os filhos de Cam, o *meturgeman* acrescenta dados sobre o reino de Nimrode e dos assírios que o sucedem. O reino de Nimrode: Babel, Edessa, Nisibis e Ctesiphon (junto ao rio Tigre, capital do Império Sassanídio a partir de 224[136]), todas cidades da terra de Babel e posteriormente do Império Persa (Cf. TgN Gn 10,10), que também é a região de Sinear (identificada pela cidade do Ponto ou Elassar, Cf. TgNfmg Gn 11,2 e 14,9; ou Babilônia, Cf. TgN Gn 14,9)[137]. Os assírios saíram da terra de Babel e se expandiram para Nínive, pelas estradas que ligam as cidades, Adiabene, Talsar (que fica entre Nínive e Adiabene[138]) (Cf. TgN Gn 10,11-12).

Os filhos do Egito, Misrayim, são identificados pelas províncias e suas etnias em uma espécie de ação metonímica, transferindo a ideia da terra para o povo[139]. Essa perspectiva sugere que há forte teologia da terra, em termos de identidade, destino, função e ação no mundo, acompanhando a criação de Adão da terra, semelhante a terra em que habitam. A bênção da terra é a piedade do povo; a impiedade de um povo é a maldição da terra. As terras e os povos que se originaram de Misrayim: Lidia (entre Maréotis e Marmarica[140], os lídios), Anam (os anamitas) [ou os de Maréotis (mrywt'y) e os da Pentápolis (ou Cirenaica), Cf. variante[141], Lehab (os lehabitas), Naphtuh (os naphtitas), Pathrus (Pathrusitas) e Casluh

---

131 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 136, nota 16.

132 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 136, nota 17 com base em Alexander (1974).

133 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 136-137, nota 19.

134 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 137, nota 20.

135 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 137, nota 22.

136 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 137, nota 26.

137 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 84, apparatus f e nota 6, capítulo 10.

138 Cf. ALEXANDER, P. S., 1974 *apud* LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 138, nota 30, que sugere que Talsar seja uma forma de Tell de Assur, referindo-se às ruínas da antiga capital da Assíria.

139 Cf. LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 123, nota 10:25.

140 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 139-140, nota 32.

141 Cf. McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 83, apparatus aa, dd, ee, ff, capítulo 10.

(Casluhitas) e outras etnias da Filístia[142] (fillisteus) e Capadócia (capadócios), o mesmo que Caftor (Cf. TgN Gn 10,13-14).

Os filhos de Canaan são os povos que vivem na terra de Canaan: Sidonitas, Hititas, Jebuseus, Amoritas que habitam En-Gedi das Palmeiras (Cf. TgN Gn 14,7 e o mesmo nome em 2 Cr 20,2), Girgashitas, Hivitas (ou tripolitanos e cipriotas), Arquitas, Ortositas (ou sinitas de Orthosia ao norte de Trípoli[143]), Arwiditas (ou Lutasitas), Zemaritas e Antioquenos (Cf. TgN Gn 10,15-17, a Antioquia é identificada com Hamate[144]) na região delimitada entre Sidom, em direção a Gerara até Gaza em direção a Sodoma, Gomorra, Admá e Zeboim até Callirrhoe (que é Lessa, ao leste do Mar Morto, famosa por suas fontes[145]) (Cf. TgN Gn 10,18-20).

Sobre Sem, o *meturgeman* não oferece indicações diferentes do TM, apenas que os **filhos de Sem** habitaram Mesa na direção dos sefaritas, nas montanhas do Leste (Cf. TgN Gn 10,29). Os nomes das etnias e dos lugares são mantidos na forma hebraica. Isso é bastante interessante, pois se percebe o cuidado do *meturgeman* de manter para Sem a "língua do santuário" em todas as indicações. Assim, as referências perdem o caráter histórico e se revestem de todo o potencial simbólico e teológico necessário às articulações parenéticas e doutrinárias.

Há **topônimos em grego e latim** em TgN Gn, além de vários empréstimos linguísticos do grego e latim, como nomes de pessoas e lugares (países e cidades) em grego e latim, principalmente em grego[146]. McNamara propõe que a presença de empréstimos gregos nos *targumim* se deve à influência da *LXX*[147].

Os nomes de regiões e cidades em grego e latim são encontrados especialmente em TgN Gn 10: África (10,2); Antiochia (no lugar de Hamate[148]), na Síria (10,18); Ásia (10,3); Barbária (região não identificada que parece ser localizada na Ásia Menor) (10,3); Bitínia (10,2); Ctesiphon (10,10); Dardania (10,4); Ellas (Hélade) e Tarsus (Cilícia)(10,4);

---

142 Cf. TgN Le Déaut Gn 10,13 ("les sortirent des Philistins").

143 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 139, nota 37.

144 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 139, nota 39.

145 LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 140, nota 41.

146 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 21-23.

147 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 23. McNamara registra que P. Churgin ("The Targum and the Septuagint", American Journal of Semitic Languages 50 (1954) 41-65), L. H. Brockington ("Septuagint and Targum", ZAW 66 (1954) 80-86" e J. Pairman Brown ("The Septuagint as a Source of the Greek Loan-Words in the Targuns", Biblica 70 (1989) 194-216) já identificaram e discutem o tema (McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 23, nota 78).

148 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 58.

Emesa (10,18); Germania (10,2); Indikê (India) (2,11); Itália (sul da Itália) (10,4); Cesareia de Felipe, antiga Panéas[149] (14,14); Kappadokia - Capadócia (10,14); Kypros - Chipre (10,17); Makedonia - Macedônia (10,2); Mareôtês (10,13); Mysiakê - Mísia (10,2); Pêlousion - Pelusium ou Ramsés (10,14 e 47,11); Pentaschoinos (cidade egípcia) (10,14); Pentápolis (10,3); Frígia (Ásia Menor) (10,2); Ponto (10,10; 11,2; 14,9); Sarracênia - Ismaelitas ou sarracenos (37,25); Thrakê - Trácia (10,2); Trípoli (10,17).

Os nomes dos lugares são em grande parte parafraseados pelo targumista com o objetivo de permitir à assembleia que associe os eventos à sua vida e identifique-se com eles. Suas opções tradutórias visam criar um *ethos* possível de ser habitado por aquele que ouve. A forte imagem de que o cenário dos grandes eventos salvíficos e da vida dos modelos da fé é o mesmo que da sua assembleia que ouve/lê e compartilha é instrumento poderoso na significação e no alcance dos objetivos da prédica. É uma forma de reviver os símbolos religiosos, atualizando-os sem profaná-los ou torná-los superficiais, permanecendo necessários e marcos para a fé da assembleia.

2.3 Prática da piedade

As personagens, em seus papeis e modelos de comportamento culticorreligiosos e seus espaços plenos de sentido e potencial de fé, constroem um cenário suficientemente adequado para o *ethos* da piedade judaica no TgN.

São oferecidos julgamentos de valor a respeito das palavras, ações e atitudes das personagens individuais e coletivas (povos, nações). O conjunto indica o comportamento esperado na comunidade para se adequar ao padrão de piedade exigido. O texto bíblico possui "uma dêixis discursiva própria, com seus espaços, sua geografia, sua cronologia e seu conteúdo cultural - o discurso religioso se esforça ordinariamente em reatualizar esta dêixis originária, em fazer como se todo sujeito tivesse de se situar em relação a esta cena de antigamente"[150]. Esse esforço anima o *meturgeman* de TgN.

---

149 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 162, nota 14.

150 ORLANDI, Eni P. *Interpretação*: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólicos. 5. ed. Campinas: Pontes Editores, 2007. p. 112.

Este bloco se ocupa dessas instruções, explícitas ou não, em torno da prática da piedade. No entanto, a teologia popular, como a que sustenta o exercício interpretativo do *meturgeman*, é antes de tudo uma teologia oral.

>]A escrita (escritura) só funciona como esquema (*script*) ou como resíduo, isto é, como a coleta do que foi discutido e que se quer guardar. Mesmo se não tem o nome de teologia, porque ela é anônima e coletiva, ela [a teologia da piedade popular] é 'teologia do fato e de fato'[151].

Não é uma teologia sistemática, mas a prática de uma comunidade concreta.

O que se organizou sob o nome de "piedade" pode ser traduzido como teologia pastoral ou teologia prática. São orientações para as atividades humanas, sacralizando-as ao tempo em que tornam a presença divina imanente em pequenos gestos, rotinas, hábitos, ritos e obrigações de ordem moral e cultual.

Os temas identificados no TgN Gn são as interdições e censuras (incesto, nudez, adultério, homicídio); as orientações para a vida piedosa (hospitalidade e cuidado com os que sofrem e doentes; identificação das boas e más obras); relações sociais formais (casamento, funeral, costumes; relação homem e mulher); práticas cúlticas (dízimo, calendário das festas e dos tempos, circuncisão, pureza); prática da espiritualidade (oração, jejum, proselitismo; congregação e estudo da lei).

2.3.1 Interdições e censuras

O *ethos* da piedade a ser construído exige censura de narrativas ou de informações que sejam potencialmente desorganizadoras da estrutura sólida da piedade elaborada por personagens modelares em espaços sagrados. Por isso, não poderiam ser traduzidos para o aramaico e proclamados na congregação alguns trechos do TM, por exemplo, a história de Rúben em Gn 35,22; o segundo relato do bezerro de ouro em Ex 32, a bênção sacerdotal (Nm 6,24-26), a história de Davi e Betseba (2 Sm 11,2-17) e a de Amnon e Tamar (2 Sm 13)[152]. Na

---

[151] ORLANDI, Eni P. *Interpretação*: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólicos, p. 103. A autora analisa o discurso da Teologia da Libertação, porém algumas de suas intuições aplicam-se bem à piedade targúmica.

[152] Cf. McNAMARA, Martin. Il Targum e Il Nuovo Testamento. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e Il loro apporto per uma migliore comprensione del nuovo testamento. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1978, p. 58; BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. Targum y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, p. 422; McNAMARA, Martin. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*, p. 46.

narrativa de Rúben, de Davi e Betseba e de Amnon e Tamar vêem-se atitudes inadequadas por parte dos patriarcas e pilares da história e na piedade de Israel. No caso da bênção sacerdotal, seria inadequado proclamar uma bênção em uma língua que não fosse a sagrada, pois, inclusive, os anjos não entenderiam[153].

O hebraico bíblico é "a língua do santuário" pela qual Adão nomeou todas as criaturas vivas (TgN Gn 2,19), a língua da criação ("e eles usavam a linguagem do santuário pela qual o mundo foi criado no início" - TgN Gn 11,1[154]), Abraão responde a Javé na língua do santuário quando o "Senhor o tentou com a décima tentação" (TgN Gn 22,1); quando Labão e Jacó fazem aliança, Labão chama aquele lugar de: אינר סהד e Labão chama aquele lugar na língua do santuário: גלעד (TgN Gn 31,47); quando Benjamin nasce, o *merturgeman* traduz literalmente que Raquel o chamou "filho do meu sofrimento", mas "seu pai o chamou, na língua do santuário, Benjamin" (TgN Gn 35,18); José se revela a seus irmãos falando na língua do santuário (TgN Gn 45,12).

Pode-se supor, conforme as indicações de Bernard Grossfeld[155] que essa referência é uma forma reduzida que funciona como convenção a partir da compreensão de que o hebraico estava vinculado ao Templo de Jerusalém, sendo tão santo como o Templo. Essa interpretação popular revela a importância simbólica e identitária que envolvia o hebraico, como língua sagrada, para a assembleia do *meturgeman* e sua associação com o Templo e as atividades cúlticas.

Das interdições verificadas no texto de TgN Gn há a interdição ao incesto, ao adultério e prostituição, à idolatria, à não circuncisão e ao homicídio. No entanto, as interdições não vêem na forma de mandamentos, mas de exortação, em oráculos e orações, e na forma de narrativas exemplares.

---

153 Como se viu no Capítulo 2 com referência a McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 176.

154 Grossfeld indica a associação da ideia do hebraico como língua divina, língua da criação aos seguintes testemunhos rabínicos: Gn Rabba XVIII:4; TY Meg. I:9, 71b; TY Meg. I:11,71b; Tanh. (B) HN XXXVIII (GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 124, com a tradução dessas passagens para o inglês na p. 356).

155 בלשן בית־קדשה (nota 30) GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 74. Grossfeld registra também que a partícula בית pode indicar tempo (língua do tempo do Templo Sagrado) ou ainda uma ideia de uma forma, um grupo ou um estado de coisas como "instituição".

O fundamento da interdição ao incesto explícito em Lv 18 está referenciado em TgN Gn 2,24, ao explicar o "homem deve separar sua cama da cama de seu pai e de sua mãe e se associar a sua esposa e esses dois passarão a ser uma só carne". Essa é a forma como a tradição rabínica interpretou o verso bíblico, estendendo a interdição não só ao incesto em relação à família imediata (pai, mãe, irmã) como também à homossexualidade e ao adultério como se pode ver em: "R. Aqiba disse: Seu pai significa o pai de sua esposa; sua mãe é o que significa literalmente. E ele deve se associar, não com um homem; mas com sua esposa, e não com a esposa de seu vizinho"[156].

A falta das pessoas na região de Sodoma e o que as qualificava como "más" e "culpadas" é bem típica da pregação bíblica. O *meturgeman* divide a expressão do TM רָעִים וְחַטָּאִים (literalmente maus e pecadores) e aplica a primeira às relações com as pessoas com a adição de גבר לחבריה (com as outras pessoas) e וחייבין para a relação com Javé, que é mencionado no final do verso[157]. Daí desenvolve as implicações éticas da impiedade em duas dimensões do relacionamento humano, transcendente e imanente, vertical e horizontal, com Javé e com os demais seres humanos, remetendo à condição implícita de que todas as ações humanas têm repercussões espirituais que serão julgadas. As pessoas de Sodoma eram "más" ou faziam o mal e, por isso, se tornaram "culpadas" diante de Javé, por descobrirem sua nudez (incesto e adultério), serem culpadas de sangue (homicídio) e renderem culto idólatra (Cf. TgN Gn 13,13)[158]. Segundo o Judaísmo, a idolatria, o incesto e o adultério (todas consideradas formas de "descobrir a nudez") e o homicídio são as faltas capitais que mesmo em perigo de morte não se pode incorrer[159]. Pela lógica do modelo de impiedade do povo de Sodoma, o *meturgeman* evita um halacá extenso e complexo, e através de um hagadá estabelece a interdição e as consequências da impiedade: violência, morte e destruição do nome e do futuro.

As interdições buscam garantir que se mantenha a condição de possibilidade e continuidade da geração da vida e da ordem patrimonial. O incesto e o adultério desorganizam

---

156 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 76-77 (tradução em inglês do texto rabínico na p.330).

157 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 128.

158 É a interpretação de Gn Rabbá XL:7 "eles eram perversos uns com os outros; "pecadores" em adultério; "contra o Senhor" em idolatria; e o "grandemente" refere-se ao homicídio" (GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 132, tradução em inglês do texto rabínico, p. 359).

159 Cf. LE DÉAUT, Roger. *Targum du pentateuque*, p. 156, nota 5; LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 128, 13:13.

a organização social do patrimônio e da herança, podendo provocar o caos na unidade familiar. Visa à manutenção da vida e da ordem social no que diz respeito à segurança da vida em sociedade (com o interdito ao homicídio) e na organização do sentido da vida, com responsabilidade e ética na relação social, gerando esperança e futuro. A idolatria é o sinal mais agudo da disfunção social, pois a negação ou abandono de Javé significava a adoção de outra prática da piedade e, assim, outra ordem social, sem segurança. A idolatria foi associada diretamente pelos profetas à injustiça social, governos corruptos e opressores, imoralidade sexual, impossibilidade de governança e da unidade da família, ou seja, o completo esfacelamento da unidade social[160]. A idolatria leva à destruição da identidade e do vínculo de responsabilidade entre aqueles que crêem e seguem o caminho da Torá. O culto idólatra é a negação de Javé e, por isso, a negação da esperança e do futuro.

Ismael é condenado por Sara por agir como se estivesse em um culto idolátrico (TgN Gn 21,9 "fazendo coisas impróprias [como se estivesse imitando um culto estrangeiro]). Tal contaminação parece justificar, aos olhos do *meturgeman* e da assembleia a rejeição de Sara em relação a Ismael. A idolatria, segundo o TgN Gn, começou na geração de Enos (TgN Gn 4,26, "quando os filhos dos homens começaram a fabricar ídolos para si mesmos e pelo nome deles pelo nome da *Memra* do Senhor"), é própria da geração de Babel e de Sodoma (TgN Gn 11,2, "que fez com que o coração deles de movesse para longe do Senhor"). Para deixar marcado que o hóspede poderia ser recebido, Labão declara que "limpou a casa do culto estrangeiro" (TgN Gn 24,31) e assim o servo de Abraão pode ser recebido adequadamente.

A censura opera na forma de guardiã da vida, como vigia que alerta para o perigo de se desviar do caminho diante de Javé. TgN Gn 34,31 traz um oráculo que ilustra a força da comunidade que organiza a **interdição e a censura em torno da Sinagoga e da Casa de Estudos**, em torno do que ali se diz:

> E os dois filhos de Jacó, Simeão e Levi, responderam dizendo a seu pai: Não é adequado que se possa dizer nas suas congregações e nas suas escolas: **Incircuncisos e servos de ídolos** tiraram a virgindade da filha de Jacó. Mas é adequado que se diga nas congregações de Israel e nas casas de estudo: 'Foram assassinados os **incircuncisos e os servos de ídolos** que violaram Diná, a filha de Jacó'. Assim, diante de toda a Siquém, o filho de Hamor não poderá sentir orgulho em sua alma e exaltar-se em seu coração e dizer: 'Como uma mulher que não tem um filho do homem para tomar vingança de sua humilhação assim é feito de Diná, nossa irmã, como uma mulher perdida, uma prostituta'.

---

[160] Esse é o tom da pregação dos chamados profetas do século VIII a.C. ou pré-exílicos, especialmente o profeta Amós.

A sinagoga e a casa de estudo (dois espaços distintos na pregação do *meturgeman*) são locais de testemunho da prática da piedade e da conformidade das regras sociais. O que a comunidade diz é importante, pois atesta a integridade e a integração dos patriarcas. A força da prática da piedade como norma social fica explícita. Vê-se aprovada a vingança da honra masculina e o papel social inferior desempenhado pela mulher, como alguém que precisa de um homem para ser vingada, que não tem força própria para "limpar" seu nome. Fica marcada também a exclusão social da prostituta, uma "mulher perdida" e da mulher "sozinha", viúva ou órfã, marginalizada por não ter um "homem" que possa vingar a sua humilhação. Vale registrar que essa interpretação hagádica, em que as quatro palavras de Simeão e Levi no TM se transformam em treze linhas em aramaico e não encontra paralelos na literatura rabínica[161].

O estrangeiro é aquele diante do qual a comunidade precisa se proteger e se diferenciar. É o elemento estranho, a potencial força de destruição de todo o seu sistema de proteção, por trazer a violência em seus atos.

Como se discutiu anteriormente sobre Abraão, somente após a circuncisão é que a promessa do herdeiro se cumpre. A visita dos anjos para realizar o desejo da *Memra* de Javé só ocorre quando Abraão está ainda sofrendo o sangue de sua circuncisão. No oráculo de Simeão e Levi, a incircuncisão é a marca da impiedade e daqueles excluídos da comunidade discursiva e traditiva e a circuncisão uma ação concreta que simboliza a aliança e define a identidade do indivíduo para participar da congregação (da sinagoga e da casa de estudos). Os estrangeiros são os ímpios, "incircuncisos e servos de ídolos" e, em oposição, os da comunidade são os "circuncidados e servos de Javé".

No oráculo de TgN Gn 9,5-6, a *Memra* de Javé ensina que o **homicídio** é vedado porque o sangue, que é a vida, será demandado por Javé. No entanto, **autoriza a vingança** quando o homicídio é cometido. Assim, a desorganização da sociedade precisa de um julgamento e uma consequência. A vingança funciona como a necessária retribuição do mal. O *meturgeman* explica que como o ser humano foi criado à semelhança de Javé, somente um igual a ele, ou seja, outro ser humano, pode exercer a vingança, pois seria injusto se o próprio Javé o matasse, pois é maior do que ele. Ao mesmo tempo, como imagem e semelhança, o ser humano pode exercer o julgamento de Javé, pois está à sua imagem e semelhança. A força

---

[161] GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 233 (nota 25 a Gn 34,31); LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 210-212; McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 164, nota 13, Capítulo 34.

dessa orientação está no oráculo da própria *Memra* de Javé, que é desenvolvido a partir do oráculo presente no TM. A vingança é demanda e ação para iguais:

> Por isso demandei o sangue da vida: de cada animal eu o demandarei; do *filho do homem* e dos *irmãos* do filho do homem, eu demandarei a vida *do filho do homem*. Quem derramar o sangue *de um filho do* homem, pelas mãos *de um filho do homem* seu sangue será derramado; porque foi *na semelhança diante de Javé que ele criou* Adão.

Entre as penas para as transgressões dos interditos e proibições, a pena capital é a execução no madeiro, seja pelo enforcamento (ויצלב יתך על קיסה seja pela crucificação (צלב על צליבא [162]) (TgN Gn 40,19 e 41,13, respectivamente). É o limite da humilhação, pior que ser lançado ao cárcere (o estágio anterior em que os funcionários de Faraó e José se encontravam na narrativa).

2.3.2 Orientações para a piedade

A prática da piedade envolve necessariamente o testemunho das boas obras: o bom nome, o estudo da Torá, as práticas cúlticas conforme ordenado (o culto adequado a circuncisão, o dízimo), o patrimônio, a hospitalidade e a manutenção da ordem social.

O padrão utilizado pelo *meturgeman* é o mesmo identificado no item anterior para o desenvolvimento dos personagens: a forma paradigmática da ação de Javé ensina os filhos dos homens como agir. A prática da piedade é uma forma de *mimeses* da ação divina conforme ensinada nas Escrituras, interpretadas pelo pregador e referendadas na sinagoga e na casa de estudos. Os modelos de piedade como Noé, Abraão, Jacó, José e os Filhos de Jacó são perfeitos em boas obras como já se explicitou.

As "boas obras' são as "obras da misericórdia" de Javé e próprias dele como o manifesta o oráculo de Jacó, por ocasião da morte de Débora, ama de Rebeca, e da futura morte de Raquel[163] em TgN Gn 35,9:

---

[162] Segundo Levy trata-se de uma expressão cultural (LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 239).

[163] GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 236, nota 12.

> Ó Deus da Eternidade - possa seu nome ser bendito para sempre e sempre - sua bondade e sua retidão, e sua justiça e sua força e sua glória, não passarão por todo o sempre e sempre. Tu tens nos ensinado a abençoar o noivo e a noiva desde Adão e sua esposa. E novamente tu nos ensinas a visitar aqueles que estão doentes desde nosso pai Abraão, o justo, quando Tu te revelastes a ele no Vale da Visão quando ele ainda estava sofrendo da circuncisão. E Tu nos ensinastes a consolar os que se lamentam desde nosso pai Jacó, o justo, quando Tu te revelastes a ele quando ele vinha de Padã-Aram [...] Em tudo isso a Escritura explica e diz: A Memra do Senhor foi revelada a Jacó uma segunda vez no seu retorno de Padã-Aram e o abençoou[164].

O centro desse midraxe é a *imitatio dei* em que três ações piedosas devem ser aprendidas do modelo divino de conduta reta: permitir e abençoar o casamento e a formação da nova família, saudando a nova unidade social que se forma; visitar os doentes e consolar os que sofrem. A orientação é para a imitação da humildade e bondade divinas, que revela profunda reflexão acerca da natureza de Deus como revelada no texto bíblico[165].

As más obras são características dos modelos de impiedade como Er e Onam, apesar do *meturgeman* não explicitar quais e como são essas "más obras"e a punição deles veio como "um decreto da parte do Senhor" (TgN Gn 38,7-10), que é uma forma de evitar atribuir o ato de matar a Javé[166].

Ao se falar em obras, não se pode deixar de registrar a perspectiva semita de que o centro do ser humano é o coração. É o coração que aprende e que responde à iniciativa divina. A esse respeito, o *meturgeman* faz conexão entre a instrução, as boas obras e a retidão do coração em que os modelos são, por excelência, Abraão e Isaque na cena da *Aqeda,* em que pai e filho se dirigem ao local determinado para o holocausto com "coração perfeito" (TgN Gn 22,8). A escolha da fé, que é ética, responsável e salvífica, é figurada como um "coração que não é dividido" (TgN 22,14) como o de Abraão. O contrário é não crer e temer, quando o coração fica "dividido" ou "indeciso" (TgN Gn 45,26).

Assim, para o *meturgeman*, fé é mais do que conhecimento ou convicção, é uma escolha de vida, um caminho a seguir. Esse caminho é marcado pela confiança em Javé, que se opõe à confiança na "carne". Esse paradigma é reforçado pela ampliação na forma de

---

164 B. Barry Levy faz um longo estudo do midraxe de TgN Gn 35,9 e conclui que as associações feitas na interpretação targúmica não são possíveis sem se compreender o pano de fundo de pressuposições midráxicas e a evocação de outras interpretações pré-existentes que não são explicitadas em TgN. Essa também é uma das características da teologia popular que não explicita suas fontes ou desenvolve seus argumentos de forma sistemática.

165 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 187-188.

166 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 245, notas 4 e 5.

narrativa, em que o *meturgeman* indica que José passou a agir de forma inadequada, justamente por desviar seu coração do caminho da confiança em Javé, em TgN Gn 40,23:

> José esqueceu-se [da diferença entre] o favor que vem do alto e o que vem de baixo, e o favor que o acompanhou desde a casa do seu pai, e ele confiou no favor do chefe copeiro, na carne que passa. Na carne que prova o cálice da morte. E ele não se lembrou da Escritura, por que está escrito no Livro da Lei do Senhor, que é como o Livro das Guerras: 'maldito seja o filho do homem que confia na carne que coloca sua verdade na carne'. Assim o chefe copeiro não se lembrou de José e se esqueceu dele até que tempo determinado para ser redimido chegasse.

Esse longo midraxe é rico em informações sobre a prática da piedade do *meturgeman* e sua comunidade. Primeiro, vários termos técnicos teológicos são utilizados: favor (חסד); [vir] do alto (לעיל); carne (בשר); provar o cálice da morte (עביר בבשר דטעים כסא); Torá de Javé (אוריתא דיי); confiança, fé (רוחצנא); o tempo certo, o momento da consumação (דמטא קיצא). Segundo, indica que há vários materiais de instrução teológica e doutrinária disponíveis, a Lei do Senhor (a Torá) é igual ao *Livro das Guerras* ou *do Justo* (o mesmo que é citado em 2 Sm 1,18) que fortalecem a autoridade da Torá. Terceiro, aplica o caso de José à comunidade, que precisa diferenciar o favor humano do favor divino, confiar na ação divina e não nos "estrangeiros". A passagem demonstra conhecimento do texto bíblico, de uma rica tradição e literatura e organização retórica para construir um *ethos* em que a comunidade pode se espelhar e fazer a opção pela confiança em Javé.

A ação pastoral é bem construída, com forte organização homilética e apresentação do tema, que cita e traduz o verso do profeta Jeremias em meio à tradução. A natureza de sermão do midraxe pode ser atestada por sua estruturação em torno de palavras chaves (copeiro/cálice da morte; favor do alto/favor de baixo; não se lembrou da Escritura/foi esquecido pelo copeiro) e finalização em torno de um tema teológico e devocional forte, que é o tempo da redenção. Como já se marcou em outros trechos, José se torna um protótipo, um modelo para seus descendentes, que também esperarão pelo tempo marcado para a redenção[167].

A expressão "em verdade" é utilizada no mesmo sentido de um "coração inteiro", como acima identificado, "servir na verdade diante do Senhor" (andar na verdade ou oferecer um culto em verdade), como o fez Enoque (TgN Gn 5,22) e Noé (TgN Gn 6,9). Há, ainda, o

---

[167] LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 241-242 comentário a 40,23.

“marchar na verdade’, como o fizeram Abraão e Isaque (TgN Gn 48,15) e a “retidão das mãos” como a verdade, que faz paralelismo com a pureza do coração (TgN Gn 20,6).

A expressão de adesão à instrução de Javé inscrita na Torá e no ensino do *meturgeman* é a obediência, também manifestada pelo arrependimento e conversão. O arrependimento e conversão atraem o perdão de Javé, como o demonstra o *meturgeman* na confissão de Caim que reconhece que seus pecados são muitos para serem enfrentados, mas “diante de Ti [Javé], no entanto, há força para remir e perdoar” (TgN Gn 4,13). Não houve, porém, o arrependimento da geração do dilúvio (TgN Gn 6,3 “eles precisam se arrepender, mas eles não o fazem”) nem de Sodoma, apesar de ser esse o desejo de Javé, como o pontua o *meturgeman* em TgN Gn 18,21 “mas eles não procuram o arrependimento e desejam em suas almas que as obras más não sejam manifestadas diante de mim - escondem-se diante de mim, como seu eu não o soubesse”). Essa ênfase na conversão atesta, também, a pregação da fé judaica aos de fora, que gera a formação de prosélitos em uma forma de missão, como a ilustrada na atitude de Abraão em TgN Gn 21,33 (já visto quando se discutiu o personagem Abraão) de plantar um pomar e fazer dali um ponto de proclamação das boas novas de Javé a todos os estrangeiros[168].

Pode-se assumir que o *meturgeman* elabora uma eulogia do trabalho manual como parte da prática da piedade. O labor das mãos é dom de Deus, Cf. TgN Gn 3,18. Essa ideia está intrinsecamente relacionada com o estudo da Torá, pois o padrão de excelência é o estudo da Lei associado à ocupação com o mundo[169].

A piedade também se manifesta nas relações sociais e nos papeis esperados de cada um, em sintonia com as interdições e como concretização das boas obras. Há divisões sociais justificadas pela doutrina e que são adequadas à vida piedosa: os reis, os profetas e os sábios, os escribas, levitas e sacerdotes. A instância legal e religiosa máxima é a do סנהדרין, que é composto por 62 [ou 70] homens do povo [de Israel] (Cf. MTgN 48,19, em que há a anotação de que “os filhos de ‘Manassés’ dominarão sobre as nações, desses filhos sairão o grande *Sanedrim*”) .

---

168 Bernard Grossfeld informa que o suplemento homilético de TgN a respeito da hospitalidade de Abraão em relação aos estrangeiros e a consequente conversão desses últimos à fé em Javé encontra paralelo nos TgFrag e em algumas fontes rabínicas como TB Sot. 10 a-b e Gn Rabbá LIV:6 (GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 173, nota 25.).

169 BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 261.

O *ethos* da piedade se constrói na herança da tradição, nos costumes que oferecem identidade, identificados pela expressão "segundo o costume do país [ou da terra]". São regras não escritas, tácitas e definidoras de papeis e identidades. Em TgN Gn 18,2 e 23,7, a identificação é pela forma de saudação - "o saudaram conforme o costume da terra" e Abraão "saudou-os conforme o costume da terra dos filhos de Het", respectivamente. Há uma saudação específica, relatada em TgN Gn 33,3, quando Jacó e Esaú se reencontram em que Jacó "foi para frente deles [a comitiva de Esaú] e os saudou de acordo com o costume do país, sete vezes durante o tempo que levou até chegar perto de seu irmão". Em TgN Gn 37,10, Jacó pergunta a José se devem saudá-lo "de acordo com o costume da terra" (בשלמך בנימוס ארעא). No TM Gn 37,10, está curvar-se até o chão (לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה). Saudar alguém, nesses termos, é curvar-se diante dele[170], indicando o respeito e a superioridade do outro. Esse gesto pode ser tão expressivo que é traduzido como "prostar-se" como se vê em TgN Gn 48,12, e na saudação dos irmãos de José em Gn 42,6; 43,26; 44,14. Essa alternativa de TgN de substituir o "curvar-se diante de" por "saudar conforme o costume da terra" é uma forma de eliminar a problemática ação de se prostrar diante de alguém que não seja o próprio Javé. Mantém a reverência e dessacraliza a saudação, permitindo as boas e respeitosas relações sociais[171] em MgTgN Gn 19,31 "e não há homem na terra para se ajuntar (intercurso sexual) a nós conforme o costume - *nomos* - de toda a terra [ou de todos]".

Também há a identificação da forma de adoração a Deus, que parece envolver uma série de gestos e palavras ritualizados. Em TgN Gn 24,26, "o homem se curvou e deu graças e glorificou o nome do Senhor" e em TgN Gn 24,53 o mesmo homem repete o gestual, desta vez identificado como o costume do país: "E quando o servo de Abraão ouvir suas palavras ele deu graças e glorificou o nome do Senhor, conforme o costume do país".

Como se viu no item 2.2 deste capítulo, TgN Gn diferencia os lugares sagrados dos profanos como desenvolve após o sonho da escada de Jacó, em que o *meturgeman* coloca na boca do patriarca a reflexão de que "este lugar não é um lugar comum, mas um lugar designado diante do Senhor e esta é a porta da oração que abre o céu" (TgN Gn 28,17), associando aquele lugar com o Templo, que é o lugar da oração[172] . A piedade tem também

---

170 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 172, nota 9 capítulo 37.

171 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 152, nota a Gn 18,2.

172 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 204, nota 22.

seus espaços privilegiados como a sinagoga, que são as sinagogas de Israel, como já se viu acima no elogio de Leia (TgN Gn 30,13). E o espaço mais privilegiado de todos é o do Templo, ao qual o TgN Gn faz referência na *Aqeda* (Gn 22). Em MgTgN Gn 22,2, está anotado que "é o lugar em que o Templo foi construído" [173]. É a "montanha do santuário do Senhor" e "em que a Glória da Shekiná do Senhor foi revelada" (Gn 22,14).

A pregação do *meturgeman* não somente traduz os textos como desenvolve um mundo possível de ser habitado pelo seu ouvinte/leitor, com os desenvolvimentos discursivos persuasivos que responsabilizam a audiência, convocando-a a fazer uma escolha, que é aderir ao caminho da vida, com a referência do testemunho da vida exemplar dos patriarcas.

2.4 Agenda teológica

A agenda teológica do *meturgeman* é marcada pelos elementos de uma teologia popular, isto é, pelos temas e desenvolvimentos que são demandados pela congregação em suas necessidades de respostas da fé para as questões cotidianas. São desenvolvimentos teológicos marcados pela sapiencialidade, pela espiritualidade escatológica apocalíptica e pela linguagem simbólica e imagística[174]. No entanto, não é por ser uma teologia popular que ela é menos dogmática. Certamente não é sistemática e vincada por conceitos, definições e declarações. É narrativa, mística e mítica, híbrida e vinculada estreitamente à religiosidade popular. É uma forma de identidade e de apropriação diante do mundo que oferece sentido àquele que crê[175].

A teologia popular se expressa através de uma religiosidade, cujos conteúdos estão habitados por "seres sagrados, relatos maravilhosos e míticos, símbolos e ritos em torno

---

173 KALIMI, Isaac. *Early jewish exegesis and theological controversy*: studies in scriptures in the shadow of internal and external controversies. Assen: Uitgevery van Gorcum, 2002. p. 44-45; McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 117, Apparatus, capítulo 22 nota c.

174 Imagística é o termo utilizado por John Pobee para definir a linguagem da teologia popular (POBEE, John. Nem moda nova nem nova criação. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano I, n. 13, p. 11-24, mar. 1986. p. 23).

175 Não se desenvolve neste trabalho a relação de uma teologia popular com a teologia do povo, o conceito de povo como povo de Deus e a eclesiologia necessária para acolher esse conceito. Não se associa teologia popular e mentalidade ou cultura popular. Também não está no bojo da presente tarefa discutir a questão da teologia popular sob a perspectiva da Teologia da Libertação.

das necessidades básicas, normas e organização interna, ética e esperança de salvação"[176]. A teologia dos *meturgemanim* poderia ser considerada como um fazer teológico a meio caminho entre o nível popular e o pastoral[177].

Neste tópico há dois itens. No primeiro item, TgN Gn e teologia popular, busca-se identificar os principais temas teológicos subjacentes aos desenvolvimentos interpretativos e procedimentos tradutórios empregados pelos *meturgemanim*. São elementos teológicos relacionados com as crenças que sustentam a prática da piedade na forma identificada nos itens 2.1, 2.2 e 2.3 e seus subitens. No segundo tópico, TgN Gn e liturgia, identifica-se a liturgia como espaço e tempo privilegiados para a expressão da fé da congregação do *meturgeman*.

2.4.1 TgN Gn e teologia popular

Fortemente marcada pela sapiencialidade, um dos temas centrais do fazer teológico dos *meturgemanim* de TgN é a questão do mal, da injustiça e das alternativas a esse mal e injustiça para oferecer sentido às mazelas do cotidiano através do desenvolvimento de uma forma de teologia da retribuição.

Para lidar com a esperança nos tempos difíceis, com tantas mudanças políticas e opressões de várias ordens, que foram os dois últimos séculos anteriores ao Advento e os dois primeiros séculos da presente era, há o desenvolvimento de uma escatologia com tons apocalípticos, com base na releitura profética. Os *meturgemanim* inserem vários desenvolvimentos interpretativos que alimenta de esperança a comunidade, proclamando que se deve aguardar por um tempo de restituição, o tempo da consolação e de felicidade (TgN Gn 49,1-3; TgN Gn 45,21-28).

Grande parte desse veio teológico é desenvolvido no *seder* de TgN 49,1-3, que é uma das mais longas (senão a maior) inserções de TgN Gn. Trata com as expectativas messiânicas, a escatologia, com muito material de instrução ética, que parece ter, além da

---

176 GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Liberationis mysterium*. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da «Regula fidei» Volume 33 de Tesi Gregoriana. Serie teologia. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. p. 45.

177 Utiliza-se a nomenclatura desenvolvida por Afonso Murad e João Batista Libanio, a partir do pensamento de Clodovis Boff e de Juan Luis Segundo, que classifica os níveis do fazer teológico popular, pastoral e acadêmico (LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996. p. 197-203).

dependência do ensino rabínico, ligação com as correntes apocalípticas[178]. É muito interessante que no TM, no início do capítulo 49, Jacó reúne seus filhos e anuncia as coisas que virão, literalmente, אֶתְכֶם בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (os mistérios, as coisas ocultas, os segredos das coisas do fim dos dias)[179]. Com esse mote, o *meturgeman* desenvolve sua escatologia e teologia da retribuição, a diferença entre o justo e o ímpio, e a consolação futura no ideal da tranquilidade do Éden[180], a recompensa dos justos que virá no tempo determinado para a consolação, em TgN Gn 49,1-27:

> E Jacó chamou seus filhos e lhes disse: 'reúnam-se e contarei a vocês os segredos escondidos, os finais ocultos, a entrega da recompensa do justo e a punição do pecador e como é a felicidade do Éden'. As doze tribos reuniram-se e rodearam a cama de ouro na qual nosso pai Jacó estava deitado, depois que o final lhe fora revelado e que o fim determinado da bênção e da consolação poderia ser comunicado a eles. Assim que o final lhe foi revelado a ele, o mistério se ocultou dele. Eles esperavam que ele pudesse relatar-lhes o fim determinado da redenção e da consolação. Assim que o mistério foi revelado a ele, ele guardou-o para si. Nosso pai Jacó dirigiu-se a eles e os abençoou; cada um de acordo com suas boas obras ele os abençoou. Depois que as doze tribos de Jacó reuniram-se em torno da cama de ouro na qual nosso pai Jacó estava deitado, eles esperavam que ele fosse lhes revelar a ordem das bênçãos, mas isso ficou guardado com ele. Nosso pai Jacó dirigiu-se a eles e disse: 'De Abraão, pai do meu pai, veio o repugnante Ismael e todos os filhos de Ketura. E de Isaque, meu pai, veio o repugnante Esaú, meu irmão. E eu temia que pudesse haver entre vocês alguém cujo coração estivesse dividido contra seus irmãos e que se afastasse e adorasse ídolos estrangeiros'. Os doze filhos de Jacó responderam juntos, dizendo: 'Ouça-nos, Ó Israel, nosso pai, o Senhor nosso Deus é o único Deus'. Jacó lhes respondeu, dizendo: 'Bendito seja seu nome; seja a glória do seu reino para sempre e sempre.
>
> Rúben, você é meu primogênito, minha força e o início do meu sofrimento. Você estava destinado a receber as três porções a mais do que seus irmãos. O direito da primogenitura era seu, e o reino e o sumo sacerdócio estavam destinados a você. Porque você pecou, Rúben, meu filho, a primogenitura será dada a José, meu filho, e o reino a Judá e o sumo sacerdócio à tribo de Levi. Comparo você, meu filho Rúben, a um pequeno jardim no qual correm correntes de água que você não é capaz de controlar, e você foi submetido por elas, meu filho; Então você foi despojado Rúben, meu filho, de sua sabedoria e de suas boas obras. O pecado que você cometeu, não o cometa nunca mais, meu filho, e o que você pecou será perdoado e você será redimido. Porque você subiu à cama do seu pai e fez o meu leito ser profanado.
>
> Simeão e Levi são irmãos gêmeos, mestres das armas afiadas, despojos de guerra da sua juventude. Na terra de seus inimigos eles forjaram a vitória de seus combates. Nas suas assembleias, em seus conselhos, minha alma não tem prazer; quando eles se reuniram contra a fortaleza de Siquém, para destruí-la eles não tiveram

---

178 McNAMARA, Martin. *Targum neofiti 1*: Genesis, p. 215, nota 1.

179 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 273-274. Barry Levy registra que não é possível dizer como esses textos foram inseridos na tradução. Bernard Grossfeld aponta que o hagadá encontra paralelos no *Talmude Babilônico*, em Gn Rabbá e em outros *targumim* palestinos como TgPsJn e TgO (GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 287, nota 1).

180 Bernard Grossfeld registra que os *targumim* palestinos, como TgFrag e TgPsJn relacionam o fim dos dias com os dias do Messias, enquanto TgN simplesmente descreve-o como um período particular "o tempo determinado para as bênçãos futuras e a consolação" (GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. 288).

consideração com minha honra, porque em sua ira eles mataram reis e de acordo com seus desejos eles derrubaram os muros dos seus inimigos. Amaldiçoada foi a cidade de Siquém quando Simeão e Levi ali entraram para destruí-la, em sua ira; porque sua ira é forte e o terror deles é duro', disse nosso pai Jacó. 'Se Simeão e Levi andarem juntos, não há nação nem rei que possa se colocar contra eles. Eu dividirei a herança de Simeão no meio da casa da Jacó e multiplicarei a herança de Levi no meio das tribos dos filhos de Israel.

Judá, você receberá o louvor dos seus irmãos e pelo seu nome todos os judeus serão chamados judeus. Suas mãos vingarão seus inimigos; todos os filhos de seu pai se levantarão para saudar você. Eu poderia compará-lo, Judá, a um jovem leão; você salvou meu filho José de seus assassinos. Do julgamento de Tamar, meu filho, você é inocente, você descansa e caminha no meio da batalha, como o leão e a leoa, e não há nação ou reino que possa se contrapor a você. Não cessarão os reis entre aqueles da Casa de Judá. Assim como escribas que ensinem a Torá entre os filhos dos seus filhos. Até que o tempo do Rei Messias venha. A ele, a quem pertence o governo do Reino; A ele,todos os reinos se submeterão; Como é belo o Rei Messias. Que se levanta entre os da casa de Judá. Ele cinge seus lombos e se dirige à batalha contra os que o odeiam E ele mata reis e governantes, e faz as montanhas vermelhas do sangue de seus cadáveres. E faz os vales brancos da gordura de seus guerreiros. Suas vestes estão saturadas com sangue. Ele é como quem pisa as uvas no lagar. Como são belos os olhos do Rei Messias, mais puro que o vinho, cuidado para que eles não vejam a sua nudez descoberta e o derramamento de sangue inocente. Seus dentes são mais brancos que o leite, porque ele não tem comido o que foi roubado ou tomado à força. Suas montanhas e seu lagar estão vermelhos do vinho, E seus altos montes brancos de plantações e de seus rebanhos.

E Zebulom habitará nas costas do Grande Mar e dominará sobres os portos dos navios; e seu território se estenderá até Sidom.

Issacar é tribo forte, inscrustada entre dois territórios. E ele verá desde o início que é bom e da terra de Israel como seus frutos foram ricos; e ele inclinará seus ombros para o estudo da Torá e seus irmãos lhe trarão tributo.

Da casa de Dan certamente virá a redenção, e um juiz. Juntas, todas as tribos dos filhos de Israel lhe obedecerão. Esse será o redentor que virá da casa de Dan; ele será forte, exaltado acima de todas as nações. Ele será comparado à serpente que desliza pelo chão, e a uma venenosa serpente que se põe à espreita na encruzilhada, que morde os cavalos em seus tornozelos e por seu terror o cavaleiro é atirado da sela e cai. Ele é Sansão, filho de Manoá, cujo terror de quem está sobre seus inimigos e cujo medo está sobre aqueles que o odeiam. Ele fará guerra contra aqueles que o odeiam e matará reis junto com governantes'.

Nosso pai Jacó disse: 'Não é para a redenção de Gideão, filho de Joás, que minha alma olha, pois essa redenção é de uma hora; e não é para a redenção de Sansão, filho de Manoá, que minha alma olha, que é uma redenção transitória. Mais do que a redenção deles, minha alma olha para aquela que tu disseste trazer para seu povo, a casa de Israel. Para ti, para tua redenção, eu olho, ó Senhor.

Da casa de Gade haverá acampamentos equipados e armados. Eles farão o povo de Israel atravessar o Jordão e eles subjugarão a terra diante deles. E depois de tudo retornarão para seu lugar com plenitude de riqueza.

Bendito sejam vocês da casa de Aser! Como são gordos os frutos da sua terra! E preste atenção, trarão o produto, que será as delícias dos reis dos filhos de Israel.

Naftali é um mensageiro veloz, anunciando boas novas. Foi ele quem anunciou a nosso pai Jacó desde o início que José estava vivo. E ele se cingiu e foi para o Egito e rapidamente ele trouxe o título da posse do campo do palácio de José. E quando sua boca é usada para proclamar boas coisas nas assembleias de Israel, leite e mel escorrem de seus lábios.

Meu filho José, como você cresceu! Meu filho, você tem crescido e se tornado poderoso! E novamente você está destinado a se tornar poderoso. Comparo você, meu filho José, a uma vinha plantada junto a fontes de água, que afunda suas raízes no chão e quebra os dentes de todas as rochas, e arremete seus galhos para o alto e cobre com sua sombra todas as árvores. Assim fez você, José, meu filho, conquistou com sua sabedoria todos os mágicos do Egito e todos os homens sábios; quando eles

> subiram você na segunda carruagem de Faraó, aclamaram diante de você: 'vida longo ao pai do rei, que é um mestre na sabedoria e jovem em anos'. E as filhas dos reis e dos governantes admiraram você de suas janelas e ouviram de você de suas muradas, e jogaram diante de você pulseiras, anéis e colares, e enfeites de todos os tipos de ouro, esperando que você erguesse seus olhos e olhasse para uma delas. E as filhas dos reis e dos governantes disseram umas às outras: 'Esse é José, o homem piedoso, que não foi atrás das aparências dos seus olhos nem da imaginação de seu coração'. Essas são as coisas que destroem o filho do homem no mundo. Por causa disso, sairão dele duas tribos: Manassés e Efraim que receberão uma porção e uma herança com seus irmãos na divisão da terra. Eles falaram contra ele, mas todos os mágicos do Egito e seus homens sábios não foram páreo para ele. Eles falaram o mal diante do seu senhor e eles falaram o mal contra ele diante de Faraó, o Rei do Egito, para tirá-lo de sua dignidade e para removê-lo de seu trono real. Eles falaram língua caluniosa contra ele no palácio de Faraó, que era mais cortante para ele do que flechas. Mas ele colocou sua confiança no Forte. Ele estendeu sua mão e seus braços para clamar por misericórdia diante do Forte do seu pai Jacó, àquele em cuja força de seu braço todas as tribos de Israel são sustentadas. Possa a Memra do Deus de seu pai ser sua ajuda e possa o Deus dos Céus abençoar você com o melhor do orvalho e da chuva que descem dos céus de cima e com a bênção das fontes do abismo que vêm sobre a terra, de cima. Abençoados os seios que você sugou e o útero em que foi gerado. Possam as bênçãos de seu pai estar sobre você, como as bênçãos com que meus pais Abraão e Isaque me abençoaram, que os senhores do mundo Ismael e Esaú desejaram desde o início. Deixe que todas essas bênçãos venham; Deixe-as se tornarem uma multidão de dignidade sobre a cabeça de José e sobre a testa do homem piedoso que foi senhor e governador dessa terra do Egito e deu atenção à honra de seu pai e à honra de seus irmãos.
>
> Benjamim é uma tribo forte. Em seu território o santuário será construído e em suas possessões habitará a Glória da *Shekiná* do Senhor. Pela manhã, os sacerdotes oferecerão o cordeiro perpétuo com as oblações e pela tarde, eles dividirão o que restar das ofertas dos filhos de Israel.

Pelo esquema de proclamação e resposta da assembleia dos filhos de Jacó, pode-se perceber no *seder* do capítulo 49 algo como uma estrutura litúrgica, além das referências explícitas no oráculo sobre Benjamim sobre os rituais do Templo. Assim, ressalta-se a função litúrgica do TgN e o objetivo sempre presente da instrução e consolação da assembleia.

Destacam-se na longa hagadá a ênfase na fraternidade, no cuidado com a honra do pai e da família. Percebe-se o desenvolvimento da teologia da retribuição, bem explícita nos oráculos de Caim e Abel na narrativa de TgN Gn 4,7-8, com reforço da punição dos modelos de impiedade como Caim, Lameque, a Geração do dilúvio e a de Sodoma. Os egípcios são inseridos anacronicamente como modelos de impiedade e recebem a punição (TgN Gn 15,11-12). A punição em geral é destinada aos ímpios, para quem a Geena foi criada (TgN Gn 3,24). Javé é o juiz que retribuirá as obras de cada um no "mundo que há de vir", dos justos e dos ímpios e a recompensa pela fidelidade aos mandamentos. O modelo é da retribuição de Abraão (TgN Gn 15,1). Na lógica da retribuição, o dualismo está presente na oposição constante entre ímpios e justos. Os ímpios são aqueles que se revoltam contra a Torá "durante a vida neste mundo" (TgN Gn 15,17) . Os ímpios são "aqueles da incircuncisão" (TgN Gn 34,31). Para os ímpios resta o fogo inextinguível, a Geena, que é como uma fornalha. As

outras nações são idólatras e comparáveis às coisas impuras, como na visão de Abraão em TgN Gn 15,12, em que distingue os quatro reinos que são inimigos de Israel.

O julgamento é divino, e tanto é salvação como punição. O julgamento de Caim foi suspenso por sete gerações; a geração do dilúvio foi julgada. Haverá o julgamento dos justos e dos ímpios, de todos os seres humanos no dia do Grande julgamento, o tempo marcado ou "fim dos dias" (TgN Gn 4,3), "o dia do grande julgamento" - uma expressão apocalíptica de TgN Gn 4,7.

A esperança escatológica que anima muitas exortações é a da recompensa do mundo que virá e uma que se realizará na história, a dos dias do Rei Messias (TgN Gn 3,15). Há a expectativa do fim do mundo, do fim dos dias e o Rei Messias é aquele que põe fim ao exílio (TgN Gn 49,18). O Rei Messias vem da tribo de Judá (TgN Gn 49,10-12).

O Éden foi criado para os justos por observarem a Torá e eles serão salvos da גהינם (*Geena)* (TgN Gn 3,24). Os justos recebem sua recompensa e no dia do julgamento estarão à volta do Messias (TgN Gn 49,12). Justos são os patriarcas, modelos da piedade, como Noé; Abraão, Isaque e Jacó. Também são justas as mulheres e seus filhos, como Rebeca e seus descendentes.

O *meturgeman* expressa sua visão geral da vida que virá (depois da morte) e o lugar da vida presente como preparação para aquela. Essa escatologia revela uma matriz apocalíptica e representa o núcleo central do farisaísmo e Judaísmo rabínico. Percebe-se a tentativa de associar essas crenças com os textos da Torá. Em CNBB 2Mc 6,18-7 encontra-se referência à ideia de imortalidade, sem tanta ênfase, no entanto, à ressurreição do corpo, com ecos em CNBB Pv 3,18; Ez 37,2-3; Dt 32,39 e 30,20, que são mais específicos. A tradição farisaica estava particularmente interessada em encontrar textos que fundamentassem suas doutrinas na Torá[181]. Exemplos: TgN Gn 3,19 e Dt 32,39.

O pecado é visto tanto como uma tendência, uma inclinação quanto como uma escolha. Ele está à porta do coração, como o oráculo da *Memra* de Javé diz a Caim em Gn 4,9. Cabe ao ser humano a escolha livre entre a justiça e o pecado.

O caminho soteriológico do *meturgeman* é pavimentado pela Teologia da Torá e pela instrução para as boas obras, o caminho de Javé, como em TgN Gn 3,15 e 27,40, respectivamente:

---

[181] McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 182.

> E acontecerá, quando os filhos dela [de Eva] guardarem a Torá e obedecerem aos mandamentos, eles perseguirão você [a serpente], pisarão na sua cabeça e a matarão. Se eles abandonarem os mandamentos da Torá, você os perseguirá e os morderá em seus calcanhares e eles adoecerão.
>
> E acontecerá quando os filhos de Jacó estudarem a Torá e guardarem os mandamentos, acontecerá que eles colocarão uma canga de carga de servidão sobre o seu pescoço [de Esaú]. Se os filhos de Jacó abandonarem os mandamentos, deixando de estudar a Torá, você terá poder sobre eles e quebrará a canga da carga da servidão do seu pescoço.

Observar a Torá é a garantia da vitória contra a serpente, como se viu acima e a prosperidade de Israel só pode ser alcançada por meio da fidelidade à Torá. Também em TgN Gn 3,15, 22, 24; 15,1,17 ressoa a mesma referência e contato com os textos rabínicos em relação à recompensa no mundo que virá e da punição na Geena por observância ou violação da Torá.

Adão foi colocado no Jardim, não para explorá-lo para sua própria sobrevivência ou protegê-lo, pois tais ações não fariam sentido no espaço sagrado e idílico representado pelo Jardim. O Éden é símbolo da futura consolação (TgN Gn 49,1). É também criação pois foi criado e tem função: foi criado para os justos.

A função de Adão era vigiar outro jardim, o jardim de seu coração, guardando ali a Torá (TgN Gn 2,8-9). A Torá é a própria árvore da vida (TgN Gn 3,22-24). A associação entre Torá e a árvore da vida pode ser atribuída à tradição escatológica apocalíptica judaica dos dois últimos séculos pré-cristãos.

A Torá está identificada com a sabedoria (como em Pv 8,22-31) e foi criada antes do mundo e está diariamente com Deus. Em TgGn 3,24, que traz a tradição da pré-criação da Torá, TgN adiciona o número dois תרין, como um motivo literário que também é sinal dessa dualidade básica da escolha: são dois querubins, dois mil anos para a Torá, duas espadas, dois tipos de pessoas (justos e ímpios), dois mundos futuros, o Éden e a *Geena*[182]. Essa crença é bem arraigada na tradição judaica e várias datas foram indicadas para a criação (TgN Gn 3,24):

> 2000 anos da criação do mundo, ele criou a Torá, ele preparou o jardim do Éden para o justo e a Geena para o ímpio. Ele preparou o Jardim dos Justos para que eles pudessem comer e se deliciar com os frutos das árvores, porque eles guardam os preceitos da Torá nesse mundo e cumprem os mandamentos. Para o ímpio ele preparou a Geena, que pode ser comparada a uma espada afiada de dois gumes. Ele

[182] Martin McNamara entende que a tradução de TgN como תרין a expressão hebraica "dia a dia", que seria traduzida como duas unidades de tempo e midraxicamente interpretada como dois mil anos, acompanhando Sl 90,4, que fala de um milhar de anos (Cf. McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 181).

> a preparou com dardos de fogo e pedras ardentes para o ímpio, para ser vingado deles no mundo que virá porque eles não observaram os preceitos da Torá nesse mundo. Pois a Torá é a árvore da vida para todos que obedecem e guardam os mandamentos: ele [o justo] vive para sempre como a árvore da vida no mundo que virá. A Torá é boa para todos que a ela se aplicam nesse mundo como o fruto da árvore da vida.

A identificação da Torá com a Sabedoria é, pela primeira vez, registrada no tempo de Ben Siraque (conforme Sir 24,23; Bar 3,9-4,4), por volta do século II a.C. O contexto é o da ação da Sabedoria como hipóstase divina na criação (Cf. Sir 24,13-22), e a identificação da Torá com a Sabedoria Criadora, porém, pode ser compreendida no Salmo 19, datado aproximadamente do século IV A.C.[183]. A Sabedoria e a Torá estão intimamente ligados, assim como a Torá e a criação, como se pode ver em TgN Gn 2,15 e 3,24. Ao ligar Torá e Sabedoria no contexto da criação, a Sabedoria personificada, agente da criação é identificada com a Torá e se torna o instrumento da criação de Deus. Tal está presente no pensamento rabínico, como em *Gn Rabba* 3,4 e 12,2 e pode ser visto em TgN Gn 1,1 e 2,4-5. A criação é realizada mediante a Torá, pela palavra (a *Memra* de Javé), em e pela sabedoria (TgN Gn 1,1) e é uma criação por amor (TgN Gn 4,8).

No Cristianismo, a afirmação da Sabedoria preexistente e eterna foi substituída pela afirmação do Cristo preexistente. Como a Sabedoria, Jesus de Nazaré é a encarnação histórica do Cristo pré-existente. A associação entre Sabedoria e Torá é tão intimamente vinculada à relação entre Jesus e Sabedoria que não se poderia deixar de concluir que Jesus é a Torá. Justino, no *Diálogo com Trifão*, ao argumentar que houve justos antes da lei mosaica, justifica que a criação e a salvação são remetidas ao Cristo preexistente e não à lei mosaica. Em outra vertente, o Judaísmo rabínico mantém a relação da Torá com a Sabedoria, ambas pré-existentes e eternas. Em TgN o conceito parece já estar desenvolvido, como se vê em TgN Gn 3,24, reforçando a centralidade da lei mosaica e oferecendo consistência às ideias da salvação e retribuição da tradição farisaica rabínica[184].

Memra do Senhor, ממרא דיי, é um termo característico e quase exclusivo dos *targumim*, não atestado em outras fontes judaicas, por exemplo em TgN Gn 1,3-5. *Shekiná* está associada a habitar, ser revelado, ir, subir, rebelar-se, tentar, encontrar, ver, acompanhar e

---

[183] CÉLINE, Mangan. Wisdom, torah and creation in targumic literature. In: CATHCART, Kevin J.; McCARTHY, Carmel; HEALEY, John F. *Biblical and near eastern essays*: studies in honour of Kevin J. Cathcart. Londres: Continuum International Publishing Group, 2004. p. 143, 144, 147-148.

[184] BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 255-259.

estar no meio de. É utilizada peculiarmente em TgN na expressão "a glória da *Shekiná* do Senhor"[185] Cada um desses termos tem sua teologia particular, mas há momentos em que são utilizados como sinônimos entre si como *Memra*/*Yeqara* em TgN Gn 1,27-28 (מן־קדם ייי / ממרא דייי). *Memra* do Senhor é a expressão targúmica mais comum para o nome divino, conforme TgN 1,3,4,5,6,7,8, 9,10,11,15,16,20,22,24,25,27; 2,2; 3,8; 8,20; 9,12,15,16,167; 12,7,8; 13,4,18; 16,13; 17,1,3; 18,17,19; 19,24; 20,3,6,13; 22,16,18; 24,1,3; 26,3,5; 28,15; 29,31; 30,22; 31,3,5; 35,1; 38,7 e 46,4[186].

Há a *Shekiná* em TgN Gn 3,24; 11,5; 16,14; 17,22; 18,33; 22,14; 25,11; 26,2. E a *Shekiná* tem sua própria glória, a Glória da *Shekiná* é a expressão (יקר שכינתיה). Vê-se a Glória do Senhor em TgN Gn 1,17, 28,29; 2,3 e o Nome do Senhor, Cf. TgN Gn 4,3; 24,52; 35,3. A *Yekara*, a Glória, do Senhor, é desenvolvida em várias metáforas: o trono da glória (TgN Gn 28,12), a glória do seu reino (TgN Gn 49,2). A Glória de Javé pode ser vista em TgN 1,1 e 16,5.

O tradutor responde à sensibilidade da audiência por qualquer referência à possibilidade de imanência de Javé, além do repúdio aos antropomorfismos, com a ênfase nos mensageiros e intermediários. São os "anjos de diante de Javé" (Cf. TgN Gn 32,29) Há a construção de toda uma hoste celestial, a serviço de Javé com o mesmo conceito de corte real, com hierarquias, funções e nomeações (como em Tgn Gn 32,25). No entanto, é peculiar que TgN não traga referências aos anjos maus. Apenas aos que fazem parte da corte celeste, cumprindo os desígnios de Javé, para a vida ou para a morte[187]: os anjos que destruíram Sodoma, o anjo na *Aqeda*; os anjos nos prodígios de Jacó (TgN Gn 28,11-12); as chaves que Deus não confia a seus anjos (TgN Gn 30,21); o anjo de misericórdia (TgN Gn 24,7); que, em muitos relatos têm aparência humana (TgN Gn 18,1).

No capítulo 18, o *seder* registra os três homens como três anjos. O envio dos três anjos e as três narrativas associadas a eles, a saber, o anúncio da maternidade de Sara, o anúncio da destruição de Sodoma, Gomorra, Adamá e Zeboim e a salvação de Ló e suas duas filhas, merecem uma introdução para justificar piedosamente os eventos e mostrar os modelos

---

185 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 179.

186 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxxii.

187 BOCCACCINI, Gabriele. Targum neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: targums in their historical context, p. 262.

de piedade e impiedade ali desenhados (Cf. TgN Gn 18,1)[188].

A Presença Divina se faz através de intervenções na história pessoal e coletiva, alterando, salvando e ensinando, de formas espetaculares. Há inserção e desenvolvimento de narrativas de profunda mística e permeadas por milagres, como o milagre em favor de Eliezer (TgN Gn 15,1-2), de Sara (TgN Gn 21,1); das mulheres de Abimeleque (TgN Gn 20,17); os cinco milagres de Jacó (TgN Gn 28,10); o milagre de Jacó em relação às pedras de Betel (TgN Gn 28,11) e para Caim (TgN Gn 4,16). Há também visões, como a visão noturna de Abraão (TgN Gn 15,17) e de Isaque na *Aqeda* (TgN Gn 22,9-10).

Apesar da alta tendência antiantropomórfica, vale registrar que o *meturgeman* não retira a referência à cólera de Deus feita por Abraão na intercessão por Sodoma em TgN Gn 18,22-25. Pode-se atribuir essa exceção ao desenvolvimento do tema do temor ao julgamento de Javé, como se explicita em TgN Gn 44,18. Entre os antropomorfismos que se mantêm vale registrar Javé se lembrando, em ação salvífica: lembrou-se de Sara dos descendentes de Isaque, de Raquel e dos filhos de Jacó.

A voz celeste (בּרתּ־קל em TgN Gn 22,10) é também uma das formas de manifestação divina. Essa voz é narrada na *Aqeda*, depois da bênção de Jacó por Isaque e no julgamento de Tamar.

A tendência à transcendentalização e abstração em relação a Javé parece indicar que o ser humano em sua busca por andar nos caminhos de Javé encontra os sinais, as evidências e as manifestações da presença de Deus[189], nunca o próprio Deus, pois ver Javé face a face significa ser "retirado do meio do mundo" como o foi Enoque. Daí a necessidade das hipóstases como *Memra*, *Yeqara*, *Shekiná*, assim como expressões como "diante da face"; "diante de Javé", "diante da *Memra* de Javé" e os muitos seres celestes mensageiros e intermediários.

"Diante de Javé" não é expressão exclusiva dos *targumim*. Também ocorre em textos religiosos aramaicos como forma polida de se expressar ou se dirigir a alguém. Em TgN representa a automanifestação de Javé: aparecer diante de Javé é o revelar e o se manifestar do próprio Javé como em TgN Gn 1,2,4,10,12,18,21,25,27; 3,8,19,22,24; 4,1,3,13,16; 5,22,29; 6,5,6,8,9,12; 7,7; 9,6; 10,8; 11,4,5; 12,7,8,15; 13,10,13; 14,4,18,19,22;

---

188 O *seder* de TgN Gn 18,1 está traduzido no item 2.1.3 acima.

189 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 178.

15,1,4; 16,8,11,18; 17,18; 18,22,27,31; 19,4,13,16,18,24,27; 20,17; 21,6; 22,8,12; 23,6,12,17; 24; 24,15,26,45,48,50; 25,21,22,23; 27,4,7,10,33,46; 28,12,17; 29,26,31,33,35; 30,2,8,41; 31,6,32,42; 32,2,29,31; 33,8,10,14,15,18; 34,30; 35,1,7; 36,6,7,31; 39,9; 40,8,14; 41,16,31,38,50,55; 42,18; 43,14,15,29; 44,16; 45,28; 47,2,7,10,13; 48,7; 49,2; 50,13; 50,16, 19 e 20[190].

O Espírito Santo e o Pai nos Céus: em TgN o Espírito de Deus é o Espírito de santidade diante do Senhor, como em TgN Gn 41,38, que diz que "habita um espírito santo de diante do Senhor". É citado como o Espírito de amor (TgN Gn 8,1); da santidade (TgN Gn 41,37). A expressão "Pai nos céus" ocorre em TgN 1,19.[191]

O nome de Javé é manifesto como seus atributos de bondade, fidelidade e justiça (TgN 35,9); "Aquele que subsiste por todos os séculos" (TgN Gn 16,14; 24,62; 25,11; 27,27); "Aquele que disse e o mundo se fez" (TgN 21,33); o "Deus do céu" (TgN Gn 17,1; 35,11; 48,3; 49,25); aquele que subsiste por todos os séculos (TgN Gn 16,14); o Deus eterno ou Deus do Universo (TgN Gn 35,9). Javé é invocado como o Deus da Eternidade (אלהא דעלמא) em TgN Gn 35,9 e 21,30. A doxologia "possa seu nome ser bendito para sempre e sempre" (יהא שמיה מבורך לעלם ולעלמי עלמין) é uma fórmula padrão do rabinismo que parece ser utilizada para indicar a conclusão de um período de estudos. Seu uso em TgN parece seguir os *targumim* e outros textos como fórmula que se segue após se mencionar o nome de Deus[192]. Considera-se que essa forma de invocação é litúrgica tanto no conteúdo quanto na forma.

Há relativamente poucas referências ao Messias ou Rei Messias em TgN Gn, como TgN Gn 49,10-12; assim como a interpretação do que cristologicamente se interpreta como protoevangelho, Gn 3,15.

A graça, na expressão dupla "graça e favor" (חן וחסד) é compreendida como a própria ação de Javé, como favor do alto (TgN Gn 6,8; 18,3; 19,19; 30,27; 32,6; 33,8; 33,15; 34,11; 39,21; 47,25; 47,29).

---

190 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxxii.

191 McNAMARA, Martin. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period, v. 1, p. 180.

192 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 214.

Percebe-se o desenvolvimento de uma teologia do Povo de Israel, com a noção de Povo de Javé, como uma entidade teológica, social e espiritual que permitirá a autocompreensão da Igreja, posteriormente[193]. O mundo foi criado para Israel e há outro mundo. Há separação entre este e o mundo que virá. A ressurreição dentre os mortos é entendida como parte do julgamento e é tratada em TgN Gn 19,26 e 25,34 286. A vida eterna é a vida do mundo que está por vir (TgN Gn 25,34).

2.4.2 TgN Gn e liturgia

O uso de TgN na liturgia da sinagoga segue as regras mishnaicas, como um *targum* oficial para ser usado conforme as prescrições rabínicas. Como se viu nos itens anteriores, TgN traduz o hebraico de maneira a enfatizar o estatuto sagrado e modelar dos Patriarcas e de Israel, o que não é exclusivo de TgN, mas indica que o seu objetivo era mais o uso público do que o estudo privado[194].

O uso da fórmula "O meu povo/casa de Israel" pode ser compreendido como indicativo do uso do TgN na liturgia pela evocação da assembleia como continuidade do povo de Javé e Casa de Israel. Além de TgN Gn, a expressão também ocorre em TgN Ex 20,7,12-17; 23,2; 34,26; TgN Lv 22,28; Nm 28,2; Dt 25,4,18,19; 28,3-6. O uso de fórmulas estereotipadas testemunha o fato de ser uma tradução de um texto muito conhecido e com expressões já consagradas pelo uso público, nos comentários e em outras traduções[195]. O uso dos *sedarim* também atesta seu uso público e litúrgico, assim como indica as múltiplas formas de controle rabínico.

O uso de algumas fraseologias na ordem da criação em TgN, TgN Gn 1,5 "na ordem da obra da criação, o primeiro dia" (עבד בראשית יום קדמאי) repetindo-a com a alteração para segundo, terceiro, quarto, quinto e sexto dia (TgN Gn 1,8,13,19,23 e 31,

---

193 Em outros textos do TgN pode-se ver o desenvolvimento do tema como em TgN Ex. "TgN insere a lista de favores que Deus aos israelitas no deserto em Dt 32,1: foi seu guia, o provedor com o maná, o poço e as cordonizes. Essa referência aumenta a dívida de Israel com Deus e dá magnitude ao seu pecado" (CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation, p. 30)

194 GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxxi.

195 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 8.

respectivamente), que conclui cada dia da criação, parece ser um sinal do costume sinagogal em que as pessoas se reuniam lá por seis dias lendo de domingo a sexta-feira, em cada dia lendo uma passagem do relato da criação[196]. Na inserção da fórmula, também se identifica evidência da presença da assembleia como a audiência para o *meturgeman*.

Além dessas, Barry Levy aponta que centenas de mudanças no número e gênero das pessoas envolvidas no discurso são feitas na tradução. Inicialmente atribui tal mudança a erro do copista ou de tradução. No entanto, pelo grande número de vezes em que tal ocorre, pode-se verificar um padrão de uso para evitar a aplicação do trecho ao ouvinte/leitor e em outras (a maior parte) para o contrário, propiciar que o leitor/ouvinte pudesse ser referenciado na narrativa, exortação ou mandamento[197]. Exemplos alterando de "meu" ou 'mim" para "dele' ou "seu [dele]": TgN Gn 30,6 (no oráculo de Raquel em que ela proclama que Javé lhe deu um filho) e em TgN Gn 30,25 (quando a mesma Raquel diz que irá para seu lugar e sua pátria). Também em TgN Gn 31,17; 48,5,7; 20,2 e 30,16. Há muitas passagens que são ou contêm orações direcionadas a "vós" ou "vocês' como em TgN Gn 3,18; 4,8; 15,1; 16,5; 22,14; 343,31; 38,25; 40,12, 18; 44,18; 48,22; 49,2; 50,21.

Há referência à oração litúrgica do *Shemá Israel* em TgN Gn 49,3 "Escute Israel, nosso pai! Javé, nosso Deus é um". Também há referência ao holocausto perpétuo ("eles oferecerão o cordeiro do holocausto perpétuo da *mishná*" em TgN Gn 49,27).

Em TgN Gn 15,11, 12,17; 49,1-2 há indicações sobre a pureza e a impureza ritual: as aves impuras que Abraão impede de tocarem no sacrifício (que são comparadas aos reinos da terra, também impuros e nomeados como os inimigos de Israel: Babilônia, Média, Grécia e Edom=Roma) [198]. Na interpretação do *meturgeman*, as relações de Israel e da comunidade do *meturgeman* com essas nações é de ordem sagrada, não apenas imanente e faz parte da história da salvação.

Há registros de ritos específicos da oração e do culto a Javé. Para adorar Javé, como em TgN Gn 24,26, "o homem se curvou e deu graças e glorificou o nome do Senhor" há gestos e palavras específicas. Para orar, há um horário e o se afastar, como Abraão na *Aqeda* que diz a Isaque que se afastará para orar e logo voltará (TgN Gn 22,4).

---

196 McNAMARA, Martin. *Targum and testament*: aramaic paraphrases of the hebrew bible, a light on the new testament, p. 37; LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 87. GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels, p. xxxi.

197 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 44-45.

198 LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 78.

Uma das mais frequentes menções nos *targumim* e em especial em TgN é a oração. Há diversas palavras que são utilizadas como sinônimo de oração na tradição rabínica: recitar, abençoar, pedir, procurar, invocar, suplicar, prostrar-se, levantar as mãos, adorar, cultuar, responder, interceder, orar, estender as mãos para, clamar, chamar, mediar. Exemplo: TgN Gn 12,8: há o recitar litúrgico da oração antes da leitura e (ופרש)a oração de adoração com a expressão corporal de se inclinar (וצלי). A pregação do *meturgeman* coloca várias orações na boca de Abraão além de reforçar a oração como sua prática constante. Também há a oração de Isaque, a de Ló, a de Ismael, a de Eliezer, de Rebeca, as muitas orações de Jacó, de Raquel, de Leia e de Tamar, entre outras. A oração alcança forma especial quando tem como objeto o bem do outro, como na intercessão: Abraão intercede por Sodoma e por Ló. Há intercessão pelos descendentes de Isaque. As orações têm sua estrutura formal, como na oração de Adão em TgN Gn 3,18, introduzida por עני אדם ואמר e começando por בבעו ברחמין מן־קדמך ייי לא נתחשב, como outras orações (ex.: TgN Gn 38,25).

Em relação às práticas cúlticas, algumas questões haláquicas são discutidas em TgN Gn 22,10, na *Aqeda,* com a referência à forma de se fazer um sacrifício em que Isaque pede a seu pai que o amarre para que não corra o risco de tornar inválido o ato litúrgico. Também em TgN Gn 35,9 há orientações haláquicas para o ritual do casamento, sobre a hospitalidade e o cuidado com os doentes. Outros exemplos: TgN Gn 38,25[199].

O dízimo é referenciado não só na tradução literal do TM em que Abraão dá o dízimo a Melquisedeque, mas é desenvolvido na atitude de Jacó (TgN Gn 28,22).

A piedade tem seus tempos privilegiados e o calendário é importante para as práticas cúlticas, para permitir que se santifiquem no intervalo das luas (TgN Gn 1,14). As festas são indicadas, como os setes dia de jejum (Gn 29,27) e os sete dias do jejum nupcial (Gn 29,28).

Sobre o Templo, há referência do santuário ao nome de Javé em Betel (TgN Gn 28,22), que será construído no território de Benjamim (TgN Gn 49,27). O Templo é chamado o Lugar preparado e a Casa do Repouso (TgN Gn 28,16,17), a Residência da *Shekiná* (TgN Gn 49,27).

---

[199] LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 78.

3 Considerações finais

Após a análise do *corpus* composto pelo TgN, é necessário retomar as hipóteses que norteiam este trabalho e testá-las.

Pode-se dizer que TgN é uma tradução de texto sagrado, uma tradução bíblica, orientada ideológica, doutrinária e teologicamente. Discutiu-se extensamente como as opções tradutórias estão permeadas por orientação rabínica, mas também por várias formas teológicas do Judaísmo pré-rabínico. Indicou-se a forte presença da religiosidade popular e da exegese judaica dos primeiros séculos e talvez até mesmo dos três ou dois séculos antes da Era Cristã. Provavelmente, a tradução de TgN se origina em um estágio oral, mas o *corpus* se constitui de material com longa história de revisão e transmissão, com profundo trabalho linguístico, confirmando a hipótese 1. TgN não pode, no entanto, ser considerada uma tradução popular das Escrituras Sagradas, apesar de atender à função de alimentar e orientar a religiosidade popular. Como foi demonstrado no item 1, grande parte de seu material e de suas escolhas revelam sofisticação no registro, na textualização e na pregação.

A tradução de Gênesis e, por extensão, do Pentateuco na forma do TgN está ligada à atividade litúrgica, à pregação e à ação pastoral com forte ênfase no movimento laico e na piedade popular, como se demonstrou, especialmente, nos itens 2.3 e 2.4 da análise. A ênfase parenética e homilética torna o texto atrativo e adequado para a sua recepção, no ambiente litúrgico judaico dos séculos II a IV, apesar de como se registrou acima não se tratar de uma tradução popular.

A teoria e estratégia tradutória empregadas em TgN não são as da equivalência dinâmica. A técnica tradutória de TgN não segue os protocolos da tradução moderna das Escrituras que evita as adições e desenvolvimentos homiléticos e parenéticos. Não se pode dizer que TgN empregue linguagem popular, apesar de seu *meturgeman* não ser um oficial religioso, mas um leigo. Pode-se afirmar, no entanto, que TgN opera procedimentos tradutórios que poderiam ser caracterizados como domesticadores, com ênfase na recepção. As práticas tradutórias oscilam entre a hiperliteralidade e o desenvolvimento parenético caracteristicamente midráxico, especialmente nas marcações litúrgicas dos *sedarim.* TgN não foi designado para o estudo individual mas para a leitura e proclamação pública.

A associação estreita com a liturgia em TgN é inegável, assim como sua função clara na prática da piedade como instrumento de regramento e modelagem do comportamento

por meio de seus recursos retóricos e da autoridade da qual se reveste. Pode-se entender que, apesar de não poder ser definido como uma tradução popular, a função de TgN é litúrgica, voltada para o público que já é judeu, um fiel, e que pode e é utilizado com função didática, com vistas ao grande público das assembleias.

TgN participa, também, ativamente da autocompreensão do Judaísmo e sua autoorganização e se comporta como agente de transformação da língua hebraica e aramaica, assim como da comunidade à qual se dirige, convocando-a em seus excursos e narrativas edificantes à mudança de mente e a se "colocar a caminho". Como também se verificou, TgN desempenha papel considerável na compreensão e autocompreensão cristã dos primeiros séculos, o que confirma em parte a hipótese 4 e a 5.

As hipóteses 3 e 4 não foram discutidas neste capítulo. A importância da preparação histórica, religiosa, política e ideológica do tradutor foi discutida, também, neste capítulo e nos anteriores. É possível dizer que se demonstrou a importância da preparação do tradutor, além das habilidades competências linguísticas, culturais e comunicativas: precisa ser uma pessoa que tem uma experiência de fé e situada teológica e confessionalmente, como se levanta na hipótese 3.

Pode-se demonstrar a aplicação das categorias tipológicas desenvolvidas no Capítulo 1 com vários níveis de intensidade e validar a sua eficácia na retórica parenética. TgN mantém duas características, que também podem ser vistas nas traduções populares: a correspondência histórica, por meio da adequação e contextualização e a ampliação de efeitos pelos recursos da explicitação, da narrativa exemplar e do oráculo de testemunho.

Quanto às categorias teológicas de *kairos* e *kenosis*, pode-se dizer que a tradução targúmica é alcançada por essas categorias, alinhando consistentemente com a percepção de uma Antropologia positiva e a abertura e expectativa que pela tradução e pregação pudessem ser criados momentos propícios para os eventos salvíficos, os *karoi*.

Quanto à categoria da hospitalidade, a tradução targúmica parece ter sido designada para o acolhimento, pois está ligada às comunidades da diáspora e enseja a inclusão daqueles e daquelas que não acessam o hebraico ou os estudos acadêmicos mais sofisticados.

No entanto, a prática dos Agentes da Patronagem se fechou à essa hospitalidade, reduzindo a liberdade e o diálogo com a piedade popular. Os *targumim* foram se fechando e se tornando documentos inacessíveis, distantes, sofisticados e, por isso mesmo, inúteis para a prática da piedade. O zelo ortodoxo muitas vezes pode significar a morte e o desaparecimento.

Verificou-se, também, que entra na caracterização do *meturgeman* de TgN a ideia de uma personalidade corporativa. Talvez possa se aproximar essa forma de autoria com a autoria das traduções modernas realizadas por comissões de tradutores amparados em inúmeras obras de tradução anterior, que são consultadas. Da mesma forma que tais comissões contemporâneas, os *meturgemanim* não fazem parte de uma estrutura hierárquica eclesiástica, mas estão ligados a instituições paraeclesiásticas, assumem caráter laico, porém submetidos à patronagem, seja em função dos recursos e patrocínio financeiro e institucional para a atividade de tradução, seja em função do apoio religioso, oficial e teológico que determinará a boa acolhida da recepção para o produto final[200].

Considerando os conceitos teológicos e tradutórios desenvolvidos neste trabalho, pode-se definir assim a tradução de TgN:

1. Os *kairoi*, ou momentos de decisão para a assembleia, podem ser identificados no espírito retórico e parenético;
2. A categoria da *kenosis*, pode se identificada em sua tendência à domesticação, atualização histórica e narrativa, contextualização e ampliação de efeitos pelos recursos retóricos;
3. O *typos* pode ser identificado no uso dos personagens modelares e hagadás.
4. A categoria da hospitalidade é expressa na forma como a tradução targúmica de TgN é, inicialmente, designada para o acolhimento (diáspora), porém vai se perdendo e o texto de chegada vai se tornando hermético e engessado.
5. Percebe-se a forte identidade corporativa dos *meturgemanim*
6. Percebe-se a ação dos agentes de patronagem

No Capítulo que se segue será analisado o *corpus* de NTLH Gn.

---

[200] LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus, p. 78, entende que "não há razão para se atribuir todos os textos [de 90 midraxes que faz menção] aos esforços editorais de um tradutor".

CAPÍTULO 5: ANÁLISE DA NOVA TRADUÇÃO NA LINGUAGEM DE HOJE - GÊNESIS

Para realizar a análise da tradução em língua portuguesa do livro bíblico de Gênesis apresentado pela Comissão Tradutora da *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* (NTLH Gn), segue-se o roteiro definido na Introdução e já utilizado no Capítulo 4 para tratar o *corpus* do TgN Gn. Algumas necessárias adaptações foram realizadas em função da estratégia tradutória da NTLH Gn, a equivalência dinâmica, e dos limites e restrições enfrentados pela Comissão Tradutora e demais agentes da patronagem envolvidos na tradução do texto bíblico em uma língua e cultura como a do Brasil, com longa tradição de tradução da Bíblia.

Primeiramente, faz-se a caracterização tradutória e teológica, com ênfases na função da NTLH e seu ambiente de recepção e na figura do tradutor. Nessa abordagem, utilizam-se amostras da NTLH NT e de outros livros do AT, além da NTLH Gn. Fez-se essa opção para que se possa perceber como foi promovida a homogeneização literária e textual, o tratamento teológico das opções de tradução e a busca por alcançar um registro simultaneamente popular e científico na estratégia tradutória da NTLH.

Em seguida, passa-se à identificação da agenda ideológica e teológica. Em relação aos elementos relacionados à piedade popular, ao movimento laico e ao uso litúrgico, será demonstrado como a NTLH responde ao protocolo das traduções modernas de textos sagrados em que praticamente não se fazem desenvolvimentos extensos e parenéticos, que permitem maior liberdade e visibilidade do tradutor. Praticamente não se encontrarão marcas na NTLH Gn da intencionalidade de uma função litúrgica, exceto pelas marcas da oralidade e busca de efeitos retóricos adequados à proclamação. O que efetivamente se explicita é o ambiente e uso cristão. Além das marcas da oralidade nas opções tradutórias, há tendência por expressões próprias da piedade popular e da dimensão laica. No entanto, em termos de uso eclesiológico,

a NTLH parece ter sido designada para a leitura individual, com forte apelo cognitivo, pela sua explicitação didática, homogeneidade e simplificação linguística e estilística. Nas transformações tradutórias, a dimensão da piedade popular é reforçada pela moral maniqueísta, que evita no leitor/audiência dúvidas quanto aos valores e julgamentos (certo/errado; bom/mau; adequado/inadequado).

Na avaliação dos personagens e modelos de comportamento, a NTLH Gn oferece pouco material de análise, assim como os cenários e toponímia, pois a onomástica e toponímia acompanham em larga medida, e através de paratextos como notas explicativas, as formas já consagradas de transliteração de nomes próprios das traduções de Almeida (ARA e ARC), consagradas pela tradição protestante no Brasil, reforçando a teologia dos nomes próprios, cara à exegese e à interpretação da tradição protestante.

A identificação da prática da piedade e os desenvolvimentos paranéticos relativos às censuras, interdições, orientações e explicações apresentam pouco material desenvolvido ou inserido, ressaltando-se, no entanto, a explicitação moral e o aplainamento de textos considerados difíceis, como se verá no estudo do *corpus*.

Por outro lado, os elementos doutrinários e teológicos identificados apresentaram grande riqueza, em que se destacam a relação entre fé e razão e teologia (religião) e ciência e a busca de reforço de autoridade para as opções tradutórias na pesquisa científica e histórica. Apesar dos esforços em direção à exegese bíblica crítica e à interpretação ecumênica, a NTLH evidencia certa tendência protestante em sua agenda ideológica e teológica.

Como já identificado na Introdução, a edição consultada para a investigação que se sumariza neste capítulo é a primeira edição da *Bíblia Sagrada Nova Tradução na Linguagem de Hoje* da Edições Paulinas, de 2005, denominada NTLH. Quando necessário, a análise contrastiva é realizada com os textos da tradução da Bíblia na versão de João Ferreira de Almeida, da SBB, Revista e Atualizada, denominada ARA, consultada por meio do *software BibleWorks* e da tradução da *Bíblia Sagrada* na versão da CNBB, 2.ed., edição impressa. A ARA representa a tradição protestante e é considerada a tradução preferida pelas igrejas protestantes e evangélicas no Brasil. A CNBB representa a tradição católica autorizada e atual. Como a NTLH se dirige a toda a comunidade cristã, e não se localizou uma tradução que se identificasse com a tradição ortodoxa, considera-se que a comparação com essas duas versões oferece elementos suficientes para a avaliação da NTLH em seu contexto tradutório.

1 Caracterização tradutória e teológica da NTLH

Há dificuldades de várias ordens para a tradução bíblica popular, inovadora em termos semânticos, inclusiva e ecumênica. É necessário que se esteja preparado para buscar uma fidelidade que não seja exclusivamente aquela do compromisso com a literalidade verbal. A maior parte dos tradutores da Bíblia, na atualidade, compreende isso, em função das experiências missiológicas cristãs dos séculos XIX e XX, da ampliação dos níveis de letramento e acesso à informação das populações em todo o planeta e dos novos movimentos eclesiológicos experienciados em todas as tradições cristãs. Acrescentem-se, ainda, os não menos importantes desafios estabelecidos pelas discussões acerca da linguagem e da consciência hermenêutica para o fazer teológico e pastoral. No entanto, como o aponta Eugene Nida, em meio a tantas e benditas transformações, persiste certa tendência conservadora nos ambientes eclesiásticos, mais do que eclesiais, de um "culto às palavras"[1] que se visibiliza na rejeição de inovações tradutórias e interpretativas, assumindo muitas vezes posições dogmáticas e fundamentalistas em relação à tradução dos textos sagrados. Tal resistência pode ser nomeada como uma reação não cognitiva ou racional, mas permeada por elementos emocionais. É o que Karl Simms denomina sensibilidade dos textos[2].

---

[1] NEFF, David; NIDA, Eugene Albert. Meaning-full translations: the world's most influential Bible translator, Eugene Nida, is weary of 'word worship'. *Christianity Today*, p. 46.

[2] SIMMS, Karl. Introduction. In: SIMMS, Karl (Ed.). *Translating sensitive texts*: linguistic aspects. Amsterdã-Atlanta: Rodopi, 1997. p. 1-23. Durante a produção deste relatório final de investigação, o tema da sensibilidade dos textos havia sido desenvolvido junto do material que compõe o Capítulo 2. Optou-se no entanto por não referenciá-lo, uma vez que equivaleria a uma nota explicativa, que ora se insere. Vale rápida digressão para compreender o que seja a sensibilidade de um texto, para o que se busca apoio na pesquisa de Karl Simms. Qualquer texto pode ser considerado sensível, uma vez que a sensibilidade de um texto não é característica inerente ao material linguístico, mas, ao contrário, é valor extralinguístico atribuído ao texto por aqueles que com ele interagem, sejam leitores, autores, editores ou tradutores. A sensibilidade não é, portanto, propriedade imanente ao texto, mas reação dos que com ele interagem, repete-se: leitor, autor, editor ou tradutor. Essa reação se expressa geralmente de forma emocional, em ações extremas em relação a tais textos e em consequente movimentação de instrumentos de contenção, instrumentos que se denominam censura, oficiais ou oficiosos para interromper sua circulação. Um texto pode expressar seu caráter de sensibilidade dependendo do tipo de objeções criadas por aqueles que com ele interagem. Tais objeções podem ser agrupadas em quatro motivos ou interesses principais: 1) questões relacionadas ao Estado; 2) questões relacionadas à religião; 3) questões relacionadas ao pudor; e 4) questões específicas da sensibilidade individual (algo que afete alguém em sua privacidade ou individualidade).No caso de sensibilidade relacionada às questões do Estado, ou seja, de identidade nacional, de soberania e outros temas afins, a censura se manifesta através da nomeação do texto e da interpretação como sedição. No caso da religião, a censura busca banir aquilo que no texto é nomeado como blasfêmia; no caso do pudor, como obscenidade; e no caso da invasão da privacidade dos cidadãos, como difamação. Porém, apesar de haver consenso de que o uso ideológico dos instrumentos de censura é próprio de todas as sociedades humanas, os critérios da sua aplicação são totalmente particulares, dinâmicos e peculiares a cada cultura, comunidade, época e situação. A sensibilidade do texto é, então, construção social, da mesma forma que o seu instrumento de cerceamento, a censura, e é característica que nasce do aspecto transformacional do texto, ao tentar subverter a ordem estabelecida, por isso suscita a sensibilidade. No entanto, a sedição, a blasfêmia, a obscenidade e a difamação são condições determinadas justamente pela ordem vigente. Ganham consistência por se desviarem dos padrões. A Bíblia, talvez por sua longa história de tradução e subversão, já foi e ainda é, em intensidade e freqüência, mais do que qualquer outro texto, alvo de censura, cortes, traduções tendenciosas e proibições. Assumem-se, nesta investigação, os textos bíblicos na categoria de textos sensíveis.

Não se pode deixar de reconhecer que é pertinente e compreensível que o movimento traditivo tenda à preservação, como já se discutiu no capítulo 3 e que esse posicionamento, entre outras coisas, ajude as pessoas a depositarem sua confiança no texto sagrado a partir da afirmação de sua autoridade e integridade. Por outro lado, exige o patrulhamento contínuo dos agentes da patronagem na forma de censura para certificar a fidelidade dos códigos da comunidade que preserva tal tradição. No caso da tradução dos textos sagrados, e da Bíblia, em particular, organizam-se comissões, conselhos, instâncias representativas e empoderadas pelo núcleo duro das estruturas eclesiásticas para garantir a conservação dos textos sagrados e, quando permitida, a sua tradução.

Cada nova tradução do texto sagrado cristão em um sistema linguístico, como é o caso da língua portuguesa, já amadurecido e com longa história traditiva, enfrenta vários tipos de resistência. Para que uma tradução popular da Bíblia como a NTLH insira-se em um ambiente religioso, teológico e de tradução como o ambiente cristão brasileiro necessita justificar-se religiosa, social, eclesiástica, missiológica e mercadologicamente.

Na caracterização que se segue, busca-se identificar como a NTLH constrói sua identidade e espaço no cenário das traduções bíblicas no Brasil.

1.1 Características gerais da NTLH

Primeiramente, faz-se breve descrição da edição da NTLH consultada. O exemplar, impresso no Brasil e publicado pelas Edições Paulinas, é apresentado no padrão gráfico clássico das Bíblias: textos em duas colunas, disposição justificada, própria do texto em prosa, exceto em trechos em que se usa a forma centralizada como a marca de texto poético. Uso de paragrafação com recuo, com divisão em capítulos e versículos, numeração de páginas, títulos e subtítulos, fonte pequena mas legível. Essa apresentação gráfica constitui parte da identificação do objeto como um texto sagrado.

Quanto aos elementos paratextuais, inclui: introduções curtas, com esboços esquemáticos, para cada livro bíblico; referências paralelas de outros textos bíblicos (referências cruzadas); notas textuais alocadas no rodapé das páginas; vocabulário com 188

entradas e treze mapas[3] geohistóricos cujo *copyright,* de 1998, pertence à SBB. Registra na página de rosto que os direitos autorais das traduções dos textos canônicos do Antigo e Novo Testamento, Introduções, Notas e Auxílios ao Leitor são da SBB, *copyright* de 2000, cedidos com sua permissão para as Edições Paulinas. Faz menção, ainda, que os textos deuterocanônicos traduzidos (Tobias, Judite, Adições a Ester, 1 e 2 Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico, Baruque e Adições a Daniel), Introduções e Notas, *copyright* de 2003, pertencem às Sociedades Bíblicas Unidas (SBU), cedidos com permissão a Edições Paulinas.

Como TP foram utilizados, no Antigo Testamento, a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (1984, publicada pela Deutsche Bibelgesellschaft); a *Septuaginta* (1979, de A. Rahlfs, publicada pela Deutsche Bibelgesellschaft), inclusive para os livros deuterocanônicos. O Eclesiástico, registra-se ali, foi traduzido da versão *Gottingensia*, de Joseph Ziegler. No Novo Testamento, foi utilizado o *The Greek New Testament* (4a edição, 1994, publicado pela Deutsche Bibelgesellschaft[4]).

A Comissão de Tradução NTLH optou pela estratégia da equivalência dinâmica ou funcional. Na catalogação bibliográfica é registrada como "versão linguagem de hoje". Essa opção é resultado da própria história da produção da NTLH, como herdeira dos erros e acertos da BLH, como se demonstra no item 1.1.1, a seguir.

Por definição e autorreconhecimento, como se vê no "Prefácio", é uma tradução popular. O que se entende por popular, no entanto, é polêmico e exige uma remissão para se dar conta dessa caracterização que se fará no item 1.1.2, à frente.

Ainda neste item, apresentam-se os agentes de patronagem envolvidos na tradução, produção e distribuição da NTLH, no item 1.1.3.

1.1.1 Histórico da produção da NTLH

Segundo a SBB, em 1960, realizou-se entre as igrejas protestantes evangélicas

---

[3] Os seguintes mapas: Jerusalém nos Tempos do Antigo Testamento; O Mundo do Antigo Testamento; O Egito e o Sinai; As Doze Tribos; O Reino de Davi e Salomão; Os Reinos de Israel e de Judá; O Mundo do Novo Testamento; A Terra de Israel no Tempo do Novo Testamento; A Primeira Viagem de Paulo; A Segunda Viagem de Paulo; A Terceira Viagem de Paulo; A Viagem de Paulo a Roma; e Jerusalém no Tempo do Novo Testamento.

[4] PREFÁCIO. In: BÍBLIA sagrada, 2005.

uma consulta em que se verificou que grande parte das pessoas que frequentava as igrejas de confissão protestante e evangelical apresentava dificuldades para entender a linguagem empregada nas traduções bíblicas então existentes, ARA e ARC, principalmente[5]. Em resposta a essa demanda, a SBB assumiu o trabalho de produzir uma nova tradução em língua portuguesa adequada a esse público, a *Bíblia na Linguagem de Hoje* (BLH). Quando a nova tradução foi publicada, em 1988, as reações foram tanto de desconfiança e rejeição como de satisfação e aprovação por parte de pastores, obreiros e fiéis da tradição protestante[6].

A Comissão de Tradução da SBB que produziu o TC denominado BLH foi organizada com especialistas nas línguas bíblicas e na língua portuguesa. Inicialmente foi composta por Josué Xavier, Luiz Antônio Giraldi, Oswaldo Alves, Roberto G. Bratcher, Selma Júnia Vassão Giraldi e Werner Kaschel, todos cristãos da vertente protestante. Com a exceção de Selma Júnia Vassão Giraldi, todos os membros da Comissão eram pastores e teólogos.

A primeira edição do *Novo Testamento na Linguagem de Hoje* foi publicada em 1973[7], a dos Salmos em 1979 e o livro de Provérbios, em 1983. No fim de 1988, a BLH completa foi publicada. A Comissão de Tradução, ato contínuo ao lançamento da BLH completa, iniciou as atividades de revisão, em função de várias contribuições recebidas de pastores, teólogos e leitores da tradição protestante[8]. No entanto, a BLH não conheceu uma segunda edição, pois a revisão alcançou tal proporção que o TC exigiu ser nomeado como uma nova tradução, a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*, NTLH.

Em 2000, doze anos após a publicação da BLH completa, foi lançada a NTLH sem os livros bíblicos deuterocanônicos. De 2002 a 2003, tradutores da SBU e estudiosos católicos designados pela CNBB trabalharam na tradução desses textos. A recomendação para o uso da NTLH pelos fiéis católicos foi concedida por D. Francisco Javier Hernándes Arnedo,

---

5 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Uma bíblia na linguagem do povo brasileiro. *A Bíblia no Brasil*, São Paulo, n. 189, p. 9-10, out./dez. 2000. p. 9.

6 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Uma bíblia na linguagem do povo brasileiro. *A Bíblia no Brasil*, p. 10; KASCHEL, Werner. Transformações gramaticais no processo da tradução dinâmica da Bíblia com vistas ao livro de Provérbios. In: SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Congresso Nacional da Bíblia, II*. Rio de Janeiro: SBB, 1979. p. 49.

7 Segundo Marcus Braga o texto grego original adotado foi o das SBU, *The Greek New Testament*, 2ª edição de 1970 e foram conservadas algumas passagens que aparecem nas traduções tradicionais, como a tradução de Almeida, e que não constam no texto grego adotado (BRAGA, Marcus. A bíblia em língua portuguesa. In: COMFORT, Philip Wesley (Ed.). *A origem da bíblia*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998. p. 118-120).

8 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Uma homenagem aos tradutores da bíblia. *A Bíblia no Brasil*, São Paulo, n. 190, p. 17, jan./mar. 2001.

OAR, Bispo responsável pela "Dimensão Bíblico-catequética" da CNBB, em 25 de março de 2003[9].

Em relação à BLH, a NTLH opta por uma maior aproximação ao texto de Almeida, na versão ARA. Exemplos desse alinhamento podem ser vistos na tradução dos nomes próprios e toponímia[10]. Também na designação do nome de Deus no Antigo Testamento: de "Deus Eterno" ou "Eterno" da BLH, a NTLH assumiu a forma clássica para "SENHOR Deus", "Deus, o SENHOR", ou simplesmente "SENHOR"[11].

No trabalho da NTLH, a Comissão de Tradução se pautou por premissas da Teoria da Comunicação, eliminando possíveis ruídos entre emissor e receptor. A NTLH foi finalizada com um vocabulário de 4.390 palavras, maior número do que a da BLH, mas ainda bastante inferior ao das versões de Almeida, ARA e ARC, esta última também chamada "Fiel"[12].

Vários membros da Comissão de Tradução da NTLH também participaram de todo o projeto da BLH como Roberto G. Bratcher, Werner Kaschel, Josué Xavier e Selma Júnia Vassão Giraldi. Durante o processo de elaboração da NTLH, integraram a equipe Rudi Zimmer e Vilson Scholz, que passou a funcionar sob a coordenação de Rudi Zimmer a partir de 1992[13].

1.1.2 NTLH como tradução popular

A NTLH é considerada uma tradução popular por se pautar nas categorias e diretrizes da equivalência dinâmica. No entanto, em seus paratextos, a NTLH parece reconhecer e justificar-se como popular, mas em critérios diferentes dos que aqui foram desenvolvidos.

---

9 PREFÁCIO. In: BÍBLIA sagrada, 2005.

10 Na tradução e transliteração dos nomes próprios do hebraico e aramaico para o português manteve-se a forma mais tradicional, canonizada nas várias revisões da tradução de João Ferreira de Almeida editadas pela SBB. Vale lembrar que a Tradução Brasileira não alcançou aceitação pela recepção brasileira especialmente pelas formas não tradicionais com que transliterou os nomes próprios, causando estranhamento na sua audiência que respondeu com rejeição.

11 Convencionou-se, nas traduções da Bíblia em língua portuguesa da SBB utilizar o vocábulo SENHOR, em caixa alta, para identificar a utilização do tetragrama sagrado que indica o nome de Deus no Antigo Testamento. A NTLH aderiu à convenção.

12 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Uma homenagem aos tradutores da bíblia. *A Bíblia no Brasil*, 2001.

13 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Uma bíblia na linguagem do povo brasileiro. *A Bíblia no Brasil*, p. 10.

A NTLH busca se expressar "em uma linguagem simples, popular, sem utilizar gírias e regionalismos", além disso, a Comissão de Tradução procurou manter o "estilo bíblico", utilizando um número menor de vocábulos: "a NTLH, 4,39 mil, o que a aproxima muito mais do vocabulário dominado pelo brasileiro de cultura média"[14].

A Comissão esclarece que, algumas vezes, as escolhas tradutórias pautaram-se em coletas do uso popular do vernáculo por meio de pesquisa de campo. Selma Júnia Vassão Giraldi relata que "muitas vezes teve de fazer pesquisa de campo, indo a feiras e supermercados para certificar-se de que determinada expressão correspondia ao que a população utilizava em seu dia-a-dia"[15].

Acompanhando as definições contidas no "Prefácio", é possível dizer que os agentes da patronagem envolvidos na tradução e publicação da NTLH entendem por popular o registro da linguagem adotado pela "maioria do povo brasileiro", a "maneira simples e natural, como fala a maioria da população" e no nível e no estilo da "linguagem simples do povo"[16].

Nas palavras de Rudi Zimmer, coordenador da Comissão de Tradução da NTLH:

> [...] o texto de Almeida [ARA e ARC] tem uma linguagem muito lusa e, por causa disso, a SBB produziu um documento [NTLH] que preservasse a essência teológica, mas escrito de acordo com o modo de pensar e falar do povo brasileiro. 'O texto é compreensível até para crianças. A pessoa tem a impressão de que não está lendo a Bíblia, que tem uma linguagem de difícil compreensão, mas sim um livro. Utilizamos a linguagem do povo', disse. Ele explicou que na tradução feita pela SBB houve uma redução de vocabulário: enquanto a tradução de Almeida tem 8,38 mil palavras, a NTLH, 4,39 mil, o que segundo ele, aproxima-se muito mais do vocabulário dominado pelo brasileiro. 'É difícil entender expressões como 'cingindo os vossos lombos', 'recalcitrar contra os aguilhões' e 'aliança da circuncisão'. O nosso trabalho foi torná-las compreensíveis', disse[17].

A noção de popular está vinculada ao conceito de "povo". O termo "povo" está associado intimamente a "pobre" e "como sinônimo de 'oprimido' e este como a expressão de uma 'classe', no sentido marxista"[18], ou seja, como uma oposição ou diferenciação das classes

---

14 Disponível em: <http://www.sbb.org.br/interna.asp?areaID=14>. Acesso em: 07 set. 2009.

15 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Uma homenagem aos tradutores da bíblia. *A Bíblia no Brasil*, p. 16.

16 PREFÁCIO, NTLH. In: BÍBLIA sagrada, 2005.

17 GUGLIELMINETTI, Rose. Bom português bíblias traduzidas direto para o nosso idioma chegam ao mercado. *Revista Vidamix online*, São Paulo, ano 4, n. 6, abr. 2002. Disponível em: <http://www1.uol.com.br/bibliaworld/vidamix/>. Acesso em: 26 set. 2009.

18 KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja popular*. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1983. p. 39. No mesmo sentido de definição de "povo" veja-se POBEE, John. Nem moda nova nem nova criação. *Estudos de Religião*, p. 15.

média e alta. Enrique Dussel aponta que "povo" significa

> [...] muito mais do que as classes oprimidas, especialmente na periferia do Terceiro Mundo. A palavra 'povo' inclui, certamente, as classes oprimidas, mas também inclui muitos outros elementos: grupos étnicos com sua própria linguagem, raça e religião, tribos, grupos marginais que nem mesmo chegam a ser uma 'classe', simplesmente porque não alcançaram posições assalariadas dentro de um fraco sistema capitalista. Portanto, estritamente falando, 'povo' é o bloco social dos oprimidos de uma nação. Dessa forma, não podemos identificar 'povo' com 'nação'. Quando alguém diz 'o povo da Índia, devemos fazer distinção entre o significado **populista** (todos os habitantes da nação) e o significado **popular** (o bloco social oprimido)[19].

Contrastivamente, aproximando-se de outros sistemas linguísticos, a relação é também complexa: "em inglês, a palavra *people* não tem o mesmo sentido do alemão *volk* nem do francês *peuple* ou do espanhol *pueblo*. "Povo" pode significar 'pessoas', uma 'multidão', '**leigos**' (**não-especialistas**)"[20].

Essa última acepção em que o conceito de popular está relacionado à condição de não iniciado ou não-especialista, no campo semântico de leigo, associada à ideia de classe social inferior e desfavorecida, parece ser a que mais se aproxima do conceito de povo e o adjetivo popular adotado pela NTLH. Assim, considera-se que o adjetivo popular da NTLH diz respeito ao registro linguístico utilizado por pessoas pobres, leigas e religiosas[21]. A NTLH deveria se comportar como um texto "para" leigos, mas não feito por "leigos" ou conforme a percepção de pobres e leigos.

Essa percepção pode ser comprovada pela declaração da SBB de que uma linguagem popular, como a utilizada como parâmetro para as escolhas tradutórias da NTLH, é aquela

> [...] falada pelo grupo social de instrução média [...]. Esta linguagem é simples, compreensível às pessoas de pouca instrução, e aceitável pelos mais cultos. Esta linguagem de nível intermediário é chamada em Antropologia de Linguagem Comum e pode ser gramaticalmente correta[22].

Para se alcançar o objetivo de fazer algo para pobres e leigos, a condição é que o

---

19 DUSSEL, Enrique. "Recuperar" a palavra de Deus. Teologia do povo. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano 1, n. 3, p. 57-61, mar. 1986. p. 57-58, grifo nosso.

20 DUSSEL, Enrique. "Recuperar" a palavra de Deus. Teologia do povo. *Estudos de Religião*, p. 57, grifo nosso.

21 Não se pode identificar nas práticas tradutórias e nos paratextos da SBB e SBU elementos que liguem suas opções ideológicas e teológicas à Teologia da Libertação ou à "opção pelos pobres".

22 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Cooperação para divulgar a bíblia em português. *A Bíblia no Brasil*, São Paulo, n. 192, p. 19, jun./set. 2001.

registro linguístico se restrinja ao "nível" popular e para tanto "cria-se um sistema pedagógico e didático. Entra-se na educação teológica 'por extensão, com áudio-visuais, estórias em quadrinhos, **escritos simples de rápido consumo** e desenhos"[23].

Esse esforço é feito, em termos de tradução para o "povo simples", por agentes da patronagem dos círculos eclesiásticos que se consideram mais "cultos" para se dirigir, "em favor" do povo, leigo, a quem falta algo, com uma finalidade específica e prática. Apesar de se registrar o aspecto positivo e necessário de tal abordagem para as populações de nações com culturas eminentemente pós-coloniais, estabelece-se indisfarçável assimetria nas relações, entre o agente da patronagem e o usuário, entre os iniciados e os não iniciados. As relações de poder estabelecidas, inerentes ao processo de tradução, são potencializadas pelas dimensões religiosas e traditivas.

A perspectiva é pragmática e utilitarista, justificada pela finalidade piedosa de evangelizar[24], ou permitir o acesso aos despossuídos do saber e do poder em relação ao texto sagrado. Note-se que não é uma tradução feita por pessoas simples para pessoas simples. Não é uma tradução feita pelo povo para o povo, a partir de uma teologia ou experiência religiosa do povo. É realizada para o povo por aqueles que não se consideram mais povo e que não se assumem nas instâncias do popular.

Pode-se dizer que o sujeito de uma tradução popular não é o sujeito popular, o qual, por seu turno, é o receptor, passivo, "massas silenciosas que aprendem como estudantes; o povo é passivo e não se expressa. Não tem voz"[25]. O sujeito da tradução popular é o tradutor ou Comissão Tradutora, um agente da patronagem que expressa na tradução do texto sagrado sua própria teologia (não uma teologia popular), por meio da simplificação do repertório lexical, estrutura gramatical e sintática, estilo e gênero literários.

Vale a reflexão de Hugo Assmann a respeito do labor teológico dos profissionais de teologia, agentes da patronagem, que pode ser aplicado à concepção do esforço de uma tradução para o povo, uma tradução popular:

> Nesse sentido, boa parte dos teólogos e cristãos (assim como muitos pensadores e cientistas) são evidentemente positiva, isto é, estão subjetivamente convencidos de que suas linguagens possuem uma coincidência com o real. Estivemos e continuamos longe de entender que toda realidade, enquanto apropriada por nós, que

---

23 DUSSEL, Enrique. "Recuperar" a palavra de Deus. Teologia do povo. *Estudos de Religião*, p. 58, grifo nosso.

24 DUSSEL, Enrique. "Recuperar" a palavra de Deus. Teologia do povo. *Estudos de Religião*, p. 58.

25 DUSSEL, Enrique. "Recuperar" a palavra de Deus. Teologia do povo. *Estudos de Religião*, p. 59.

> somos animais simbolizadores, é uma realidade discursiva, feita de estruturas de significação criadas e atribuídas por nós ao "real", configurado de acordo com a nossa forma de percepção e expressão. Ignorá-lo tem consequências ferozes, e não só no plano epistemológico[26].

A condição da recepção (leitor/ouvinte) "popular" almejada pela NTLH não se identifica com um ser humano específico ou particular, com um sujeito real, mas com uma idealização criada discursivamente pelos agentes da patronagem.

O conceito de "popular" ou para o "povo" da NTLH pode também ser compreendido pela noção de *ethos*, o " 'núcleo ético de valores compartilhados' que configura um *estilo comum de vida* (uma relação particular com o mundo, as outras pessoas e com Deus) e se expressa em instituições e estruturas de vida e convivência"[27]. Tal concepção envolve, teologicamente, a compreensão da autonomia das realidades terrestres (a cultura, a história, a linguagem, a expressão social e particular de grupos, os recursos das ciências, a sociologia, a antropologia, a linguística) e da possibilidade do mundo como lugar da ação positiva de Deus[28].

A busca de uma forma de comunicação popular é uma tendência na experiência brasileira dos círculos bíblicos católicos e das ações missioneiras e expansionistas protestantes e evangelicais, apesar da diferença da motivação da busca pelo "popular" em cada uma dessas iniciativas e movimentos eclesiais e eclesiásticos.

Registre-se, no entanto, que para os efeitos desta investigação, o adjetivo popular que categorizou a NTLH para compor este *corpus* está ligado à adesão à estratégia da Equivalência Dinâmica em suas escolhas tradutórias.

A história da tradução da NTLH sinaliza para a preocupação ética e etnográfica como se verifica no histórico de seu processo de produção a partir da revisão da Bíblia na Linguagem de Hoje (BLH).

Os elementos que caracterizam a NTLH como tradução popular da equivalência dinâmica relacionam-se diretamente com os recursos linguísticos e tradutórios empregados no esforço de alcançar o objetivo comunicacional. Assim, utiliza-se vocabulário reduzido,

---

[26] ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 117.

[27] SCANNONE, Juan Carlos. Treinta años de teologia en America Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 203.

[28] FLORISTÁN, Cassiano. Yo y la teologia latino-americana. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 68.

evitando-se termos técnicos teológicos e palavras raras. Serpente é cobra; bebida forte vira cerveja; usam-se verbos compostos e locuções verbais típicas da oralidade, como em NTLH Gn 2,18 "**Vou fazer** para ele alguém que o ajude como se fosse a sua outra metade".

Marcam-se os oráculos e diálogos com travessões. Essa é uma estratégia gráfica que oferece uma disposição visual com mais quebras de parágrafo, mais leve e próxima à da apresentação de um livro comum. Em NTLH Gn **22.7** identifica-se esta estratégia associada à linguagem familiar afetiva com o uso de interjeições da linguagem oral para traduzir  "Daí a pouco o menino disse: — Pai! Abraão respondeu: — **Que foi**[29], meu filho?".

A coloquialidade é reforçada com locuções próprias da linguagem popular como em NTLH Gn **3.4**: "Mas a cobra afirmou: **—** Vocês não morrerão **coisa nenhuma**!"; NTLH Gn 4,1: "tive um **filho homem**"; NTLH 4,5 "Caim ficou furioso e **fechou a cara**"; **NTLH Gn 26,14** "Isaque tinha tantas ovelhas e cabras, tanto gado e tantos empregados, que os filisteus **acabaram ficando com inveja dele**".

Há redução da complexidade gramatical das frases, com uso pouco frequente da linguagem solene religiosa em língua portuguesa que é marcada pelos pronomes de tratamento e flexão verbal da segunda pessoa do singular e plural. Parece ter sido convencionado que, quando em um diálogo ou oráculo, refere-se a Deus, utiliza-se a segunda pessoa do singular na flexão verbal e nominal, exclusivamente, como em NTLH Gn 4,14 "Hoje, tu estás me expulsando desta terra"; 15,2, "Abrão respondeu: - Ó SENHOR, meu Deus! De que vale a tua recompensa se eu continuo sem filhos?". Nos oráculos divinos, no entanto, não há tal uso. Os pronomes de tratamento e a flexão verbal e nominal estão na primeira e terceiras pessoas do singular e plural, como em NTLH Gn 4,6: "Então o SENHOR disse: - Por que você está com raiva? Por que anda carrancudo?".

Usa-se a terceira pessoa do singular quando o sujeito interpelado nos diálogos ou oráculos é um subalterno; o senhor, quando Jesus ou um chefe é interpelado. A tradução, portanto, define e marca as relações estabelecidas pelo uso de pronomes de tratamento. Há também, elementos da oralidade, presentes nos diálogos, ao se chamar as pessoas que têm autoridade como patrão ou funcionário público de "senhor", como Jacó falando com Labão em NTLH Gn **29,18**: "**—** Trabalharei sete anos **para o senhor** a fim de poder casar com

---

[29] Nesse trecho, a resposta de uma pessoa quando chamada: eu estou aqui, é substituída por uma a locução interrogativa própria da oralidade "Que foi?" substitui a significativa expressão teológica "Eu estou aqui". A expressão tem menos força teológica do que "Eu estou aqui".

Raquel". A Comissão Tradutora, no entanto, almeja a entrega de um texto cujo resultado final possa ser reconhecido como linguagem religiosa, inclusive pelo "estilo digno e sério"[30].

Verifica-se que, quando possível, as orações estão arranjadas na ordem direta, própria da língua portuguesa, explicitando o sujeito, o verbo e os seus complementos, nessa ordem. As orações tendem a ser menores, arranjadas por coordenação, evitando-se a subordinação e o deslocamento de termos e orações. Veja-se em NTLH Gn **3,24** como se transforma a marca da terceira pessoa masculina (ele) em explicitação do sujeito, Deus, além de dividir a frase em duas, uma afirmativa e uma explicativa: "Deus expulsou o homem e no lado leste do jardim pôs os querubins e uma espada de fogo que dava voltas em todas as direções. Deus fez isso para que ninguém chegasse perto da árvore da vida". Transforma-se a voz passiva em ativa, como em **NTLH Gn 2,23** em que a voz passiva de כִּי מֵאִישׁ לֻקְחָה־זֹּאת é transformada em voz ativa, explicitando o sujeito (Deus), "porque Deus a tirou do homem". Há redução do uso de dêiticos e anáforas para evitar ambiguidades e inserção de marcadores de tempo e de outros elementos de coesão textual, como "Mais tarde" em NTLH Gn 4,9, para indicar a sequência de eventos que não está explícita no TM. Esse processo é denominado simplificação.

Uma aplicação notável da transformação da voz passiva para ativa alcança dimensão teológica. A noção de iniciativa e atividade é transposta para a figura divina, retirando-a do ser humano, como pode ser visto no texto de NTLH Gn 6,8, em que o TM registra וְנֹחַ מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יְהוָה [Noé encontra graça diante de Deus], é transformada para a iniciativa divina de que "o SENHOR Deus aprovava o que Noé fazia".

Utiliza expressões de cunho coloquial para a atividade sexual, como "ter relações", "pegou", "ir para a cama". Apesar da informalidade, essa escolha evita o eufemismo "conheceu": veja-se em NTLH Gn **29,23** "Mas naquela noite Labão pegou Leia e a entregou a Jacó, e **ele teve relações com ela**"; **29,30** "Jacó também teve relações com Raquel"; **38,16** "Ele [Jacó] disse: **—** Você **quer ir para a cama comigo**?"; **39,7** "a mulher do seu dono **começou a cobiçar** José. Um dia ela disse: **—** Venha, **vamos para a cama**".

Em relação ao corpo humano, humores e atividade sexual, evita o eufemismo e prefere uma linguagem realista, do vocabulário das ciências biológicas e médicas. Esse vocabulário científico "popularizado" é apropriado para explicitar os humores do corpo

---

30 NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 136.

humano, que já foram considerados interditos e inadequados para figurar no texto sagrado, como a **menstruação** (Cf. NTLH Gn 31,35) e o esperma (Cf. NTLH Gn 38,9). Também, o desejo sexual, como em NTLH Gn **18.12**, em que Sara diz "— Como poderei ter **prazer sexual** - עֶדְנָה- agora que eu e o meu senhor estamos velhos", é abertamente citado, superados os pudores da linguagem sacra e "pura" por meio de vocabulário científico "popular".

Diferenciam-se, também, as relações sexuais dos animais das relações sexuais dos seres humanos, por meio de termos não técnicos, como em NTLH Gn **30,41** "Quando os **animais fortes estavam cruzando**, Jacó punha os galhos das árvores na frente deles nos bebedouros, e assim eles **cruzavam** perto dos galhos". A CNBB Gn 30,41 utiliza vocabulário mais direto e científico: "E sempre que as fêmeas **entravam em cio**, Jacó punha as varas à vista, nos bebedouros, para que se **acasalassem** diante das varas".

Alguns eufemismos, no entanto, se mantêm como NTLH Gn **19,32** "Então nós nos **deitaremos com** ele e assim teremos filhos dele". Há também eufemismo com expressões coloquiais ou populares para a relação sexual como "dormir" e "ficar" em NTLH Gn 29,25 "Só na manhã seguinte Jacó descobriu que **havia dormido** com Leia". Outra opção é "tornar-se sua mulher" como NTLH Gn **24.67** "Então Isaque levou Rebeca para a barraca onde Sara, a sua mãe, havia morado, e **ela se tornou a sua mulher**".

Algumas opções da NTLH exibem seu direcionamento para uma linguagem mais coloquial, nos níveis da oralidade, como ao utilizar o verbo "pegar" para indicar uma ação genérica, como os verbos παραλαμβάνω e λαμβάνω como em Mt 2,20 e 26,26 respectivamente, ou, em expressões populares coloquiais, como em NTLH Gn 50,23 "e chegou a ver os netos de Efraim. Ele também **pegou no colo**, como membros da família, os filhos do seu neto Maquir, que era filho de Manassés".

Como se buscou demonstrar, a NTLH se organiza como uma tradução popular. Essa opção é mais do que uma solução pontual, é a estratégia dos agentes de patronagem envolvidos na tradução e na publicação da NTLH.

1.1.3 Agentes de patronagem

A NTLH é resultado do trabalho da Comissão de Tradução da SBB que iniciou a revisão da BLH, completado pela Comissão de Tradução da SBU, assessorada por grupos

ligados à tradição católica que trabalharam na revisão final para a publicação da NTLH pelas Edições Paulinas. Pode-se, pois, dizer que os agentes de patronagem da NTLH estão ligados diretamente a instituições e instâncias eclesiais reconhecidas pelas tradições protestante e católica.

Na Comissão de Tradução da SBB, responsável por parte dos textos do AT e NT, a maior parte dos membros da Comissão de tradução participou do projeto da BLH, como Roberto G. Bratcher, Werner Kaschel, Josué Xavier e Selma Júnia Vassão Giraldi. Integraram posteriormente a equipe, Rudi Zimmer e Vilson Scholz, sob a coordenação de Rudi Zimmer em 1992[31]. Conhece-se pouco da Comissão de Tradução da SBU, mas sabe-se que dela participaram estudiosos católicos e protestantes.

É interessante ressaltar que não há, na edição consultada da NTLH, qualquer menção aos tradutores envolvidos. Verifica-se o semianonimato da Comissão de Tradução e a não nomeação dos agentes de patronagem envolvidos na produção da tradução.

Para o uso da NTLH entre os fiéis e líderes eclesiásticos da tradição católica, é essencial a autorização eclesiástica. Por isso, a edição consultada exibe o *imprimatur* das autoridades católicas. Nas páginas iniciais, na seção "Apresentação", reproduz-se documento assinado pelo presidente da Comissão Episcopal Pastoral para a Animação Bíblico-Catequética da CNBB, Dom Eugênio Rixen, datado de 10 de dezembro de 2004[32]. Nesse documento, a NTLH é recomendada aos "fiéis católicos" para o uso devocional ("fonte de vida" e "vida de oração") e comunitário ecumênico ("comunhão entre os cristãos" e "diálogo entre igrejas cristãs"). Não há só o registro legal da autorização, mas a palavra pastoral de orientação:

> Aconselhamos o estudo da Palavra de Deus a partir do contexto histórico-cultural da época em que foi escrita e com o olhar e os pés firmes na realidade atual. Ao olhar Deus agindo no passado, descobrimos, melhor, suas ações no hoje da nossa caminhada. [...] Apreciamos o esforço de traduzir a Sagrada Escritura em linguagem atual, acessível ao leitor contemporâneo e à sua cultura[33].

Apesar da aprovação eclesiástica, a disponibilização da NTLH para a tradição

---

31 SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Uma bíblia na linguagem do povo brasileiro. *A Bíblia no Brasil*, p. 10

32 Pode ter sido apenas coincidência, mas essa também é a data em que se comemora o Dia Internacional dos Direitos Humanos.

33 RIXEN, Eugênio. Apresentação. In: BÍBLIA sagrada. São Paulo: Paulinas, 2005.

católica recebeu críticas, como as de D. Estevão Bettencourt[34]. Ele aponta que nessas traduções populares se faz "mais do que uma tradução [...] uma interpretação, por vezes nitidamente protestante". Acrescenta, ainda que,

> [...] a adaptação do texto sagrado ao vocabulário popular faz que o novo texto deixa de apresentar termos bíblicos ricos de conotações e temas teológicos como 'Tradição, depósito, mistério [...]'; assim se empalidece a mensagem bíblica em vez de ser levada ao povo simples. A solução para o problema da difusão da Bíblia está, antes, em conservar o vocabulário típico e rico do texto sagrado, munindo-o, porém, de notas explicativas em rodapé, a fim de que o leitor não iniciado cresça em cultura bíblica, em vez de ser deixado na sua exígua cultura, com empobrecimento da mensagem sagrada[35].

A edição consultada da NTLH foi publicada pela Edições Paulinas, que é editora de tradição católica, com a autorização para publicar num só volume os textos canônicos e deuterocanônicos, acompanhada de uma carta assinada pelo Bispo D. Eugenio Rixen, Presidente da Comissão Episcopal Pastoral para a Animação Bíblico-catequética. No entanto, D. Estevão Bettencourt também considera que a chancela da CNBB "não quer dizer que tal é a melhor tradução da Bíblia, mas apenas significa que é aceitável"[36].

Ainda sob o prisma dos agentes de patronagem, em abordagem de viés teológico-doutrinário, é possível identificar que a NTLH apresenta foco e perspectiva ecumênicos. Há um esforço pela exegese e interpretação cristã ecumênica, como na seção "Vocabulário", elemento paratextual que acompanha a tradução[37].

O caráter ecumênico da obra pode ser visto em pequenos detalhes, como a forma como os evangelistas e autores bíblicos do Novo Testamento são referidos, sem o título tradicional católico de "São" ou "Santo". Assim, registra-se Mateus e não "São Mateus", Paulo e não "São Paulo".

No entanto, não há como não se notar certa tendência doutrinária e teológica na tradução ligada à tradição protestante. A "orientação protestante" identificada pode ser atribuída ao agente da patronagem encarregado da tradução, no caso, a SBB; que como já se identificou nos capítulos anteriores é uma instituição paraeclesiástica da tradição protestante.

---

34 BETTENCOURT, Estevão. A bíblia na linguagem de hoje. *Revista "Pergunte e Responderemos"*, n. 523, 08 dez. 2006. p. 7. Disponível em: <http://www.cleofas.com.br/>. Acesso em: 26 set. 2009. Neste texto, D. Estevão Bettencourt analisa a BLH, porém em outros textos expande as mesmas observações para a NTLH.

35 BETTENCOURT, Estevão. A bíblia na linguagem de hoje. *Revista "Pergunte e Responderemos"*, 2006.

36 BETTENCOURT, Estevão. A bíblia na linguagem de hoje. *Revista "Pergunte e Responderemos"*, 2006.

37 VOCABULÁRIO. In: BÍBLIA sagrada, 2005. p. 1441-1451.

Um exemplo pode ser visto na tradução da citação do texto profético de Hab 2,4 em Hb 10,38, ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, como "viverá aquele que, por meio da fé, é aceito por Deus". Nessa opção tradutória, a NTLH se alinha ao pensamento teológico protestante da justificação. A tradução literal do texto profético em que "o justo da fé vive", na qual se pode entender que aquele que crê vive daquilo no qual crê, é substituída pela perspectiva jurídica da homologação divina da justificação pela fé. O foco deixa de ser o ser humano e sua opção pela fé, sua escolha pelo caminho da fé, e se desloca para uma ação divina de seleção pelo critério da fé. Essa perspectiva exprime e é compreensível a partir da doutrina da justificação pela fé. O sujeito da ação já não é mais o que crê e o objeto não é mais a fé. O sujeito é Deus que justifica o objeto, o sujeito, por meio de uma adjetivação - ser aceito - e de um complemento externo ao sujeito - a fé.

É particularmente caro à tradição protestante a visão juridicizante de Deus, com o uso de categorias legais e normativas. Por isso, a noção daquilo que é justo e da justiça, muitas vezes, são empregadas sob as categorias jurídicas do que é adequado ou legal, normativo ou não, com a adoção de lógica principiológica. Um exemplo pode ser visto em NTLH Lv 19,15 e em NTLH Gn 18,19 e 30,6, que emprega várias vezes o verbo "julgar" e o substantivo "justiça" no sentido de fazer o que é correto e justo, sejam as pessoas, seja Deus. O campo semântico, por excelência, é o do tribunal e do julgamento.

Justo é algo que pode ou não ser adequado à lei ou à tradição, como se vê na tradução do AT e no NT em NTLH Nm 27,4 e 27,7; Dt 18,17; Dt 1,17; 1 Rs 21,2 e 1 Cr 21,22 e 24; Mt 20,4 (um preço justo); Et 7,4. Um agir correto (moral) é uma conduta justa (Pv 1,3 e 2,9; Mt 23,23) . Justo é algo ou alguém que não é passível de julgamento. Também se encontram na NTLH a utilização do adjetivo "justo" aplicado a Deus no AT, como em Ex 9,27; Dt 32,4; 2 Cr 12,6; Ed 9,15; Ne 9,33; Jó 34,17; 36,3; Sl 7,9; 11; 9,4; 25,8. Novamente, há ligação direta entre "justo" e "juiz" em relação a Deus, como aquele que faz julgamentos justos (Sl 9,16; 19,9)[38]. Na mesma linha, em NTLH Jó 19,25, traduz-se o "redentor" por "defensor" (גֹּאֲלִי), reforçando a tendência juridicizante aplicada aos termos teológicos.

O uso do substantivo "primogênito" para traduzir οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν em Mt

---

[38] "Justo" é um termo que tem longa história e ecos na tradição bíblica. O justo é aquele que se identifica com o desígnio de Deus, manifestando essa identificação em uma série de atos morais e conduta ética. É, também, um estado ou qualidade, assim como uma opção e uma experiência vital, dinâmica e relacional, pois ser justo é caminhar com Deus e ser amigo de Deus. Assim, o conceito de "justo" envolve reconhecimento comunitário e testemunho pessoal de fé e, sem dúvida, necessita de referências contextuais doutrinárias, religiosas e teológicas para fazer sentido.

1,25 é considerado inadequado pela tradição católica tendo em vista que "primogênito" tende a reforçar a ideia de primeiro filho, um entre outros, que se choca com o segundo dogma mariano, o da virgindade perpétua de Maria.[39] Também em Lc 2,7 traduz-se "πρωτ□τοκον" por primeiro filho. Tal escolha, além das implicações na teologia mariológica, também reduz a riqueza semântica e cultural de primogênito, como o "unigênito" e "bem amado". Em outro momento, no evangelho de João (Jo 1,14,18; 3,16,18) μονογενοῦς foi traduzido como "único" e não como "unigênito".

Essa "orientação protestante" parece ser um dos principais motivos pelo qual as traduções BLH e NTLH sejam rejeitadas por algumas correntes mais conservadoras da tradição católica: "Daí não se poder recomendar o uso da BLH nem para católicos, nem para protestantes, pois uns e outros necessitam, antes do mais, de ler o texto bíblico na sua identidade tão objetiva quanto possível"[40].

Por outro lado, o uso de ἐκκλησία traduzido como Igreja, ora com a primeira letra minúscula e ora com a primeira maiúscula, para indicar não apenas uma congregação, mas a entidade denominada "A Igreja de Deus" ou a "Igreja de Cristo" como em NTLH Mt 16,18 ou Cl 1,24, indica a premissa de uma eclesiologia que diferencia entre a igreja local, a institucional (a organização eclesiástica), ambas participantes da Igreja militante ou visível, e a Igreja Gloriosa, Invisível ou Triunfante. Essa diferenciação não é aceita por algumas linhas da tradição protestante que entendem que o uso, com letra maiúscula, é uma forma de reforço à tradição católica, pela consideração de que a Igreja Católica Apostólica Romana é "católica", no sentido de universal e, por isso, única.

---

[39] São quatro os dogmas marianos: a maternidade divina; a perpétua virgindade; a Imaculada Conceição; e a Assunção ao Céu em corpo e alma. O Compêndio do Catecismo da Igreja Católica nº 99, explica que Maria é "sempre virgem": "No sentido de que 'ela permaneceu Virgem ao conceber seu Filho, Virgem ao dá-lo à luz, Virgem ao carregá-lo, Virgem ao alimentá-lo no seio, Virgem sempre' (Santo Agostinho).Portanto, quando os Evangelhos falam de 'irmãos e irmãs de Jesus', trata-se de parentes próximos de Jesus, segundo uma expressão usada na Sagrada Escritura". Segundo o dogma, Maria é *virgem antes do parto:* Jesus não nasce em consequência de relações matrimoniais, mas de uma concepção operada pelo Espírito Santo no seio da Virgem Maria; é *virgem no parto:* Maria deu à luz sem perder a integridade corporal: sua consagração ao Senhor; e é *virgem depois do parto:* depois do nascimento de Jesus, Maria não teve outros filhos nem consumou seu matrimônio com José. O dogma da Virgindade Perpétua de Maria foi estudado nos Concílios de Calcedônia (451), "Jesus é nascido da Virgem Maria; de Constantinopla II (**553**), "encarnou-se da gloriosa 'Theotókos' (Mãe de Deus) e sempre Virgem Maria"; **Latrão (649)** "a santa e sempre virgem e imaculada Maria". A expressão que declara a virgindade de Maria "antes do parto, no parto e depois do parto" é do documento do **Papa Paulo VI, de 07 de agosto de 1955**, a Constituição *Cum quorumdam hominum*.

[40] ALMEIDA, José Pedro Monteiro de. *Bíblia na linguagem de hoje*: versão, traição ou tapeação. São Paulo, jun. 2000. Disponível em: <http://www.baptistlink.com/creationists/Biblia na Linguagem de Hoje (ou Horrorosa).mht>. Acesso em: 10 abr. 2009.

A tradição protestante também critica a NTLH pela orientação ecumênica que é associada a uma tendência "catolicizante", sob o argumento de que muitas "doutrinas fundamentais da fé cristã como a realidade do Inferno, infalibilidade e inspiração da Bíblia, Perfeição de Deus, divindade de Cristo, Trindade, morte vicária de Cristo, etc"[41] são desarticuladas ou neutralizadas.

Interessante que oficiais e leigos das tradições católica e protestante não reconheçam suas doutrinas e identidades na tradução da NTLH. Vale perguntar qual é a intencionalidade dos agentes da patronagem da NTLH e qual a função no ambiente da recepção.

A intencionalidade dos agentes da patronagem da NTLH e sua orientação para a função dessa tradução para a evangelização estão destacadas no texto de apresentação da CNBB:

> Uma das grandes conquistas da caminhada bíblica em nosso país foi a descoberta de que a Bíblia é o mais importante livro para nossa ação evangelizadora. O contato com a Palavra de Deus deve ajudar a descobrir a mensagem atualizada para nosso tempo e provocar uma resposta generosa ao projeto de Deus[42].

No "Prefácio", lê-se também que "a Bíblia, com o texto da NTLH, está aí, portanto, para o uso comunitário e individual, familiar e geral, para a catequese, a liturgia e o estudo pessoal"[43].

Outra característica "ecumênica" da NTLH são as notas explicativas que funcionam como ajudas exegéticas e homiléticas e a posterior produção de uma "Bíblia de Estudo", cujas notas são também parenéticas. O uso de notas explicativas no rodapé associadas a outros elementos extratextuais como mapas, vocabulários, resumos e referências reforçam o caráter científico (e, por isso, a intencionalidade do reforço de credibilidade e autoridade) da tradução. São elementos do universo acadêmico e do rigor científico que oferecem sua chancela para o trabalho de adequação da linguagem dos textos sagrados à "linguagem popular'.

À crítica doutrinária, os agentes da patronagem da NTLH respondem com o argumento da cientificidade e da técnica. Essa é a tônica que justifica as diferenças e

---

41 ALMEIDA, José Pedro Monteiro de. *Bíblia na linguagem de hoje*: versão, traição ou tapeação, 2000.

42 RIXEN, Eugênio. Apresentação. In: BÍBLIA sagrada, 2005.

43 PREFÁCIO. In: BÍBLIA sagrada, 2005.

neutraliza as críticas e, como se verá um pouco adiante, define as decisões tradutórias, inclusive da estratégia e teoria de tradução que a subsidiam: a equivalência dinâmica.

A tradução almejada pelos agentes da patronagem da NTLH (SBB, SBU e CNBB) envolve três características: acessibilidade (no sentido de ser compreensível); acuracidade (no sentido de fidelidade tradutória e teológica aos TP e como elemento decisivo na escolha dos TP); e qualidade (no sentido de ser científica e tecnicamente adequada)[44].

A acessibilidade envolve não só a leitura individual como também a leitura litúrgica, ou seja, a leitura em voz alta dos textos bíblicos. O primeiro objetivo é o da leitura individual, pois "as pessoas não podem, é claro, esperar entender todas as implicações da passagem apenas ouvindo-a"[45].

As críticas à linguagem da NTLH, de que seria inadequada por sua coloquialidade e registro popular, demonstram o quanto vários estratos das tradições católica e protestante, oficiais eclesiásticos e leigos, desconhecem a grande massa dos fiéis brasileiros de ambas as tradições. É como se uma parte dos fiéis desconhecesse "a vida da outra metade. É quase incrível quanta gente, de certa cultura, ignora - e parece desconhecer - a premente necessidade de se divulgar a mensagem de Deus em linguagem que o povo de hoje possa entender"[46].

1.2 Procedimentos tradutórios na NTLH

São apresentados neste item duas dimensões dos procedimentos tradutórios utilizadas na NTLH: a adequação à recepção idealizada e o tratamento de termos técnicos teológicos. Em função da escassez de paratextos e desenvolvimentos teológicos e tradutórios, nessa abordagem apresentam-se exemplos fora do livro bíblico de Gênesis para que seja possível compreender a agenda ideológica e teológica dos tradutores de NTLH Gn.

---

44 Nida oferece dados interessantes, localizados no início dos anos 80, de 70% das traduções das Sociedades Bíblicas Unidas poderia ser considerada, no item qualidade, como estilisticamente inadequadas. Essas tendem a ser literais, seguindo material grego e hebraico inferior, com vocabulário antigo e geralmente sem qualquer paratexto para apoio ao leitor (notas de rodapé) (NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 135).

45 NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, p. 135.

46 GOLDSMITH, W. J. A bíblia em linguagem popular. In: CESAR, Elben M. Lenz (Org.). *Cartas a ultimato 1968-2008*: uma radiografia do cristianismo brasileiro. Viçosa: Ultimato, 2008. p. 50.

1.2.1 Adequação ao contexto de recepção

Anuncia-se nos paratextos da NTLH que a tradução popular por meio da equivalência dinâmica é própria para os não-cristãos e que há a intencionalidade da evangelização. No entanto, percebe-se nos textos introdutórios e nas explicações da Comissão de Tradução que se reforça na tradução a linguagem da piedade popular, própria das pessoas que têm ou já tiveram contato com as imagens, narrativas e simbologia bíblicas. A NTLH funciona muito bem em um ambiente de recepção que já contenha referências culturais e religiosas cristãs, fornecendo substrato e eco para as opções tradutórias.

Na tradução de NTLH Gn **5,22**, "viver em comunhão" é uma expressão tipicamente religiosa cristã, "Depois disso Enoque viveu em comunhão com Deus" e em NTLH Gn **6.12** "Deus olhou para o mundo e viu que estava cheio de pecado" e **13.13** "onde vivia uma gente má, que cometia pecados horríveis contra o SENHOR". Mantém-se a tradição religiosa cristã e a tradução se torna o reflexo de como o texto é visto religiosamente.

Assim, pode-se dizer que o público visado é o público laico das igrejas cristãs da tradição protestante evangelical de baixa renda e baixo nível de escolaridade, denominado "brasileiro médio" na tradução BLH e NTLH da SBB. Na tradição católica, é o público laico das igrejas cristãs dos países da fala portuguesa da África e os fiéis de baixa renda e baixo nível de escolaridade, também denominados "brasileiro médio".

A carta de um pastor protestante em 1977 à editoria da *Ultimato* testemunha do contexto cristão em que a NTLH recebe acolhida:

> E agora o Senhor Deus achou seus servos para empreenderem a tremenda tarefa de passar sua Palavra escrita para 'linguagem de hoje'. Nossa gente, mesmo quem conhecia relativamente bem a letra de Almeida, 'corrigida' ou 'atualizada', está admirada. 'Mas, então, *insensato* quer dizer tolo?!' - e assim por diante, com vocábulos e expressões sem número, que conheciam de cor e salteado, mas sem saber seu sentido - ou pior ainda, que entendiam e citavam em sentido completamente diverso do real. 'Agora estou entendendo o Novo Testamento e Provérbios', declarou um presbítero criado no evangelho e dedicado há trinta ou quarenta anos a Cristo. Ele está maravilhado. Espalhou Provérbios na linguagem de hoje às dezenas. Graças a Deus pela Sociedade Bíblica do Brasil, pelos seus dedicados servos que continuam trabalhando no Antigo Testamento, e pela NTLH, que já está nos facilitando o trabalho. É grande a responsabilidade que pesa sobre os cristãos atualmente, de divulgar por todos os meios a Palavra de Deus na linguagem de hoje. Poderão aguardar os resultados que tantos de nós já estamos vendo[47].

---

47 GOLDSMITH, W. J. A bíblia em linguagem popular. In: CESAR, Elben M. Lenz (Org.). *Cartas a ultimato 1968-2008*: uma radiografia do cristianismo brasileiro, p. 51.

À medida que a quantidade de traduções bíblicas aumenta em um sistema linguístico é possível observar como cada uma dessas iniciativas tende a uma função comunicativa específica, litúrgica ou social. Essa especialização é definida por contraste e complementação com outras traduções da Bíblia disponíveis no ambiente da recepção. É o caso das traduções adaptadas para o público infantil e as traduções cuja linha teológica é explícita, como a *Tradução do Novo Mundo*, do grupo religioso denominado Testemunhas de Jeová, e *a Bíblia Judaica*, a tradução judaica da *Tanach*. No caso da NTLH, a explicitação de sua função facilitadora do evangelismo apresenta elementos de forte piedade, que é o de fazer a proclamação da mensagem do evangelho a todas as pessoas. Uma função não explicitada é a de permitir o estudo individual das Escrituras Sagradas por grandes grupos sociais denominados de "povo" ou grupos "populares". A partir da função explícita e da não explícita da tradução é que se define a estratégia tradutória e a teoria que a suporta. No caso da NTLH, a equivalência dinâmica instrumentaliza o tradutor para alcançar uma tradução que atenda à função desejada.

Efetivamente uma tradução da Bíblia pode ser mais acessível, em termos cognitivos, para as grandes massas populacionais e há diferenças necessárias para que a acessibilidade e fluência possam ser alcançadas se um texto é designado para ser lido ou para ser ouvido. A NTLH foi orientada para ser lida.

A visibilidade do tradutor é permitida pelo uso de introduções aos livros bíblicos, divisões e subtítulos, assim como notas de tradução. Estas últimas são denominadas Notas Explicativas (no rodapé) com variantes textuais e traduções alternativas. As notas são sintéticas e são separadas do texto de forma enfática (com traços, fonte em tamanho menor). Mas, mesmo essas pistas e sinais da Comissão de Tradução são em pequeno número. A estratégia de utilizar poucas notas resulta em leitura mais fluente, com menos interrupções e quebras textuais e visuais. Em NTLH Gn há uma breve introdução ao livro de Gênesis com esquema do conteúdo em 10 divisões[48]. Há 129 notas com referências cruzadas de outros textos bíblicos e informações linguísticas, históricas e culturais, como explicação de toponímias. Os subtítulos são em número de 93, são curtos e estão destacados em negrito. Eles têm função nitidamente didática e indicam o conteúdo das narrativas que intitulam.

A tradução segue a orientação da domesticação e da aproximação do texto ao leitor, com contextualização de dados históricos e geográficos, cronológicos e outros. As

---

[48] Esquema do conteúdo: A criação do Universo e da raça humana (1,1-2,25); O começo do pecado e do sofrimento (3,1-24); De Adão até Noé (4,1-5,32); Noé e o dilúvio (6,1-10,32); A torre de Babel (11,1-9; De Sem até Abrão (11,10-32); Os patriarcas: Abraão, Isaque e Jacó (12,1-35,29); Os descendentes de Esaú (36,1-43); José e os seus irmãos (37,1-45,28); Os israelitas no Egito (46,1-50,26). (NTLH, p.3).

figuras de linguagem são explicitadas ao máximo para evitar ambiguidades. O passivo profético é transformado em voz ativa. Vale ressaltar que a domesticação como estratégia tradutória tem seu preço, como o aponta D. Estevão Bettencourt, pois se alcança na NTLH uma "leitura fácil e agradável, mas incapaz de transmitir toda a riqueza da mensagem nativa".

Seguindo a lógica da domesticação, foi adotado o princípio de fluência, que favorece a realidade do público-alvo no nível popular. Lawrence Venuti aponta que a fluência é elemento típico de uma tradução domesticada[49] e é associada a resultados como simplicidade, atualidade e coloquialidade da linguagem utilizada. São retirados ou neutralizados traços culturais e referências fortes da cultura e contexto do TP. Como por exemplo, a NTLH Tt 2,7 retira os termos técnicos eclesiásticos, teológicos e doutrinários da exortação pastoral, expandindo o campo de aplicação retórico da exortação a um público maior, especialmente, os leigos: "Você mesmo deve ser, em tudo, um exemplo de boa conduta. Seja sincero e sério quando estiver ensinando". A transformação é realizada, ainda que no texto grego persistam índices inegáveis de termos técnicos teológicos como pureza e retidão: (περὶ πάντα, σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ , ἀφθορίαν, σεμνότητα,). Essa perspectiva é mantida no item "vocabulário" e os termos técnicos da hierarquia religiosa são tratados como funções comunitárias, minimizando a diferença entre leigos e profissionais eclesiásticos.

Para a simplificação, domesticação e adaptação da NTLH, a Comissão Tradutora pesquisou e utilizou o que se denomina equivalentes funcionais descritivos[50] como em NTLH Gn **25,31**, em que a primogenitura, בְּכֹרָה, tradição cultural do Antigo Oriente, é explicada: "Jacó respondeu: — Sim, eu deixo; mas só se você passar para mim os **seus direitos de filho mais velho**".

Percebe-se que o resultado geral do uso de tais equivalentes funcionais descritivos é a construção de um texto didático, explicativo e, algumas vezes, quase infantil, como em NTLH Gn **9,23:** "Então Sem e Jafé pegaram uma capa, puseram sobre os seus próprios ombros, foram andando de costas e com a capa cobriram o seu pai, que estava nu. E, a fim de não verem o pai nu, eles fizeram isso olhando para o lado".

---

49 VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença, p. 5.

50 Um *equivalente funcional* neutraliza ou generaliza um termo ou palavra cultural da língua de partida e insere um dado explicativo. Tal dado explicativo pode ser inserido através do chamado *equivalente descritivo.* Por exemplo, o termo técnico e culturalmente localizado "publicanos" é substituído pela descrição "cobradores de impostos" em Mc 1,6 e "centurião" por "oficial do exército romano" em Mc 1, 16 (NEWMARK, Peter. *A textbook of translation*. Hemel Hempstead: Prentice Hall, 1988. p. 83-84).

Outra estratégia que tem efeito semelhante ao dos equivalentes funcionais descritivos é a da clarificação[51], que visa neutralizar as ambiguidades, por meio de acréscimos e explicações introduzidos no texto. Um exemplo pode ser visto em NTLH Gn **18,19:** "Eu o escolhi para que **ele mande que os seus filhos e os seus descendentes** obedeçam aos meus ensinamentos e façam o que é correto e justo. Se eles obedecerem, farei por Abraão tudo o que prometi".

A fluência, a coloquialidade e a clarificação das ambiguidades ressaltam a característica do texto da NTLH próximo à oralidade. Sinalizam tal tendência o uso de locuções prepositivas como em "O que vocês querem que eu faça para vocês? - perguntou Jesus" em Mc 10,36 e o uso de tempos compostos ("estava saindo").

A busca pela neutralização das ambiguidades afeta necessariamente o uso que se faz das figuras de linguagem. Por exemplo, retira-se a metáfora da infidelidade conjugal, evitando a figura do adúltero e do adultério, tão caras à pregação profética e a todo o cenário do Antigo Testamento, traduzindo pela expressão mais genérica "gente infiel" em NTLH Gn 4,4. Da mesma forma em NTLH Mt 12,13 são pessoas "más e sem fé"e em NTLH Mc 8,38, "época de incredulidade e maldade". Um crítico aponta que as escolhas tradutórias, na busca por explicitação, podem "eliminar ou distorcer conceitos bem conhecidos da dogmática cristã"[52]. Tal se vê na explicitação da metáfora em NTLH Ec 11,1 "Empregue o seu dinheiro em bons negócios e com o tempo você terá o seu lucro." Outro exemplo é o de NTLH Pv 5,15-20 em que a metáfora do poço e das águas é explicitada e substituída pela lição moral a respeito da fidelidade conjugal:

> Seja fiel à sua mulher e dê o seu amor somente a ela. Os filhos que você tiver com outras mulheres não lhe farão nenhum bem. Os seus filhos devem crescer para ajudar você e não para ajudar os outros. Portanto, alegre-se com a sua mulher, seja feliz com a moça com quem você casou, amorosa como uma corça, graciosa como uma cabra selvagem. Que ela cerque você com o seu amor, e que os seus encantos sempre o façam feliz! Filho, por que dar o seu amor a uma mulher imoral? Por que preferir os encantos da mulher de outro homem?

Há decisões tradutórias por adições e alterações substanciais nos textos na busca de torná-los compreensíveis, como em NTLH At 15,11 explicando sujeito e objeto: "Pelo contrário, por meio da graça do Senhor Jesus, nós, judeus, cremos e somos salvos do mesmo modo que os não-judeus" (grifos nossos). Há também simplificações como em NTLH Jz 3,24, em que a expressão idiomática "cobrir os pés" e a sala especial para a atividade são

---

51 BERMAN, Antoine. *A prova do estrangeiro*. Bauru: EDUSC, 2002. p. 289.

52 Disponível em: <http://teocentrismo.com/index.php>. Acesso em: 29 set. 2009. (o site está relacionado ao Conselho Federal de Teologia e à Convenção Federal de Teólogos - CFT e à Convenção Batista Brasileira.

substituídas por uma única expressão "ir ao banheiro". Expressões e termos considerados supérfluos para a compreensão do texto são eliminados como em Sl 2,12, "beijai o Filho" (נַשְּׁקוּ־בַ֫ר) que não se encontra na tradução de NTLH Sl 2,12.

As estratégias que buscam domesticação do texto incluem, ainda, o tratamento dos gêneros literários. O uso de versos, rimas e métrica é bastante reduzido, com destaque para o *Livro de Salmos*, *Provérbios*, *Cantares*, *Sabedoria* e *Eclesiástico*, nos quais a diagramação dos versos na página sugere a forma poética. No entanto, não há um esforço perceptível por manter os paralelismos, as assonâncias e outros recursos poéticos.

O manejo de linguagem inclusiva, já presente na BLH, permanece na NTLH com ênfase reduzida. Utilizam-se termos e expressões como "seres humanos", "pessoas", "gente" para traduzir אָדָם. No texto de NTLH Gn 5,2 "Deus os criou homem e mulher, e os abençoou, e lhes deu o nome de '**humanidade'**" e o de NTLH Gn **2,7** "Então, do pó da terra, o SENHOR formou **o ser humano**. O SENHOR soprou no nariz **dele** uma respiração de vida, e assim ele se tornou um ser vivo".

Em caso de descrições e contextos narrativos, em que há o uso de אָדָם, que dizem respeito à humanidade ou à situação de um grupo ou etnia, utilizam-se termos inclusivos, sem definição de gênero e número, como em NTLH Gn 2,8: "Depois o SENHOR Deus plantou um jardim na região do Éden, no Leste, e ali pôs **o ser humano** que ele havia formado". Com a mesma palavra, אָדָם, substantivo utilizado em situação de sujeito de uma ação, o tradutor define o gênero e o número, "homem', como em NTLH Gn **2,15-26**: "Então o SENHOR Deus pôs o **homem** no Jardim do Éden, para cuidar dele e nele fazer plantações. E o SENHOR deu ao **homem** a seguinte ordem: — Você pode comer as frutas de qualquer árvore do jardim".

O esforço por contextualizar é justificado como resultado de pesquisas científicas e de exegese acurada, buscando validar-se pela autoridade da cientificidade e não da tradição eclesiástica, como se pode ver na justificativa da escolha tradutória para NTLH Mt 18,22, em que a NTLH utiliza "setenta e sete" e não "setenta vezes sete", como na ARA:

> Como explica a Bíblia de Estudo Almeida (SBB, 1999), o texto original admite tanto 'setenta vezes sete' como 'setenta e sete' como traduções possíveis e corretas, embora os tradutores modernos tendam mais e mais a acompanhar a tradução de Mt 18.22 como está na NTLH. Do ponto de vista da exegese bíblica, tanto o resultado da multiplicação (490) quanto da soma (77) são bem superiores ao numeral 7. A expressão em questão ocorre duas vezes na Bíblia Sagrada, em Gn 4.24 e em Mt 18.22. Na passagem de Gn 4, 'setenta vezes sete' ou 'setenta e sete' tem a ver com a dimensão da vingança de Lameque, que seria muito mais intensa do que a vingança dos demais homens. Em Mt 18, paradoxalmente ao dito de Lameque, Jesus utilizou o numeral 'setenta e sete' para mostrar o quanto os cristãos deveriam praticar mais a paciência e o perdão do que as demais pessoas.

1.2.2 Tratamento de termos técnicos e teológicos

O tratamento de terminologia teológica com longa história traditiva nas tradições católicas e protestantes é uma área muito sensível para os tradutores da Bíblia. Uma das grandes críticas às opções tradutórias da NTLH é direcionada à tradução do NT em algumas escolhas quanto aos termos teológicos. Selecionou-se alguns desses termos para discussão, como se segue.

A justificação pela fé é um dos pontos centrais da identidade teológica e doutrinária protestante e evangelical e é a base da teologia de Martinho Lutero. "Justificar" é o verbo que tradicionalmente se refere ao termo hebraico que significa "tornar reto". No grego, o termo que se considera equivalente tem um sentido mais jurídico, algo como "absolver" ou "declarar inocente", como a sentença de um juiz em um tribunal e que se concentra nos textos de Romanos e Gálatas (o verbo justificar é citado 14 vezes nos dois documentos).

Veja-se comparação entre as traduções ARA, CNBB e da NTLH de alguns versos de Romanos que utilizam o verbo δικαιόω, o substantivo δικαίωσις e o particípio δικαιωθέντες:

Verso	ARA	CNBB	NTLH
Rm 8,30	E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou.	E àqueles que predestinou, também os chamou, e aos que chamou, também os justificou, e aos que justificou, também os glorificou.	Assim Deus chamou os que havia separado. Não somente os chamou, mas também os aceitou; e não somente os aceitou, mas também repartiu a sua glória com eles.
Rm 5,9	Logo, muito mais agora, sendo justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira.	Muito mais agora que já estamos justificados pelo sangue de Cristo, seremos salvos da ira, por ele.	E, agora que fomos aceitos por Deus por meio da morte de Cristo na cruz, é mais certo ainda que ficaremos livres, por meio dele, do castigo de Deus.
Rm 4,25	o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação.	entregue por causa de nossos pecados e ressuscitado para nossa justificação.	Jesus foi entregue para morrer por causa dos nossos pecados e foi ressuscitado a fim de que nós fôssemos aceitos por Deus.
Rm 3,28	Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei.	Pois julgamos que a pessoa é justificada pela fé, sem a prática da Lei.	Assim percebemos que a pessoa é aceita por Deus pela fé e não por fazer o que a lei manda.

Quadro 3 - Justo, Justiça e Justificado - ARA, CNBB e NTLH

Fonte: Dados coletados pelo pesquisador.

Na NTLH, "justificar" é utilizado no sentido de "explicar, dar satisfação" em

NTLH At 19,40 e em Rm 3,19, respectivamente: “E nós não poderíamos justificar tudo isso” e “Isso a fim de que todos parem de se justificar e a fim de que todas as pessoas do mundo fiquem debaixo do julgamento de Deus”.

A tradução de “τῷ αἵματι αὐτοῦ”(“sangue de Cristo”) por “morte de Cristo” e a tradução da palavra grega αἷμα por outros vocábulos que não “sangue” suscita muitas críticas por suas implicações teológicas. No caso, contrariando a percepção de “orientação protestante” da tradução, a oferta vicária de Jesus Cristo e o papel central do sangue na doutrina da justificação protestante se tornam “enfraquecidos” pelas opções tradutórias.

Em perspectiva mais ecumênica, a vinculação simbólica entre o “sangue” de Jesus e os sacrifícios judaicos ordenados na Lei, como o “Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo” e outros elementos centrais da identidade cristã como a Eucaristia e “sangue da Nova Aliança” não são reforçados. A comparação é principalmente com a ARA, como em Hb 10,19 utiliza “sangue de Jesus” e NTLH “morte de Jesus” (da mesma maneira em Rm 3,25; Rm 5,9; Ef 1,7, 2,13; Ap 5,9).

Verso	ARA	CNBB	NTLH
Rm 3,25	a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé, para manifestar a sua justiça, por ter Deus, na sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos;	É ele que Deus destinou a ser, por seu próprio sangue, instrumento de expiação mediante a fé. Assim, Deus demonstrou sua justiça, deixando sem castigo os pecados cometidos outrora,	Deus ofereceu Cristo como sacrifício para que, pela sua morte na cruz, Cristo se tornasse o meio de as pessoas receberem o perdão dos seus pecados, pela fé nele. Deus quis mostrar com isso que ele é justo. No passado ele foi paciente e não castigou as pessoas por causa dos seus pecados;
Ef 1,7	no qual temos a redenção, pelo seu sangue, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça	Nele, e por seu sangue, obtemos a redenção e recebemos o perdão de nossas faltas, segundo a riqueza da graça,	Pois, pela morte de Cristo na cruz, nós somos libertados, isto é, os nossos pecados são perdoados. Como é maravilhosa a graça de Deus,
Ap 5,9	e entoavam novo cântico, dizendo: Digno és de tomar o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste morto e com o teu sangue compraste para Deus os que procedem de toda tribo, língua, povo e nação	E entoaram um cântico novo: “Tu és digno de receber o livro e de abrir-lhe os selos, porque foste imolado, e com teu sangue adquiriste para Deus gente de toda tribo, língua, povo e nação.	Eles cantavam esta nova canção: “Tu és digno de pegar o livro e de quebrar os selos. Pois foste morto na cruz e, por meio da tua morte, compraste para Deus pessoas de todas as tribos, línguas, nações e raças.

Quadro 4 - Sangue e morte - ARA, CNBB e NTLH

Fonte: Dados coletados pelo pesquisador.

O termo πονηρίᾳ que é traduzido em ARA por prostituição e iniqüidade em CNBB, na NTLH Mt 19,9 é adultério; em 1 Co 5,1-2; 2 Co 12,21; Gl 5,21; Ef 5,3 por

imoralidade sexual; em 1 Co 6,12 e Ap 19,2, imoralidade. Todas essas escolhas estão alocadas no campo semântico das práticas sexuais. Traduz-se πάντα como maldade e não como fornicação, além de omitir a expressão "prostituição", traduzindo a lista de pecados de NTLH Rm 1,29 em uma estratégia literal, palavra por palavra: perversidade (ἀδικίᾳ), maldade (πονηρίᾳ), ganância (πλεονεξίᾳ), vícios (κακίᾳ, μεστοὺς), ciúmes (φθόνου), crimes de morte (φόνου), brigas (ἔριδος), mentiras (δόλου κακοηθείας,) e malícia (ψιθυριστάς).

A palavra **σάρξ** só é traduzida como "carne" quando utilizada no campo semântico de alimento e com verbos que indiquem alimentação (comer, devorar), como em NTLH Lc 24,39; Jo 6,51-56; At 15,20; 21,25; Rm 14,21; 1 Co 8,13; 9,13; Ap 17,16; 19,18 e 19,21. O termo também é traduzido como "carne" quando utilizado no campo semântico de natureza dos seres, para fazer separação entre tipos de seres, por exemplo:

> 1 Co 15,39 E a **carne dos seres vivos** não é toda do mesmo tipo. Os seres humanos têm um tipo de carne; os animais, outro; os pássaros, outro; e os peixes, ainda outro.
>
> 1 Co 15,50 Meus irmãos, o que eu quero dizer é isto: **o que é feito de carne** e de sangue não pode ter parte no Reino de Deus, e o que é mortal não pode ter a imortalidade.
>
> Hb 2,14 Os filhos, como ele os chama, são pessoas de carne e sangue. E por isso o próprio Jesus se tornou igual a eles, tomando parte na natureza humana deles. Ele fez isso para que, por meio da sua morte, pudesse destruir o Diabo, que tem poder sobre a morte.

NTLH mantém carne na percepção teológica oposta a espírito na expressão "viver na carne" (ζῶ ἐν σαρκί,) como em NTLH Gl 2,20, mas traduz como o mais genérico "viver" em Fl 1,22 e 24 e 1 Pe 4,2, sem reforçar a oposição realidade terrestre e realidade espiritual.

Para falar da encarnação e da revelação de Deus em forma humana, como em NTLH 1 Tm 3,16, ("μυστήριον· ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί,") utiliza a expressão "como ser humano" (também em NTLH 1 Jo 4,2 e 2 Jo 1,7). O substantivo grego é traduzido como "corpo" (NTLH Rm 2,28; 2 Co 12,7; Ef 2,14; Cl 1,24; 2,5; 1 Pe 3,18; 4,1), corpo mortal (NTLH 2 Co 4,11) "natureza humana" (NTLH Rm 7,5; 7,18; 8,3; 8,9,15; Gl 5,13), como a condição humana no mundo (NTLH 2 Co 10,3; 1 Pe 4,6). Em 1 Co 7,28, as "tribulações da carne" (θλῖψιν δὲ τῇ σαρκὶ) foram transformadas em "problemas do dia a dia".

No sentido de "próprio", **σάρξ** é traduzido como "a mim", "meu próprio" e "o que é propriamente humano", como NTLH Gl 4,14. A respeito de aconselhar-se com a "carne

que peca" (σαρκὶ καὶ αἵματι) como em Gl 1,16, NTLH traduz como "ninguém"; em NTLH Gl 3,3, "por suas próprias forças", ou por "colocar a confiança" (NTLH Fl 3,3 e 4). "Conhecer pessoalmente" traduz o "conhecer na carne" de Cl 2,1. **σάρξ** é entendida, ainda, como a circuncisão ou a marca feita no corpo, como em NTLH Gl 6,12. (εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί), ou os gentios no corpo como em NTLH Ef 2,11 (ἔθνη ἐν σαρκί).

Em Fm 1,16, o paralelismo "na carne/no Senhor" com "escravo/amigo" é perdido na tradução que foca mais o lado afetivo/subjetivo do que a relação e o estatuto social que diferencia escravo de amigo: "Pois agora ele não é mais um escravo, porém muito mais do que isso: é um querido irmão em Cristo. De fato, para mim ele é muito querido. E para você agora ele é mais querido ainda, não só como escravo, mas também como irmão no Senhor" que é tradução expandida de

οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ' ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν, μάλιστα ἐμοί, πόσῳ δὲ μᾶλλον σοὶ καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ.

O conceito de tradição diz respeito ao conteúdo de um ensino tradicional ou ao próprio ensino ou tradição, que significa transmitir, ensinar, passar adiante um conteúdo tradicional envolvendo um longo período de tempo, algo antigo e precioso. A tradição é um termo técnico teológico denso. Em termos gerais, indica o ensino dos apóstolos e padres da Igreja que é o próprio "depósito da fé" cristã.

Por certo preconceito e ignorância da tradição protestante em relação ao termo "tradição", muitas vezes se confunde o Magistério Eclesiástico Católico Apostólico Romano com a Tradição e as Escrituras. Como o explica João Batista Libanio, "na polêmica com os reformadores, a tradição se entendia em contraposição ao princípio protestante da suficiência da Escritura. Era considerada uma fonte própria da Revelação que conservou algumas verdades que não constavam da Escritura".[53]

A *Dei Verbum*, no entanto, explicita a relação entre o Magistério, a Tradição e as Escrituras. Afirma, no § 10 que o Magistério está a serviço da Palavra de Deus e não o contrário, ao tempo em que o Magistério não é autônomo, mas Magistério, Tradição e Escritura estão em íntima relação, porém sem identificação[54]:

> [...] a Sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, segundo o sapientíssimo plano de Deus, de tal modo se relacionam e se associam que um sem

---

53 LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 388.

54 RIBEIRO, Ari Luís do Vale. A revelação nos Concílios de Trento e Vaticano II. *Revista da Faculdade de Teologia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 36, n. 151, p. 55-74, mar. 2006. p. 65-66

> os outros não se mantém, e todos juntos, cada um a seu modo sob a ação do mesmo Espírito Santo, colaboram eficazmente para a salvação das almas (n.10)[55].

Compreende-se, pois, que o uso do substantivo feminino "tradição' ou do masculino "depósito" é ponto sensível para os tradutores da Bíblia. No caso da NTLH, a Comissão Tradutora optou por termos mais abstratos, universais e relacionados ao âmbito da ética, como em NTLH 2 Ts 2,15: "Portanto, irmãos, fiquem firmes e guardem **aquelas verdades que ensinamos a vocês** tanto nas nossas mensagens como na nossa carta".

Também não utilizam a palavra no singular, no sentido de "a Tradição", mas conserva no plural, "tradições", sempre qualificada por um adjetivo, de forma que não haja dúvida que se refere aos ensinamentos da religião judaica, como em NTLH Ne 2,20 "[vocês] não têm nenhum direito de cidadãos e não têm nenhuma parte nas **tradições religiosas** do povo de Israel" ou NTLH Gl 1,14 "quando praticava essa religião, eu estava mais adiantado do que a maioria dos meus patrícios da minha idade e seguia com mais zelo do que eles **as tradições** dos meus antepassados".

Apesar de pertencerem ao mesmo campo semântico, verdades e tradições apresentam grande contraste em seu uso nas opções tradutórias, revelando outro preconceito, o religioso. Em NTLH 2 Tm 2,25, o que se transmite no Cristianismo são "as verdades", já em relação ao Judaísmo, em NTLH Ne 2,20 e Gl 1,14, o que se transmite são "apenas" tradições religiosas. Além da redução em natureza e qualidade, perde-se a ligação entre "aquelas verdades" ensinadas pelo apóstolo com as fontes mais antigas, judaicas, e toda a herança dos sábios e profetas do AT, as "tradições religiosas" do povo de Israel. Pode-se mesmo afirmar que a NTLH é nitidamente cristã, inclusive na sua tradução do AT, apesar das afirmações contrárias da Comissão de Tradução da NTLH de que foi feita uma tradução menos neotestamentária do AT:

> A perspectiva do Novo Testamento sobre a morte é diferente. Mas o Antigo Testamento não pode ser traduzido pela ótica do Novo Testamento. Embora o Antigo Testamento faça parte do cânon da nossa Bíblia, deve ser traduzido como Escritura hebraica ou judaica. É preciso dar o sentido que a mensagem teve no tempo em que foi transmitida e como foi entendida pelos leitores daquele tempo. Isso inclui, naturalmente, preceitos éticos e conceitos teológicos considerados pré-cristãos[56].

Das 129 notas de rodapé, 74 são de referências cruzadas com textos do NT. A

---

55 CONSTITUIÇÃO dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina II,9 (DV II,9). In: DOCUMENTOS sobre a bíblia e sua interpretação (1893-1993), p. 153-154.

56 PREFÁCIO. In: BÍBLIA sagrada, 2005.

leitura da NTLH Gn, nesses termos, para a recepção leiga e pobre implicará na sua associação direta ao NT. Registra-se a ênfase da palavra profética no texto do AT e seu cumprimento no NT.

Na mesma linha, é tratado o termo "depósito", que significava um bem a ser guardado com zelo e honradez[57]. Eugene A. Nida e Johannes P. Louw associam o termo grego a um grupo semântico relacionado ao tema ética de "Ajuda, Cuidado", especificamente na subcategoria "ser responsabilizado por alguma coisa".[58] A NTLH, seguindo essa tendência, valoriza mais a atitude de quem guarda do que a coisa a ser guardada, como se vê em NTLH 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12 e 14, respectivamente: "Timóteo, guarde bem aquilo que foi entregue aos seus cuidados"; "É por isso que sofro essas coisas. Mas eu ainda tenho muita confiança, pois sei em quem tenho crido e estou certo de que ele é poderoso para guardar, até aquele dia, aquilo que ele me confiou"; "Por meio do poder do Espírito Santo, que vive em nós, guarde esse precioso tesouro que foi entregue a você".

A palavra depósito é utilizada na NTLH para fazer referência a um lugar específico para armazenamento de bens e alimentos, como em Lv 6,4; Dt 28,8; 2 Rs 20,13 e 15; 1 Cr 26,15, 17, 20, 22; 27,25-31; 28,11 e 12; 2 Cr 31,11 e 12; 32,27; Ne 3,19; 10,38 e 39; 12,25; 12,44; 13,4, 12 e 13; Jó 36,27; 38,22; Sl 135,7; 144,3; Pv 3,10; Is 39,2 e 4; Jr 10,13; 38,11; 50,26; 51,16; Ez 14,13; Jl 1,17; Ag 2,16 e 19; Ml 3,10; Mt 3,12; 6,26; 12,35; 13,30; 13,52; Lc 3,17; 6,45; 12,18; 12,24.

μυστήριον, na forma de plural, em contexto religioso, designando os ritos religiosos não judaicos e não cristãos. Aparece com este significado no texto grego de Sb 14, 15.23; 12,5. Em Dn 2, 7-28s significa os acontecimentos finais da história, cuja notícia é revelada por Deus. Nos escritos paulinos, é o plano da salvação concebido por Deus Pai desde toda a eternidade (1 Cor 2, 7); ocultado a todas as criaturas, até mesmo aos anjos (1 Cor 2, 8; Ef 3, 9; Cl 1, 26; Rm 16, 25s); revelado aos seres humanos mediante a pregação dos Apóstolos e a história da Igreja (Ef 3, 3-5. 10s; 1 Cor 2, 1.7); identificado com o próprio Cristo (Cl 1, 27; 2, 2; 4, 3). A morte e a ressurreição de Cristo são o conteúdo mais íntimo do mistério de Deus; a progressiva revelação do mistério inaugura os últimos tempos ou marca a plenitude dos tempos (Ef 1, 9). O vocábulo, no entanto, não é utilizado no NTLH NT, apenas

---

57 LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Greek-english lexicon of the new testament*. 2. ed. Londres: United Bible Societies, 1987. p. 583. Entrada 35.48.

58 LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Greek-english lexicon of the new testament*, p. 576, 583 item 35 e 35.47 a 35.50, respectivamente.

no NTLH AT em passagens como NTLH Jz 13,18 e 19 para traduzir "O meu nome é um mistério" e "o Senhor dos Mistérios"; em Jó 11,6, para traduzir como os "mistérios na explicação das coisas"; em Pv 1,6 são os "mistérios que os estudiosos procuram explicar"; em Dn 1,6 e 2,22, são os mistérios. Já, em Dn 5,16 "explicar mistérios e resolver assuntos difíceis" é a tradução para "τὸ σύγκριμα τῆς γραφῆς" .

Eugene A. Nida e Johannes P. Louw definem[59] o vocábulo como o "conteúdo do que não era conhecido e que revelado a um grupo restrito - segredo, mistério", o "segredo do Reino dos Céus" de Mt 13,11. Os autores explicam que o termo inglês *mystery*, assim como o termo "mistério" em português, significa um segredo que as pessoas precisam descobrir e que falham em compreender. Consideram que a melhor tradução seria "aquilo que não era conhecido" com a implicação de ser revelado para um número mínimo de pessoas. Dessa definição, compreende-se que a NTLH não está somente popularizando o termo "mistério', mas procurando retirar o elemento esotérico e mistérico do segredo divino, ligando-o diretamente ao campo da profecia e da revelação, já dadas e finalizadas no conteúdo dos textos bíblicos, como o entende a tradição protestante. Porém, é notório que, na linguagem religiosa popular, o termo mistério é frequente e tem o sentido daquilo que não é parte da história ou da criação, mas transcendente e esotérico.

Outra expressão com tratamento específico dado pela NTLH é o binômio "ligar-desligar" (δώσω/λύσης) do texto de Mt 16,19 e 18,18, que se desloca do campo semântico de libertar/aprisionar e é migrado pelo binômio proibir/permitir para o campo semântico da ordem religiosa e legal. Dessa forma, a NTLH aloca a expressão no campo das decisões doutrinárias e jurídicas, algo como declarar lícito ou ilícito. O risco de tal compreensão ser reduzida ao campo da Moral é grande, perdendo-se o elemento jurisdicional e de governança presente nos textos citados e, principalmente, da aliança expressa por um laço que marca a relação e o comprometimento (ou a ausência desses elementos) entre os "ligados" ou "desligados". Nesse ponto, pode-se compreender a tendência protestante de evitar referências à hierarquia eclesiástica e à organização e remeter o texto ao campo da Moral, que é próprio do indivíduo e da esfera da vontade do sujeito.

O termo "óleo" tanto quando diz respeito a um dos elementos rituais utilizados para ungir, consagrar ou ao combustível para lâmpadas é substituído pelo termo contemporâneo "azeite", qualificando o tipo de óleo: "azeite de oliva". Essa também é a

---

[59] LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Greek-english lexicon of the new testament*, p. 437. Entrada 28.77.

acepção de Eugene A. Nida e Johannes P. Louw ao apontar[60] que é o "óleo extraído do fruto das oliveiras". O óleo de oliva ou azeite de oliva é utilizado como alimento, remédio, combustível para lâmpadas e como perfume quando misturado com substâncias odoríficas. O termo azeite é a tradução da NTLH para ἔλαιον que aparece na *LXX* em Gn 28, 18; 35,14; Ex 27,20; 30,24, 31; 31,11; 35,12, 19, 28; 38,25; 39,15; 40,9; Lv 2,1, 6, 15; 5,11; 8,2; 10,7; 14, 17; 21,12; 24,2; Nm 4,16; 5,15; Dt 7,13; 11,14; 28,40, 51; 32, 13; 2 Sm 14,2; 1 Rs 17,12; 2 Rs 4,2, 6; 9,6; 20,13; 1 Cr 12,41; 2 Cr 2,14; 11,11; Ez 3,7; 6,9; Ne 5,11; Sl 44,8; 54,22; 108,18, 24; 140,5; Pv 21,17; Ecl 7,1; 9,8; Sir 39,26; Os 2,7, 10, 24;12,2; Mq 6,15; Jl 1,10; 2,19; Ag 1,11; Is 1,6; Jr 47,10, 12; 48,8; Ez 16,13, 18; 23,41; 17,17; 32,14; 45,25; 46,15; Dn 10,3; Mt 25:3, 8; Mc 6:13; Lc. 7:46; 10:34; 16:6; Hb. 1:9; Tg 5:14; Ap 6:6 e 18:13.

Também o verbo ungir (מָשַׁח) é traduzido como "derramar azeite sobre" como em NTLH Ex 28,41. O azeite de ungir, שֶׁמֶן, é traduzido como "azeite" em Ex 29,7, 21, 23; Lv 8,10, 12, 26, 30; 14,10, 12, 15s, 21, 24, 26ss; 21,10; Nm 4,9; 11,8; 18,12; Dt 8,8; 12,17; 14,23; 18,4; 1 Sm 10.1; 16,1, 13; 1 Rs 1,39; 5,25; 17,14, 16; 2 Rs 9,1, 3; 18:32; 1 Cr 9:29; 27:28; 2 Cr 2,9; 31:5;. 32:28; Ed 7,22; Ne 10,38, 40; 13,5, 12; Jt 10,5; 11,13; Tb 1,7; Sl 4,8; Ecl 10,1; Jl 2,24; Ag 2,12; Ez 45,14, 24; 46,5, 7, 11, 14, Em Hb 1,9 a NTLH explicita a metáfora de "ungir com óleo de alegria" pela "alegria de receber uma honra".

O termo "evangelho" traduz as formas públicas de o cristão testemunhar sua fé, como o "testemunho cristão" (μαρτύριον em Mt 10,18) e o ato de proclamar esse testemunho (εὐαγγελίζονται· em Mt 11,5; 26,13; Mc 13,9). O testemunho é "uma oportunidade para anunciar o evangelho" como em Lc 21,13. O substantivo[61] refere-se ao conteúdo das boas notícias, que no Novo Testamento se referem a Jesus. O termo é também utilizado para traduzir o conteúdo doutrinário da fé cristã, como em Mc 1,15; 8,35 e 13,10. Está relacionado à Palavra, como em At 8,4, εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον., anunciar a Palavra ou a Palavra do Evangelho.

É comum o verbo κηρύξω (proclamar) para se referir à proclamação do evangelho. Os tradutores da NTLH inserem o complemento do verbo, explicitando exatamente o que é proclamado: o evangelho, como se vê em NTLH Mc 1,38 e 39; 3,14; At 10,42. O ato de proclamar o evangelho com o propósito de ensinar ao povo um conjunto de

---

60 LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Greek-english lexicon of the new testament*, p. 112. Entrada 6.202.

61 LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Greek-english lexicon of the new testament*, p. 519. Entrada 33.217.

tradições e crenças é traduzido como anunciar o evangelho em NTLH Lc 20,1. Em NTLH Lc 1,2, "a mensagem do evangelho" é a tradução para " ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου,", servos ou a serviço da Palavra. Há excesso de explicitação para a locução "εὐαγγέλιον θεοῦ,", "Paulo separado para o Evangelho de Deus', em que a NTLH duplica a informação em NTLH Rm 1,1:"a fim de que eu anuncie a boa notícia do evangelho de Deus".

A doutrina da justificação pela fé é explicitada em NTLH Rm 1,17 quando se amplia a tradução de "δικαιοσ□νη γ□ρ θεο□ □ν α□τ□ □ποκαλ□πτεται □κ π□στεως ε□ς π□στιν, καθ□ς γ□γραπται, □ δ□ δ□καιος □κ π□στεως ζ□σεται" para "Pois o evangelho mostra como é que Deus nos aceita: é por meio da fé, do começo ao fim. Como dizem as Escrituras Sagradas: "Viverá aquele que, por meio da fé, é aceito por Deus".

A obediência exigida é a obediência ao evangelho, em uma forma que se pode considerar de característica protestante, como em NTLH Rm 16,19, em que a fidelidade é dirigida ao evangelho traduzindo um único adjetivo, fiel, (ὑπακοὴ). Evita-se a subjetividade paulina de "τὸ εὐαγγέλιόν μου" para "o evangelho que eu anuncio" em NTLH Rm 2,16. A obediência ao evangelho ("οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. "), como em NTLH Rm 10,16 é substituída pelo "aceitar a boa notícia do evangelho". O evangelho de Cristo ("πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ,"), é traduzido em NTLH Rm 15,19 como "o evangelho a respeito de Cristo".

Em 1 Co 1,5, "ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει, ", a expressão "todas as palavras" é traduzida como um "falar específico", o do testemunho, como o "dom de anunciar o evangelho" e "todo o conhecimento" é traduzido como "sabedoria espiritual". A especificação de "sabedoria espiritual" relaciona-se com o verso 1,17, em que há a referência à "sabedoria humana" que "tira o poder da morte de Cristo na cruz" ("κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ").

Evangelho é traduzido como "Boa Notícia" em 1 Sm 31,9; 2 Sm 4,9-11; 18,20, 25, 26, 27, 31; 1 Rs 1,42; Is 40,9; 41,27; 48,20; 52,7; 61,1; Mt 4,23; 9,35; 24,14; Mc 1,1; 1,14; Lc 1,19; 2,10; 3,18; 4,18; 4,43; 8,1; 16,16; At 5,42; 8,12; 8,35; 10,36; 11,20; 20,24; Rm 1,2; 1,9; 10,15; 10,16; 2 Co 4,4; 11,7; Gl 1,16; 3,8; Ef 1,13; 2,17; 3,8; 6,15; Cl 1,5; 1,6; 1,23; 1 Ts 2,2, 8, 9; 3,6; 1 Tm 1,11; Hb 4,2,6.

O item "vocabulário" apresenta em suas 188 entradas a identificação do calendário judaico, elementos da fauna e flora, medidas e unidades métricas utilizadas, nomes

de lugares, costumes e termos teológicos. Registram-se essas entradas para se compreender quais elementos a Comissão considerou necessário explicitar:

Termos técnicos (religiosos e teológicos)	Abismo; acordo; aleluia; alfa e ômega; aliança; amém; apóstata (apostatar); apóstolo; arca da aliança; bispo; blasfemar (blasfêmia); caminho (caminho do Senhor); chamar; circuncidar (circuncisão); converter-se; Dia da Preparação; Dia do Perdão; diácono (diaconisa); dízimo; dom; Escrituras (Escrituras Sagradas); evangelho; fariseu; Festa da Colheita; Festa da Dedicação; Festa da Lua Nova; Festa da Páscoa; Festa das Barracas; Festa dos Pães sem Fermento; Filho de Davi; Filho do Homem; Glória; Graça; Grande Sacerdote; homem mortal; Hosana; impuro; incircuncidado; ira (irar); Lei; levita; Livro da Lei (Livro de Moisés); Lugar Santíssimo; Lugar Santo; Maná; manto sacerdotal; messias; mestre da lei; mitra; ordenação (ordenar); pães sem fermento; parábola; paraíso; patriarca; peitoral; Pentecostes; Poste-Ìdolo; presbítero; profanar; profecia; profeta; O profeta (Moisés); Os profetas; profetizar; purificação (purificar); puro; reino (Reino de Deus; Reino do Céu); sacrifício; saduceu; santificar; Senhor; servo; sinagoga; temer (temer a Deus; temor); Tenda Sagrada (Tenda da Presença de Deus; Tenda do Senhor); Terra do Silêncio (Mundo dos Mortos); Tribo; ungir; universo; Urim e Tumim; vidente.
Termos com referências histórico-culturais que atendem ao critério da domesticação	Sinete (anel-sinete); aramaico; armadura; astarote; Baal; betume; candelabro; capa; caravana; cativeiro; cetro; concubina; conselho superior; couraça; dardo; escudo; especiaria; estratégico; eunuco; funda; geração; glorioso; grego; harém; harpa; hebraico; imortal; lira; manjedoura; manto; mercenário; odre; ônica; província; púrpura; refém; samaritano; selar; selo; sorteio; suborno; talismã; túnica; turbante.
Termos referentes à fauna e à flora	Açafrão; aloés; Benjoim; cana cheirosa; cardamomo; cevada; cominho; corço; endro; feno; gálbano; gazela; hena; hissopo; junco; mirra; murta; nardo; parreira; tâmara; videira.
Termos que designam tipos de pedras preciosas	Ágata; Alabastro; ametista; berilo; crisólito; granada; jacinto; jaspe; safira; topázio.
Toponímia	Alpendre de Salomão; calvário; Cidade de Davi; Dez Cidades; Gogue e Magogue; Monte do Senhor; Monte Sagrado; Monte Santo; Monte Sião, O monte; Sião; Terra Prometida.
Termos para designar seres fantásticos	Anaquins; arcanjo; Belzebu; querubim; refains; serafim.
Calendário judaico[62]	nisã; zive; sivã; abibe; elul; etanim; bul; quisleu; tebete; sebate; adar

[62] Falta um dos meses, pois o "vocabulário" se refere estritamente às palavras encontradas nos textos canônicos e deuterocanônicos da NTLH

No tratamento dos termos técnicos teológicos e traditivos, a NTLH opta por formas mais genéricas. No entanto, reflete um posicionamento teológico e doutrinário que denuncia a leitura neotestamentária do AT e a adoção de tendências caracteristicamente protestantes.

Até esta fase da investigação, pode-se compreender o percurso de elaboração da NTLH a partir da BLH, sua ênfase como tradução popular, a tendência teológica e doutrinária protestante e o uso da autoridade da cientificidade para justificar as opções tradutórias em desacordo com as traduções clássicas da tradição protestante, a ARA e a ARC, e das traduções católicas. Percebeu-se grande esforço de contextualização e domesticação, que resultou em um texto fluente, coloquial, acessível, didático e compreensível, apesar de menos lírico e poético, mas certamente menos ambíguo e mais "normativo".

2 Agenda ideológica e teológica do tradutor de NTLH Gn

Seguindo o caminho metodológico eleito para a análise, restringe-se a partir de agora a análise ao texto do livro bíblico de Gênesis na tradução da NTLH (NTLH Gn). Primeiramente, busca-se avaliar a agenda ideológica e teológica do tradutor relacionada à piedade popular, à recepção laica e ao uso litúrgico a partir das opções tradutórias em termos de personagens e modelos de comportamento, nomes próprios, toponímias e etnias, prática da piedade com identificação de interdições, censuras, orientações, explicações e aplicações sociais e culturais e, por fim, a identificação de elementos doutrinários e teológicos.

Como há restrição a desenvolvimentos mais extensos e número reduzido de notas explicativas no protocolo das traduções bíblicas contemporâneas, especialmente daquelas de tendência protestante, há quantidade menor de material disponível para avaliação, especialmente do tipo paranético, tão rico no *corpus* targúmico visto no capítulo anterior.

Se de um lado, o material disponível é menos volumoso, por outro é rico em pistas e sinais que podem indicar as opções tradutórias e teológicas da Comissão Tradutora.

2.1 Personagens e modelos de comportamento

Os personagens bíblicos recebem pouco ou nenhum desenvolvimento. A

qualificação e valoração dos personagens são dadas por certas escolhas nos discursos diretos desses personagens, com poucas intervenções do tradutor, exceto pela simplificação de ordem gramatical, lexical e estilística.

"Adão" é considerado nome pessoal de um ser humano específico e é distinto da designação geral ou coletiva dos seres humanos. A Comissão de Tradução optou pelo termo genérico "seres humanos", evidenciando o uso de linguagem inclusiva, e "homem" para designar o oposto de mulher, como em NTLH Gn 1,26-27:

> Aí ele disse: - Agora vamos fazer os seres humanos, que serão como nós, que se parecerão conosco. Eles terão poder sobre os peixes, sobre as aves, sobre os animais domésticos e selvagens e sobre os animais que se arrastam pelo chão. Assim Deus criou os **seres humanos**; ele os criou parecidos com Deus. Ele os criou **homem e mulher**.

Em alguns trechos, é difícil entender a razão pela qual a mesma palavra אָדָם é traduzida ora por "homem", ora por "Adão", como em NTLH Gn **3,20** "O homem pôs na sua mulher o nome de Eva por ser ela a mãe de todos os seres humanos". Como se tratam de nomes próprios, a lógica da linguagem inclusiva e da nomeação do sujeito da ação exigiriam a tradução "Adão" e não o substantivo masculino "homem". Na sequência, NTLH Gn 3,21, a mesma palavra é traduzida como nome próprio, Adão: "E o SENHOR Deus fez roupas de peles de animais para Adão e a sua mulher se vestirem". Percebe-se, no entanto, que o tradutor optou por manter o paralelismo homem/ mulher. O efeito do paralelismo é diluído quando o tradutor insere uma relação de posse (poder) entre o homem e a mulher, ao introduzir o pronome possessivo "sua".

Na relação estabelecida entre os personagens bíblicos e Deus, destacam-se os oráculos divinos transformados, via de regra, em ordens proféticas ou imperativos, nos quais não há possibilidade de o interpelado optar por obedecer ou não. Tal recurso reforça que toda a iniciativa, poder e vontade são da parte de Deus. Por exemplo, com Abraão, em NTLH Gn 17.9 lê-se que "Deus continuou: — Você, Abraão, será fiel à minha aliança, você e os seus descendentes, para sempre". Não há uma interpelação, um chamado, mas uma espécie de revelação do futuro, uma predestinação incondicional, em que o humano não entra com sua vontade, pois há uma total precedência do desejo e da vontade divinas. Essas opções sinalizam para três tendências nitidamente protestantes: a da compreensão da história e da liberdade humana sob a égide da doutrina da predestinação; a da compreensão de toda a Bíblia como palavra profética e essa, por sua vez, como revelação histórica do futuro; e a compreensão da providência divina como total e plena iniciativa divina, sem qualquer interferência da ação humana na história ou no mundo.

A NTLH procura transformar as relações patriarcais traditivas em relações familiares mais próximas do contexto da sua recepção. A palavra "pai´indica uma relação biológica, afetiva e geracional, que é retirada do campo semântico da autoridade, da tradição e da etnia. Por exemplo, NTLH Gn **28.13**:"O SENHOR Deus estava ao lado dele e disse: **—** Eu sou o SENHOR, o Deus **do seu avô Abraão e o Deus de Isaque, o seu pai**. Darei a você e aos seus descendentes esta terra onde você está deitado".

Qualificações mais piedosas dos personagens bíblicos como "servo" e "justo" são pouco frequentes. Percebe-se o desenvolvimento de um modelo de comportamento quando se utiliza a palavra "servo" é para designar um empregado. Há algumas exceções, como é o caso de Isaque, em NTLH Gn **24.14,** e de Abraão, em NTLH Gn **26.24,** respectivamente**:** "Se ela disser assim: "Beba, e eu vou dar água também para os seus camelos", que seja essa a moça que escolheste para o teu servo Isaque" e "Por causa do meu servo Abraão, eu abençoarei você e farei com que os seus descendentes sejam muitos". A palavra é empregada também na oração de Jacó, em NTLH Gn **32.10**, "Eu, teu servo, não mereço toda a bondade e fidelidade com que me tens tratado" e no reforço da forma humilde e arrependida com que os irmãos de José se apresentam a ele: "Portanto, pedimos que perdoe a nossa maldade, pois somos servos do Deus do seu pai". Veja-se que em todos esses exemplos, quando a palavra servo não está empregada no sentido de empregado ou serviçal, é utilizada para designar a relação de alguém com Deus, como Abraão e Isaque. Apesar de o termo עֶבֶד aparecer 97 vezes no TM, é traduzido como servo apenas quando qualifica os patriarcas na relação com Deus. Apenas em NTLH Gn **48.15** foi utilizado o verbo "servir" aplicado à prática da piedade: "Em seguida deu a sua bênção a José, dizendo assim: "O Deus, a quem os meus pais Abraão e Isaque serviram".

A questão por trás dessa escolha é a percepção ocidental da liberdade individual em que nenhum ser humano é propriedade de outro, no sentido de escravo, e as relações estabelecidas são da esfera do trabalho, marcadas pela palavra "empregado", indicando remuneração pelos serviços prestados e os direitos inerentes a essa prestação de serviços. A sensibilidade com o termo "servo" se inscreve nos desenvolvimentos contemporâneos dos Direitos Humanos, na sociedade pós-escravagista, e na compreensão da liberdade e autonomia como princípios não negociáveis da própria condição do ser humano. Essa concepção, frisa-se, contemporânea e ocidental, insere-se no processo de domesticação do texto.

Não há a construção de dualidades fortes na caracterização dos personagens bíblicos. Por exemplo, em NTLH Gn **25,26,** a identificação de Jacó como "enganador" e

“astucioso” não é explicitada: “O segundo [Jacó] nasceu agarrando o calcanhar de Esaú com uma das mãos, e por isso lhe deram o nome de Jacó”. A implicação moral e a indicação do caráter dos personagens bíblicos Esaú e Jacó não são dadas também por meio da nota de rodapé, que claramente prefere a neutralidade. A nota a NTLH Gn 25,26 registra que “Jacó em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer calcanhar” e para explicar o nome de Esaú, a nota de rodapé de NTLH Gn 25,25 aponta que “Pensa-se que o nome ‘Esaú’ se refira a Seir, lugar onde mais tarde moraram os descendentes de Esaú (ver Gênesis 36,9). Seir soa parecido com a palavra hebraica que quer dizer “peludo”. Em NTLH Gn **25,27**, “Os meninos cresceram. Esaú gostava de viver no campo e se tornou um bom caçador. Jacó, pelo contrário, era um homem sossegado, que gostava de ficar em casa”. Verifica-se que se evita julgamentos morais em relação aos personagens, pois são descrições sem acrescentar julgamento de valor.

A compreensão de que o nome de Jacó tem um julgamento e uma antecipação dos caminhos escolhidos pelo patriarca será clarificada posteriormente na fala de Esaú em NTLH Gn **27,36** quando a Comissão Tradutora opta por colocar, como ênfase, a primeira informação, a confirmação de que houve deslealdade e engano por parte de Jacó. Transformam também perguntas retóricas em afirmações. “Esaú disse: — Esta é a segunda vez que ele me engana. Foi com razão que puseram nele o nome de Jacó. Primeiro ele me tirou os direitos de filho mais velho e agora tirou a bênção que era minha” que é, ainda, mais brando e neutro do que ARA ou CNBB.

As emoções negativas são atenuadas. O verbo “ser cortado” (כָּרַת) que indica ser morto ou eliminado é substituído pela ideia de ser exilado em NTLH Gn 17,14 “Quem não for circuncidado **não poderá morar no meio de vocês**, pois não respeitou a minha aliança”.

A expressão “aborrecer-se” traduzida como “odiar” é transformada em “amar menos” em NTLH Gn **29,30**:”e ele amava Raquel muito mais do que amava Leia”. Ao descrever Leia e Raquel, em NTLH Gn **29,17,** os olhos fracos ou embaçados de Leia se transformam em olhos meigos**:** “Leia tinha olhos meigos, mas Raquel era bonita de rosto e de corpo”.

Os nomes dos patriarcas e demais personagens bíblicos é carregado com a força de seus significado ao qual é oferecida, em adição, uma comparação contemporânea à recepção, como em NTLH Gn **25,25.** O que nasceu primeiro era vermelho e peludo **como um casaco de pele**; por isso lhe deram o nome de Esaú” e **25,30**: “e foi dizendo: — Estou

morrendo de fome. Por favor, me deixe comer **dessa coisa vermelha aí** (Por isso puseram em Esaú o nome de Edom)".

Apesar do esforço pelo esvaziamento de julgamento moral das personagens bíblicas, em NLTH Gn 6,11, a Comissão de Tradução transforma a metáfora "terra" que indica a criação total, e que no TM a transformação metafórica é feita através do termo literal "o solo", "a terra" (אֶרֶץ) reduz o pecado ou a maldade à humanidade apenas ao registrar que "Para Deus todas as outras pessoas eram más, e havia violência por toda parte". Essa tradução implica inúmeras leituras teológicas. Primeiramente, reduz o pecado ou a maldade a uma percepção relacionada exclusivamente com a perspectiva do julgamento de Deus, ou seja, visibilizada apenas "espiritualmente". O mal não era manifestado através de uma escolha ou conduta inadequada, mas pela condição do ser humano ser mau (as pessoas não agiam mal, elas eram más). Segundo, o "diante da face de Deus" (ARA) ou "diante de Deus" (CNBB), que é o espaço da condição prévia em que a vida e a história podem acontecer, se converteu na manifestação do julgamento de Deus (sua opinião) acerca dos seres humanos. Em terceiro lugar, o termo "violência" não compõe o TM, mas a *LXX*. No TM, diante de Deus figura no centro do paralelismo enfático: "arruinada toda a terra, diante de Deus, cheia de ruína toda a terra"[63]. O uso do termo "violência" segue a *LXX* e as traduções ARA e ARC, como uma forma de acomodação. Registre-se que a tradução judaica também utiliza o termo "violência", assim como TgN Gn 11. É uma antiga tradição que o mal se traduza em violência.

Quanto aos modelos de comportamento, que no TgN puderam ser identificados nos desenvolvimento parenéticos das características dos personagens, há poucos elementos em NTLH Gn. Identificou-se a tendência de reduzir ou pelo menos não enfatizar as relações patriarcais e de sujeição da mulher.

Nas notas de rodapé explicam-se alguns comportamentos que podem não ser fáceis de entender para o leitor/ouvinte, como na nota à NTLH Gn 24,2, a solicitação de Abraão ao seu empregado Eliézer: "- Ponha a mão por baixa da minha coxa e faça um juramento" é justificada como "era dessa maneira que se fazia um juramento solene".

---

63 Minha tradução de TM Gn 6,11:

וַתִּשָּׁחֵת הָאָרֶץ
לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס׃

Também as expressões “de hoje”, “até hoje”, “como é chamado”, como em NTLH Gn 19,37-38; 10,5; 16,14 é explicado que essa referência temporal é “da época em que o texto foi escrito” e não o hoje dos leitores/ouvintes.

Nas notas de rodapé e adições ao texto, a ação domesticadora e contextualizadora indica outros comportamentos e referências culturais, como

a. o levirato indicado como “dever de cunhado para que o seu irmão tenha descendentes por meio de você” (NTLH Gn 38,8) e na nota de rodapé “o primeiro filho de uma viúva com seu cunhado era considerado filho do seu marido falecido”;
b. a primogenitura (nota de rodapé à NTLH Gn 25,31´), “isto é, os direitos de ser o futuro chefe da família e receber porção dobrada da herança”;
c. o costume de assumir o filho da escrava com o seu senhor como filho legítimo (nota à NTLH Gn 16,2 e 30,3), “o filho nascido de uma escrava era considerado filho de sua dona”);
d. o valor dado à mandrágora explicado como a crença de “que a raiz dessa planta ajudava as mulheres a engravidar e a ter sorte no amor (nota à NTLH Gn 30,14);
e. a crença na possibilidade de controlar a reprodução dos animais através de atos esotéricos, como se justifica as ações de Jacó para conseguir enganar seu sogro Labão, produzindo animais diferentes, conforme a nota à NTLH Gn 30,32 e 30,39: “os carneirinhos eram geralmente brancos e os cabritos eram pretos” e “acreditava-se que a cor das crias era determinada pela cor do objeto para o qual a fêmea estivesse olhando no momento de cruzar”.

Característica interessante da NTLH Gn é a atribuição de antropopatismos a Deus: NTLH Gn 4,4: “O SENHOR ficou contente com Abel e com sua oferta”; Gn 6,6 “ficou muito triste por haver feito os seres humanos. O SENHOR ficou tão triste e com o coração tão pesado” e capaz de atitudes fortes, como matar, NTLH Gn 38,10: “SENHOR ficou desgostoso com o que Onã estava fazendo e o matou também”.

Os seres humanos são desprovidos de qualquer poder na história e são incapazes de fazer qualquer coisa para Deus ou em favor de sua própria salvação. Esta perspectiva também é nitidamente protestante. Todas as ações são resultado da vontade direta de Deus, como em NTLH GN 6,3: “Aí o SENHOR Deus disse: — Não deixarei que os seres humanos vivam para sempre, pois são mortais. De agora em diante eles não viverão mais do que cento e vinte anos”.

2.2 Nomes próprios e toponímia

A NTLH assume os nomes próprios e toponímias na forma da tradição da tradução da Bíblia em língua portuguesa consagrada na tradição protestante de Almeida (ARA e ARC). Nas notas de rodapé, quando não se inseriu a explicação do significado do nome próprio no texto, indica-se a tradução e seu significado, como se vê abaixo, com as referências das notas de rodapé. A maior parte é de nomes dos grandes personagens bíblicos com algumas indicações de lugares.

Outros nomes, além dos listados abaixo, não são traduzidos ou explicados, mas assumidos na forma como são conhecidos tradicionalmente, nas genealogias e descrições das cenas narrativas.

a. Substantivos genéricos (2)

NTLH Gn 2,7	Terra e ser humano	"em hebraico a palavra 'terra' (adamá) é parecida com 'ser humano' (Adam)".
NTLH Gn 2,23	Mulher... homem	"Em hebraico a palavra 'homem' é ish; a palavra 'mulher' é ishá".

b. Nomes de lugares (10)

NTLH Gn 4,10	Node	"Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer 'andar pelo mundo'"
NTLH Gn 7,11	Fontes do grande mar	"Referência ao imenso mar subterrâneo, origem de grande parte das águas do dilúvio".
NTLH 11,9	Babel	"Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer 'atrapalhar'".
NTLH 19,22	Zoar	"Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer 'pequena'"
NTLH 19,37	Moabe	"Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer 'do meu pai'"
NTLH 21,31	Berseba	"Em hebraico quer dizer 'Poço do Juramento' ou 'Poço dos Sete'".
NTLH 25,30	Edom	"Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer 'vermelho'.
NTLH 28,19	Betel	"Em hebraico quer dizer 'casa de Deus'".
NTLH 32,31	Peniel	"Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer 'a face de Deus'".

NTLH 33,17	Sucote	“Em hebraico quer dizer ‘abrigos’”.
NTLH 50,11	Abel-Misraim	“Em hebraico soa parecido com a frase que quer dizer ‘choro dos egípcios’”.

c. Nomes de personagens bíblicos (32)

NTLH Gn 2,20	Adão	“A palavra ‘Adão’ em hebraico quer dizer ‘ser humano’, ‘homem’ ou ‘humanidade.
NTLH Gn 3,20	Eva	“Em hebraico quer dizer ‘vida’ e soa parecido com a palavra que quer dizer ‘seres humanos’”.
NTLH Gn 4,1	Caim	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘tive’”
NTLH Gn 4,25	Sete	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘deu’”
NTLH Gn 5,29	Noé	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘descanso’”.
NTLH Gn 9,27	Jafé	“Em hebraico soa muito parecido com a palavra que quer dizer ‘tenha muito espaço’”.
NTLH Gn10,25	Pelegue	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘dividir’”.
NTLH 16,11	Ismael	“Em hebraico quer dizer ‘Deus escuta’”
NTLH 17,5	Abrão	“Em hebraico quer dizer ‘antepassado famoso’”
NTLH 17,15	Sara	“Em hebraico quer dizer ‘princesa”
NTLH 17,19 NTLH 21,6	Isaque	“Em hebraico quer dizer ‘ele ri’”
NTLH 19,38	Bem-Ami	“Em hebraico quer dizer ‘filho do meu parente’ e soa parecido com a palavra que quer dizer ‘amonita’”.
NTLH 25,25	Esaú - Seir	“Pensa-se que o nome ‘Esaú’ se refira a Seir, lugar onde mais tarde moraram os descendentes de Esaú (ver Gênesis 36,9); Seir soa parecido com a palavra hebraica que quer dizer ‘peludo’”
NTLH 27,36	Jacó	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘enganar’”.
NTLH 29,32	Rúben	“Em hebraico soa parecido com as palavras que quer dizer ‘vejam, um filho’ e ‘ele viu a minha tristeza’.
NTLH 29,33	Simeão	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘ouvir’”.
NTLH 29,34	Levi	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘unir’”.

NTLH 29,35	Judá	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘louvar’”.
NTLH 30,6	Dã	“Em hebraico soa parecido com a palavra ‘fazer justiça”.
NTLH 30,8	Naftali	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘lutar’”.
NTLH 30,11	Gade	“Em hebraico quer dizer ‘sorte’”.
NTLH 30,14	Aser	“Em hebraico quer dizer ‘feliz’”
NTLH 30,18	Issacar	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘recompensa’”.
NTLH 30,20	Zebulom	“Em hebraico soa parecido com as palavras que querem dizer ‘ficar’e ‘presente’’.
NTLH 30,24	José	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘dar mais’”.
NTLH 32,29	Israel	“Em hebraico soa parecido com as palavras que querem dizer ‘ele luta com Deus’ou ‘Deus luta’”.
NTLH 35,18	Benoni	“Em hebraico quer dizer ‘filho da minha tristeza’.
NTLH 35,18	Benjamin	“Em hebraico quer dizer ‘filho que terá sucesso’ ou ‘filhos do Sul’.
NTLH 38,29	Peres	“Em hebraico quer dizer ‘abrir caminho’”.
NTLH 38,30	Zera	“Este nome parece estar relacionado com uma palavra hebraica que quer dizer ‘vermelho’”
NTLH 41,51	Manassés	“Em hebraico soa parecido com a palavra que quer dizer ‘fazer esquecer’”.
NTLH 41,52	Efraim	“Em hebraico soa parecido com as palavras que quer dizer ‘ter filhos’ ou ‘dar fruto’”.

Para evitar ambiguidades, indicam-se as referências de lugares como o Jardim do SENHOR que a nota à NTLH Gn 13,10 explica que é “o mesmo que Jardim do Éden” e a cidade de Salém, que a nota à NTLH Gn 14,18 indica que é o mesmo lugar que a cidade de Jerusalém. Outros nomes de cidades e pontos geopolíticos seguem a grafia mais próxima à da ARA e ARC:

NTLH Gn 35,27	Manre, Hebrom	“a cidade que também se chama Arba”
NTLH Gn 24,62	Deserto	“ao sul de Canaã”
NTLH Gn 31,47	Jegar-Saaduta (Galeede)	Galeede é explicado em NTLH Gn 31,48 “Este montão de pedras servirá para que nós dois lembremos desse trato”.

NTLH Gn 32,30	Peniel	
NTLH Gn 33,17	Sucote	
NTLH Gn 26,33	Poço Seba	Que dá o nome da cidade, Berseba
NTLH Gn 2,15	Éden	
NTLH Gn 14,3	Vale de Sidim	"onde fica o Mar Morto"
NTLH Gn 12,6	Siquém	"um lugar santo, onde ficava a árvore sagrada de Moré"

Em alguns casos, poucos, nomeia-se o lugar ou construção com o nome traduzido para a língua portuguesa, para reforçar a mensagem teológica ou o evento salvífico envolvido:

NTLH Gn 22,14		"O SENHOR Deus dará o que for preciso" "Na sua montanha, o SENHOR Deus dá o que é preciso"
NTLH Gn 25,11	"que fica entre Cades e Berede" (NTLH Gn 16,14)	"Poço Daquele que Vive e Me Vê"
NTLH Gn 32,2	Maanaim	"acampamento de Deus"
NTLH Gn 26,20		Poço chamado "Discussão"
NTLH Gn 26,21		Poço chamado "Inimizade"
NTLH Gn 26,22		Poço chamado "Lugar Espaçoso"

No geral, não há um trabalho teológico mais profundo com relação aos nomes. São tratados como referências geográficas, históricas e políticas como em NTLH Gn 10,19 "O território dos cananeus se estendeu para o sul desde Sidom até Gerar, perto de Gaza; e para o leste foi até Sodoma, Gomorra, Admá e Zeboim, perto de Lasa".

2.3 Prática da piedade

Da mesma forma que nos itens anteriores, a quantidade de material para análise é substancialmente menor do que aquele encontrado no *corpus* de TgN Gn, o que novamente se explica pelo protocolo da tradução da Bíblia assumido pelos agentes da patronagem contemporâneos. Praticamente não se encontram os desenvolvimentos homiléticos e parenéticos dos *targumim*. Destacam-se, todavia, alguns pontos que puderam ser avaliados.

Apesar de avançar muito na compreensão da autonomia das realidades terrestres, na valorização e inclusão de gênero, no tratamento das relações trabalhistas e das relações sociais em geral relacionadas às assimetrias das estruturas socioeconômicas contemporâneas, na percepção de Direitos Humanos e valorização, encontram-se, ainda, traços de uma piedade popular maniqueísta e dicotômica.

Ser perfeito é traduzido como "obedecer a Deus" em NTLH Gn 6,9 em que de Noé se diz que era um "homem direito e sempre obedecia a Deus" e em NTLH Gn **7,1**, Noé é "a única pessoa que faz o que é certo". Essa obediência, ou seja, fazer o que é certo, é que caracteriza a vida de comunhão com Deus, como em NTLH Gn 17,1 "- Eu sou o Deus Todo-Poderoso. Viva uma vida de comunhão comigo e seja obediente a mim em tudo".

A maneira de Deus se relacionar com o seu povo é aprovando (abençoando: NTLH Gn 6,8 "o SENHOR Deus aprovava o que Noé fazia") ou castigando (trazendo sofrimentos, morte, doença - NTLH Gn 15,16, "Depois de quatro gerações, os seus descendentes voltarão para cá; pois eu não expulsarei os amorreus até que eles se tornem tão maus, que mereçam ser castigados" e NTLH Gn 38,7 "O SENHOR Deus não gostava da vida perversa que Er levava e por isso o matou"). Essa perspectiva é reforçada em todos os textos e potencializada pelos sentimentos de Deus (fica contente, desgostoso, triste, arrependido), como se viu até em inúmeros exemplos

Tal obediência ficará mais clarificada na NTLH NT, mas podem ser percebidas as ênfases nas relações familiares, também, pois se espera que os filhos obedeçam aos pais e esses coordenem a vida de seus filhos, como em NTLH Gn 18,19 "Eu o escolhi [Abraão] para que ele mande que os seus filhos e os seus descendentes obedeçam aos meus ensinamentos e façam o que é correto e justo. Se eles obedecerem, farei por Abraão tudo o que prometi."

A adequação à hierarquia social e o respeito a essas instâncias são sempre marcado no texto, seja pelo tom respeitoso com que os empregados se dirigem a seus patrões chamando-os sempre de "senhor", nunca os tratando informalmente. Também, a mulher, apesar de valorizada, é sempre marcada por pronomes possessivos e adjetivos que indicam sua pertinência e pertença. Uma comunidade abençoada é aquela em que todos sabem o seu lugar devido.

A interpretação de que com Enos se inicia "o culto verdadeiro" a Javé é explicitada na tradução, com a inserção de diversos elementos que respaldam a ideia em NTLH Gn 4,26: "o nome SENHOR começou a ser usado no culto de adoração a Deus". Nessa tradução perde-se completamente a prática da piedade popular da invocação do nome sagrado.

No lugar se introduz um conceito mais próximo à recepção que é o "culto de adoração". Na CNBB, a palavra culto é utilizada algumas vezes para indicar o evento litúrgico comunitário de adoração e proclamação, porém é mais comum utilizar a expressão "prestar culto", no sentido de promover um ritual de adoração conforme as normas da tradição religiosa à qual se adere. No caso da NTLH, por sua tendência à teologia e prática protestante, o "culto" significa o evento litúrgico por excelência.

Outra expressão cara à prática da piedade protestante reforçada na tradução é consignar todas as falas humanas interpelando a Deus ou demonstrando seu desejo quanto à interferência divina para a realização de algum evento ou ação como oração. Evita-se a palavra "reza", "pedido" e "intercessão" e utilizam-se o substantivo "oração" e o verbo "orar". Pode-se dizer que há o reforço da comunicação direta e espontânea do personagem bíblico com Deus, incentivando o fiel a fazer o mesmo, como se vê em NTLH Gn 20,17: "Aí Abraão orou em favor de Abimeleque, e Deus o curou"; NTLH Gn 24,12, "Aí ele orou assim: — Ó SENHOR, Deus do meu patrão Abraão, faze com que tudo dê certo e sê bondoso para o meu patrão"; NTLH Gn 25,21, "Rebeca não podia ter filhos, e por isso Isaque orou a Deus, o SENHOR, em favor dela. O SENHOR ouviu a oração dela, e Rebeca ficou grávida"; NTLH Gn 47,31: "Então jure — disse Jacó. José jurou, e aí Jacó se inclinou sobre a cabeceira da cama e orou"; NTLH Gn 32,9 "Depois Jacó fez esta oração: — Ouve-me, ó SENHOR, Deus do meu avô Abraão e de Isaque, o meu pai! Tu me mandaste voltar para a minha terra e para os meus parentes, prometendo que tudo correria bem para mim"; NTLH Gn 24,15 "Ele nem havia acabado a oração, quando Rebeca veio, carregando o seu pote no ombro. Ela era filha de Betuel, que era filho de Milca e de Naor, o irmão de Abraão"; e outros exemplos em NTLH Gn 24,45; 25,21; 30,6; 30,17; 30,22.

Essa forma de tratar o relacionamento com Deus é central na prática da piedade protestante, pois implicam na crença de que a Providência de Deus conduz todas as coisas e os eventos podem ser controlados por meio da oração. Também a oração não pode ser confundida com a intercessão mediadora, pois deve ser feita diretamente pelo crente a Deus. Para a prática da oração indica-se a informalidade, a coloquialidade e a espontaneidade. Vale ressaltar que na CNBB, nesses versículos verifica-se que a ação é outra, mais humana e cotidiana, como falar, dizer, pedir ou já se traduz como resultado "foi atendido", implicitamente indicando um pedido.

Na NTLH Gn 28,20, Jacó faz uma promessa a Deus, já na CNBB faz um voto. Nessa perspectiva, a NTLH indica que uma promessa, que é uma elocução que compromete

aquele que a emite, é ação tanto divina quanto humana. Em NTLH Gn 9,11, quem diz "eu prometo" ou "como prometi" é Deus, assim como em 15,18; 17,4; 18,19; 28,15. As promessas podem ser cumpridas e podem ser cobradas, como em NTLH Gn 21,1; 21,23; 28,15; 38,26. Deus cobra as promessas que lhe são feitas: NTLH Gn 31,13. Os fieis podem cobrar as promessas de Deus: NTLH Gn 32,9 e 32,12. Essa concepção é também central na prática da piedade popular. Há uma aliança com Deus. Entre Deus e o fiel há uma relação baseada em compromissos que devem ser regularmente auditados e verificados quanto à sua eficiência e cumprimento. Parte da vida piedosa é conhecer as promessas e cobrá-las.

Pode-se afirmar que há separação entre o sagrado e o profano na tradução, apesar de se evitar ressaltar a forma ritualística para os eventos e ações próprias do sagrado. Essa percepção é reforçada por outras escolhas tradutórias que indicam a existência de um "dia sagrado", um "bosque sagrado" e uma "árvore sagrada" (NTLH Gn 2,3; 18,1 e 28,11, respectivamente). Essa dicotomia é muito mais para permitir que haja ordem e separação entre fé e razão, religião e ciência. A noção de Aliança, na forma acima discutida, e de Providência divina, fortíssima, aliada à de predestinação, remete à vida da piedade para uma relação jurídica, fortemente normatizada, que deve resultar em resignação, pela compreensão da impossibilidade e limitação humana, ao tempo em que é aberta a possibilidade do controle do mal e da dor por meio da adoração e da cobrança das promessas.

A espiritualidade visibilizada na tradução indica a crença em um mundo espiritual e na presença de seres fantásticos como anjos, querubins. No entanto, uma nota de rodapé já comentada, a respeito das fontes do grande mar merece registro. A Comissão Tradutora parece indicar que há no livro de Gênesis referências a conhecimentos contemporâneos como a existência de águas subterrâneas. Assim, percebe-se que há, também, um esforço por reduzir o caráter mais esotérico e miraculoso de alguns textos, tornando-os mais aceitáveis à recepção em sua cultura contemporânea. Da mesma forma, outras notas de rodapé verificadas anteriormente, demonstram que há o esclarecimento de práticas históricas e culturais que foram "ultrapassadas", mas que estão registradas no texto sagrado como "crenças", como na narrativa da expansão do rebanho de Jacó e da disputa pelas mandrágoras entre Leia e Raquel.

Há, no geral, a compreensão de que as traduções da Bíblia são para o estudo individual, ao passo que a prática da piedade deve ser resultante da pregação na liturgia comunitária regular.

2.4 Agenda ideológica e teológica

Muitos elementos doutrinários e teológicos foram discutidos até aqui. Como já se percebeu, há uma agenda ecumênica e evangelística explícita, ao tempo em que há uma agenda teológica protestante não explicitada mas que orienta as decisões tradutórias.

Ao adequar-se à língua portuguesa, a tradução do hebraico e do grego precisou retirar algumas repetições como, no hebraico, a conjunção aditiva "waw" no começo do verso 2 de Gn 1 e que de Gn 2,1-31 ocorre 30 vezes[64]. NTLH mantém apenas três na forma literal (Gn 2,4; 16 e 19) optando por outros recursos para construir a ideia de sequenciamento entre as ações na narrativa como advérbios como "Assim" e "Enquanto"; temporais como "Então", "Depois"; causativos e explicativos como "pois", adversativos como "mas"; mudanças verbais como pretérito perfeito e imperfeito, gerúndio e particípio, para dar ideia de consequência e sequência narrativa.

A expressão תהיא ובהיא em Gn 1,2 é traduzida como "A terra era um vazio, sem nenhum ser vivente". Essa opção não chega a dar suporte a qualquer das correntes teológicas que buscam explicar a criação, mas guarda certo cuidado científico em sua exposição. Ao substituir a expressão וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר (e veio a ser tarde e veio a ser manhã) pela expressão contemporânea para determinar as duas grandes passagens do dia, manhã e noite, percebe-se também adequação a conceitos tratados pela comunidade de recepção, próprios dos conteúdos curriculares do ciclo fundamental do ensino público. Não se pode entender, em termos de cultura geral, que um dia tenha uma manhã e uma tarde, mas, sim, uma manhã e uma noite.

Há críticas de que as alterações na narrativa de NTLH Gn 1 e 2 enfraquecem as bases da teologia cristã criacionista, que se fundamenta na forma do texto que sugere o sequenciamento das ações e a relação causa e consequência que os versos produzem entre si na ordem em que são apresentados. Em especial, há críticas pela eliminação da repetição "cada um conforme sua espécie" (1,11 - לְמִינֵ֑הוּ; 1,24-25 לְמִינָ֔הּ), o que enfraqueceria o conceito de seres criados já totalmente desenvolvidos e não "evoluídos"[65].

Percebe-se que a corrente da Antropologia Teológica que orienta a Comissão de

---

64 Disponível em: <http://www.baptistlink.com/creationists/blhcontracriacao.htm>. Acesso em: 20 set. 2009.

65 Disponível em: <http://www.baptistlink.com/creationists/blhcontracriacao.htm>. Acesso em: 20 set. 2009.

Tradução parece se sustentar em bases calvinistas, sendo de linha protestante, também. Há um pessimismo antropológico ingênito, que esvazia a potencialidade do comprometimento ético humano e desvaloriza o papel da escolha e das obras humanas. Também o ser humano é compreendido como a reunião de três unidades distintas, corpo, alma e espírito em unidades, separadas.

A questão da imagem e semelhança com Deus é tratada por meio da conservação de uma estrutura ambígua. Como a estratégia da explicitação e simplificação é um dos pontos chaves da prática tradutória verificada, pode-se dizer que a permanência de uma ambiguidade pode ser intencional. No caso, o TM Gn 5,1 registra que Deus criou os seres humanos conforme a sua imagem e semelhança. A NTLH Gn 5,1 remete a semelhança a Adão e não ao próprio Deus: "Esta é a lista dos descendentes de Adão. Quando criou os seres humanos, Deus os fez parecidos com ele". A ambiguidade seria neutralizada se em lugar de "com ele" fosse utilizado "consigo" ou "consigo mesmo". O "com ele" parece se remeter à primeira frase que indica os "descendentes de Adão", que seriam semelhantes a Adão, ao invés de בִּדְמוּת אֱלֹהִים. . Foi mantida uma ambiguidade em que a semelhança dos seres humanos é remetida a Adão e não à Javé, o que parece reforçar a doutrina da corrupção humana total herdada de Adão após a queda. Assim, na opção tradutória, os seres humanos são feitos à imagem de Adão: "Esta é a lista dos descendentes de Adão. Quando criou os seres humanos, Deus os fez parecidos com ele".

Na concepção da natureza divina, percebe-se a tendência da tradução de enfatizar a concepção trinitária ao desfazer algumas ambiguidades do texto, como em NTLH Gn **18,17**: "Aí o SENHOR Deus disse a si mesmo"; **1,26**: "Aí ele disse: — Agora vamos fazer os seres humanos, que serão como nós, que se parecerão conosco"; 1,27: "Assim Deus criou os seres humanos; ele os criou parecidos com Deus. Ele os criou homem e mulher". A ideia da criação perfeita, queda e corrupção total do gênero humano herdada por toda a geração pós-queda orienta a Comissão Tradutora, como em NTLH 6,11: "Para Deus todas as outras pessoas eram más, e havia violência por toda parte". Essa orientação a respeito da natureza humana parece ser comprovada pelo reforço na iniciativa divina e na redução da capacidade ou possibilidade dos seres humanos de tomarem decisões, como já discutido anteriormente.

Há pistas de que a concepção e estrutura da história da salvação[66] está fortemente

---

[66] PACKER, J. I. Foreword. In: GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation. Wheaton: Crossway Books, 2005. p. 9.

arraigada na NTLH, especialmente relacionada com a teologia dos pactos[67] ou alianças. Conforme Mauro F. Meister, a teologia reformada é basicamente uma teologia pactual e compreende a história da salvação estruturada por meio de alianças, assim como explica a relação entre o AT e o NT, entre o pacto da lei e o pacto da graça. Tal teologia é remetida a Agostinho e está explicitada na Confissão de Fé de Westminster, capítulo VII:

> DO PACTO DE DEUS COM O HOMEM
>
> I. Tão grande é a distância entre Deus e a criatura, que, embora as criaturas racionais lhe devam obediência como seu Criador, nunca poderiam fruir nada dele, como bem-aventurança e recompensa, senão por alguma voluntária condescendência da parte de Deus, a qual agradou-lhe expressar por meio de *um pacto*.
>
> II. O *primeiro pacto* feito com o homem era um *pacto de obras*; nesse pacto foi a vida prometida a Adão e, nele, à sua posteridade, sob a condição de perfeita e pessoal obediência.
>
> III. Tendo-se o homem tornado, pela sua queda, incapaz de ter vida por meio deste pacto, o Senhor dignou-se a fazer um *segundo pacto*, geralmente chamado o *pacto da graça*; neste pacto da graça ele livremente oferece aos pecadores a vida e a salvação através de Jesus Cristo, exigindo deles a fé, para que sejam salvos, e prometendo o seu Santo Espírito a todos os que estão ordenados para a vida, a fim de dispô-los e habilitá-los a crer[68].

A NTLH mantém a tradução de כְּרִית como aliança. O termo identifica tanto a aliança entre Deus e os seres humanos. Substitui a palavra por "trato" quando se trata de alianças feitas entre os seres humanos, como NTLH Gn 21,27 "Aí Abraão pegou algumas ovelhas e alguns bois e deu a Abimeleque, e os dois fizeram um trato" (também em NTLH Gn 21,32; 26,28,31; 31,34, 48, 44,52. Na NTLH Gn 9 podem ser identificadas as alianças da criação, adâmica, noélica e abraâmica. A palavra aparece em 24 versos em NTLH Gn, porém foi conservada em algumas situações no mesmo sentido de NTLH Gn 6,18 e 9,9 "Mas com você eu vou fazer uma aliança. Portanto, entre na barca e leve com você a sua mulher, os seus filhos e as suas noras" e "Agora vou fazer a minha aliança com vocês, e com os seus descendentes" (também em 9,11, 12, 13,15, 16 e 17). É mantida a palavra "aliança' para identificar alguns pactos específicos como a aliança com Abraão, a aliança abraâmica em NTLH Gn 15,18 "Nessa mesma ocasião o SENHOR Deus fez uma **aliança** com Abrão" (como também em NTLH Gn 17,2, 4, 7, 9, 10, 11,13).

---

[67] A doutrina do pacto é a "base da teologia calvinista, e, portanto, a teologia oficial das igrejas de confissão reformada" e pode ser verificada na Confissão de Fé de Westminster (Cf. MEISTER, Mauro F. Uma breve introdução ao estudo dos pactos. *Fides Reformata*, São Paulo, ano 3, n. 1, p. 110-123, jan./jun. 1998. p. 120). Apesar dos esforços por localizar a doutrina dos pactos na Patrística, pode-se afirmar que a doutrina do pacto de obras só foi desenvolvida pelos reformadores no século XVI.

[68] A CONFISSÃO de fé, o catecismo maior, o breve catecismo. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1991. p. 41-43.

No tema da Morte e Vida Eterna, a NTLH mantém conceitos diferenciados entre o AT e o NT. A expressão "mundo dos mortos" traduz a expressão idiomática וַיָּ֥מָת וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּ֖יו וְזָקֵֽן(morrer e se reunir aos seu povo), o que é uma interpretação do *hades*, como em NTLH Gn **35,29** "quando já era muito velho, Isaque morreu, <u>indo reunir-se assim com os seus antepassados no mundo dos mortos</u>".

Percebe-se, como se salientou nesta análise, forte tratamento cristão do AT, especialmente dos textos messiânicos, como em NTLH Gn 3,15, "Eu farei com que você e a mulher sejam inimigas uma da outra, e assim também serão inimigas a sua descendência e a descendência dela. Esta esmagará a sua cabeça, e você picará o calcanhar da descendência dela" e de Gn 49,10-12:

> Judá vai segurar o cetro de rei, e os seus descendentes sempre governarão. As nações lhe trarão presentes, os povos lhe obedecerão. Ele amarra o seu jumentinho numa parreira, na melhor parreira que há. Ele lava as suas roupas no vinho, lava a sua capa no vinho cor de sangue. Os seus olhos estão vermelhos de beber vinho, os seus dentes estão brancos de beber leite.

A opção pela harmonização ajuda a resolver os paradoxos e conflitos das várias camadas narrativas do relato do dilúvio e da arca em NTLH Gn 7,2,3,9, 15 e 16: quanto à quantidade de animais (sete pares de puros e um par de impuro; um par de cada animal) mantendo a primeira informação e transformando o texto de forma que se enfatize não a quantidade de cada espécie, mas a ideia de que eles estavam como pares,

> Leve junto com você sete casais de cada espécie de animal puro e um casal de cada espécie de animal impuro. Leve também sete casais de cada espécie de ave para que se conservem as espécies que existem na terra. [...] entraram com Noé na barca de dois em dois, macho e fêmea, como Deus havia mandado [...] Todos os animais entraram com Noé na barca, de dois em dois. Entraram machos e fêmeas de cada espécie, de acordo com o que Deus havia mandado Noé fazer. Aí o SENHOR fechou a porta da barca.

Ainda que se verifiquem fortes marcas da tradição teológica reformada na NTLH, tal é apenas a constatação da diretriz hermenêutica que a orienta e não crítica ao fato de assim o ser. A interpretação dos textos bíblicos, apoiada na teologia e nos instrumentais oferecidos pela filologia e no conhecimento de culturas antigas e suas expressões linguístico-culturais, e sua adaptação à cultura de chegada são estratégias tradutórias e linguísticas. No entanto, não definem ou delineiam o que seja a tradução de texto sagrados. Para tal, o tradutor necessariamente precisa de um dos requisitos: ser um fiel, ter fé. E não há como se ter fé sem um contexto, um complexo de conceitos, experiências e direcionamentos da sua história

pessoal, de sua experiência de fé e da sua comunidade[69]. Os requisitos do tradutor são tanto o domínio linguístico, histórico e cultural, a prática e aptidão quanto a formação teológica[70].

3 Considerações finais

A avaliação de NTLH Gn, o segundo bloco do *corpus*, como o demonstrou a análise de TgN Gn, respaldou a primeira hipótese desta tese de que a tradução da Bíblia é orientada ideológica, doutrinária e teologicamente. Pode-se verificar, ainda, que a equivalência dinâmica é o substrato teórico das traduções populares e o seu ferramental. Foi possível, também, identificar que a técnica tradutória não se reduz à definição semântica de unidades isoladas como palavras ou expressões, mas provê unidade e coerência para o processo tradutório e o TC. A contrapartida dessa unidade é justamente a homogeneização das vozes do texto bíblico, que são padronizados e unificados na tradução, em função dos objetivos comunicativos.

Identificou-se que a tradução da NTLH é condicionada a se alinhar à teologia protestante, apesar dos esforços por ecumenicidade, inclusão e cientificidade.

As técnicas tradutórias enfatizam a fluência e a adequação ao contexto da recepção, com vistas à leitura e estudo individual. Neste ponto, a NTLH se distancia do TgN que está designado para a liturgia e cujo critério de fluência e adequação se alinha com as exigências dos tempos litúrgicos e da proclamação oral, apesar de as marcas da oralidade, como o coloquialismo, serem pouco frequentes no TgN. Pode-se mesmo dizer que a linguagem de TgN, quanto ao nível de formalidade são bastante diferentes do de NTLH. A linguagem solene, as ricas doxologias, e os efeitos retóricos das narrativas e oráculos são marcas do TgN. A coloquialidade, a fluência, a explicação racional e a simplificação são marcas da NTLH. No entanto, apesar de técnicas e resultados tão diferentes, ambas têm como foco e agenda prioritária a recepção. O TgN, no espaço litúrgico da sinagoga e no acadêmico da casa de estudo. A NTLH Gn, no espaço da devoção, leitura e estudo bíblicos particulares.

---

69 FURLAN, Mauri. A teoria de tradução de Lutero. In: ENDRUSCHAT, Annete; SCHÖNBERGER, Axel (Org.). *Übersetzung und übersetzen aus dem und ins portugiesische*. Frankfurt: Domus Editoria Europaea, 2004. p. 13.

70 Isto é, habilidade, aplicação, razão e inteligência.

Assim, a segunda hipótese, de que a tradução da Bíblia para o vernáculo está ligada à atividade litúrgica, à pregação e à ação pastoral com forte ênfase no movimento laico e na piedade popular se confirma em parte com a NTLH. Não é confirmada em relação à atividade litúrgica, à pregação e à ação pastoral, pois os usuários da NTLH, ainda, que em sua maioria de protestantes, utilizam em seus cultos e liturgias outras traduções consagradas como ARA, ARC ou NVI. A hipótese se confirma, no entanto, em relação à prática da piedade popular, em que as escolhas de NTLH assim como seu alinhamento teológico seguem as principais linhas da piedade laica popular, como a teologia da retribuição, a simplificação moral tendendo ao maniqueísmo, a aceitação de seres fantásticos e da espiritualidade esotérica, a prática da oração, da imposição de mãos e da intercessão e no aplainamento das dificuldades textuais e exegéticas, geralmente pela solução das glosas.

A recepção caracterizada como leiga e pobre e o esforço pela ecumenicidade pode ser figurada na forma com que os termos técnicos teológicos e traditivos são neutralizados. Tal se manifesta, também, como certa descontinuidade com a Tradição. A manutenção da continuidade com a Tradição pode ser vista na adoção das grafias dos nomes próprios e toponímias seguindo as opções clássicas da ARA e ARC.

Valida-se a hipótese 7 de que o tradutor da Bíblia necessita de preparação teológica sistêmica e profunda, além das demais habilidades e competências linguísticas, culturais e comunicativas para executar e cumprir sua vocação e papel junto à sua comunidade de fé.

Pode-se afirmar, após as análises de TgN Gn e NTLH GN, que as traduções populares que empregam o conceito da equivalência dinâmica evocam os *targumim*, ao reduzirem a interpretação do texto bíblico, no processo de decisão tradutória, a uma leitura monovalente. Os *targumim*, assim como as traduções equivalentes, não argumentam ou justificam exegeticamente as escolhas adotadas ou alternativas possíveis, não citam passagens correlatas que corroborem tal interpretação, nem autoridades rabínicas, ou explicitam suas bases teológico-doutrinárias.

TgN e NTLH parecem tratar a Escritura formalmente como texto único, uma unidade, sem distinguir entre poesia e prosa; contextos; passado ou presente. Tudo é palavra de Deus, atemporal e não humana. Expandem a forma poética, de forma que essa se reduza à prosa. Há semelhança também no fato dos *targumim* traduzirem um livro sagrado, um texto

sensível[71], em perspectiva sincrônica e canônica, atualizando tudo o que podem do texto, de forma a contextualizá-lo ao destinatário. Ambos buscam ser um texto popular, de fácil compreensão[72]. Ambos recriam o texto do qual partem e são produzidas a partir de esforços coletivos e comunitários. Ambos situam-se como parte de uma longa e rica história interpretativa e traditiva.

Diferenças também se colocam. Os *targumim* possuíam *lócus* central na liturgia, o que não acontece com as traduções populares e atuais. Eram tidos em alta conta pelos mestres e se inseriam no processo traditivo de maneira direta, estabelecendo-se como instância de produção de sentido. As traduções populares não têm estatuto elevado na liturgia católica ou protestante. São consideradas como instrumentos de evangelização ou de facilitação para as pessoas leigas e pobres[73]. Há ênfase dos agentes patronais no uso de textos bíblicos em versões mais tradicionais para o uso litúrgico. As traduções populares não são tidas em alta conta pelos eruditos, que as consideram inferiores e se tornam meras reprodutoras da estrutura teológica-confessional da patronagem.

Em alguma medida a categoria tipológica está presente na NTLH, especialmente em outros textos como os da linha da Sabedoria. Pode-se assumir que as categorias de *kenosis* e *kairos* são exercitadas pelas traduções populares, assim como pelos *targumim*. A própria sensibilidade que provocam já testemunha de sua potencialidade para provocação e chamamento à experiência de Deus.

Questiona-se, no entanto, a aderências das traduções populares à categoria da hospitalidade. Como dito anteriormente, o paradigma da equivalência remete muito mais ao interesse dos Agentes de Patronagem do que ao desejo de inclusão. Parecem muito mais interessadas em doutrinar do que em convidar a um encontro e transformação. Este ponto merece um pouco mais de atenção, o que não será feito por não ser o escopo deste trabalho.

Nos termos das categorias teológicas e tradutórias desenvolvidas na NTLH Gn, pode-se definir esta tradução da seguinte maneira:

---

71 SIMMS, Karl (Ed.). *Translating sensitive texts*: linguistic aspects, 1997. O conceito de sensibilidade dos textos é ainda recente (1997) e em desenvolvimento nos Estudos da Tradução. Interessa especificamente à tradução de textos sagrados e se enquadra no perspectiva da linguagem na discussão da resposta do leitor. O caráter de material "explosivo" dos textos sagrados não pode ser desconsiderado, pois não há tradução "ingênua". A obra de referência da área é a coletânea de Karl Simms, aqui referenciada.

72 CROATTO, Jose Severino. A função hermenêutica do targum. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, p. 104-108.

73 PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects, p. 31.

Na categoria de *kairoi,* pelo foco na obediência e compreensão racional, os momentos de salvação reforçam os dogmas da Predestinação, Providência e Soberania como elementos basilares para a identidade salutar do leitor. Além disso, todo o texto é considerado profético, tanto na forma como na intencionalidade. Por isso, o narrador e o personagem principal são o próprio Deus (a voz e a iniciativa divinas).

Na categoria de *kenosis*, percebe-se a continuidade e a descontinuidade com a Tradição protestante e evangelical. Há forte ênfase na contextualização, acolhimento e acessibilidade. Há abertura para a Modernidade, com a pesquisa e linguagem científica (diálogo com as ciências) e respeito pela sensibilidade do leitor/fiel contemporâneo.

Na categoria de *typos*, enfatiza um comportamento normativo, por meio da teologia da retribuição, da moral maniqueísta, de uma espiritualidade semiesotérica e visão antropológica pessimista.

Na categoria da hospitalidade, pode-se dizer que a tradução está se abrindo à hospitalidade, por meio do ecumenismo e da opção mais científica, sob a ação dos Agentes de Patronagem, pela situação periférica nos estratos de poder do sistema da tradução para cristãos no Brasil.

CONCLUSÃO

Esta investigação teológica sobre o tema da tradução de textos bíblicos se autorreconheceu como um exercício de diálogo e acolhimento interdisciplinar a partir do marco específico da Teologia Sistemática, na linha de pesquisa denominada Fontes Bíblicas da Tradição Cristã.

Todo o esforço da reflexão teológica a partir da pesquisa bibliográfica e da análise do *corpus* centrou-se na meta de dar visibilidade ao significativo papel teológico e pastoral desempenhado pelas traduções da Bíblia, seja no processo de sua produção e distribuição, seja na história de sua recepção pelas comunidades de fé.

Apesar de ser ponto pacífico em todas as tradições cristãs e instâncias eclesiásticas a importância da tradução da Bíblia não é tão óbvia a consciência das profundas implicações teológicas envolvidas no processo de traduzir e disponibilizar o acesso às Escrituras Sagradas no vernáculo às comunidades de fé. As discussões e elaborações teológicas especificamente voltadas para a compreensão do papel da tradução da Bíblia no fazer teológico e na prática da piedade cristã são relativamente escassas e pouco estimuladas.

Para alcançar o objetivo proposto, o exercício investigativo buscou identificar as implicações da tradução da Bíblia na esfera da piedade popular e laica condições específicas da produção e recepção de duas traduções envolvendo a liturgia.

Considera-se que a metodologia da pesquisa bibliográfica, a reflexão bíblico-teológica e análise de *corpus* foram adequadas para alcançar os objetivos propostos.

Como se relatou na Introdução, a pergunta pela aproximação de dois projetos tradutórios distintos como os *targumim* e as traduções populares ofereceu o caminho metodológico para se promover a visibilização do tratamento, sob perspectiva teológica, das traduções da Bíblia. Buscou-se compreender se o papel exercido pelas traduções

contemporâneas da Bíblia, denominadas populares, por se pautarem pelo paradigma da tradução por equivalência dinâmica, junto às comunidades cristãs na vertente católica e protestante no Brasil, poderia ser comparado com o fenômeno exegético, litúrgico e hermenêutico dos *targumim*, indicando aproximações e distanciamentos.

Para dar conta das suas pretensões, a pesquisa se restringiu a uma abordagem sincrônica da tradução da Bíblia em duas situações: a tradução aramaica da *Tanach*, os *targumim*, e a tradução cristã da Bíblia na forma das traduções populares contemporâneas. Entre as traduções produzidas e recepcionadas nas duas situações, elegeram-se dois projetos tradutórios específicos, o *Targum Neofiti 1*, que apresenta a tradução da Torá, e a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje*, que traduz a Bíblia completa, na configuração do cânon longo, para compor o *corpus* da pesquisa. Definiu-se, ainda, restringir a análise à tradução do livro bíblico de Gênesis, tratada nos dois projetos tradutórios.

Daí se propôs como primeiro objetivo analisar as condições da recepção e as funções das traduções da Bíblia e sua relação com o vernáculo, o movimento laico, a piedade popular e a liturgia, utilizando os instrumentos e metodologias dos Estudos da Tradução e da Teologia cristã contemporânea, de forma a verificar: 1) se a tradução da Bíblia é orientada ideológica, doutrinária e teologicamente; 2) se essas orientações podem ser percebidas por meio de suas escolhas linguísticas e opções tradutórias; e, 3) se a tradução da Bíblia para o vernáculo está ligada à atividade litúrgica, à pregação e à ação pastoral com ênfase no movimento laico e na piedade popular.

Esse objetivo tornou-se o mote principal da investigação e as hipóteses foram demonstradas nas análises do TgN Gn e NTLH Gn, respectivamente apresentadas nos Capítulos 4 e 5, suportadas pelos referenciais dos Capítulos 1, 2 e 3. Procedeu-se à análise do material do *corpus* eleito para investigação e se identificaram os elementos que remetiam à piedade popular, ao laicato e à liturgia, assim como a configuração ideológica, doutrinária e teológica da tradução judaica no TgN Gn e da tradução cristã contemporânea popular em NTLH Gn.

Os *targumim* são documentos fabulosos e instigantes por sua profunda riqueza traditiva e senso de responsabilidade teológica, ética e de fé que podem ser vistos nos desenvolvimentos midráxicos, nas explicitações e exortações que o *meturgeman* insere. Percebe-se o cuidado pastoral, a preocupação em oferecer à comunidade uma leitura da vida a partir da Torá que se fizesse *kenótica* e *kairótica* na possibilidade de a Torá falar na linguagem comum do povo ao coração do povo. O ambiente propício para tal interação e

acontecimento foi aquele do complexo sinagogal, em torno da liturgia da Palavra, da Bênção e da Oração e da instrução.

A Tradição Viva, cerca de rosas, que protege e encanta, que orienta ideológica e teologicamente o *meturgeman* reforça que a "obrigação de seguir os mandamentos não é [...] uma maldição, ela traz consigo os primeiros perfumes do paraíso"[1]. Essa consciência imprime-se em cada pequena decisão tradutória dos *targumim* e revela a vitalidade da fé em Javé e prolongamento dos discursos das Escrituras, nos exemplos modelares dos patriarcas e nas tradições que são continuamente apresentadas em situações próximas àquelas vivenciadas pela comunidade, e que reclamam o comprometimento, a lealdade e a obediência à Torá em cada uma das novas situações culturais e desafios cotidianos e históricos na Palestina e nas diásporas helênica e babilônica.

A vida das comunidades iluminadas pela Torá por meio dos *targumim* são tanto atualizações como cumprimento da experiência e fé de seus antepassados e antecipações de futuro de seus filhos. Dessa forma, cada fiel se reconhece como continuador e construtor de sentido e esperança. Revela-se nos esforços dos *meturgemanim* uma forte natureza exegética e teológica que refigura a realidade e por meio da construção retórica targúmica torna o mundo habitável diante da face de Javé

A tradução targúmica testemunha que a função da linguagem não consiste apenas em informar ou registrar, transportar palavras de uma língua a outra, pois proclamar a tradução da Torá é atividade consequente. É se tornar responsável por aquele que ouve e que pode estar aberto e acessar a condição *kairótica* do sentido e ser reconciliado, redimido e redirecionado ao Caminho de Adonai. Afinal, somente a Torá assegura um caminho para o ser humano.

É por meio da tradução targúmica que se percebe, com Emmanuel Levinas, que a imagem de Deus é mais bem interpretada no exercício do direito/dever que protege o estrangeiro do que em muitos símbolos construídos na religião e o que Israel, o povo de Javé, deve ser reconhecido não por seu poder ou força, mas pela humildade, bondade desinteressada e justiça atenta. A comunidade recebe, pela tradução da Torá, o desafio de se comprometer e de se envolver com o vizinho, o estrangeiro, com a comunidade e resistir à pretensão de se manter para além ou aquém do mal e do bem. Na proclamação da tradução targúmica concretiza-se a intuição de que a Torá é dada na luz de um rosto, pois é à luz do rosto de um leitor e de um tradutor que a

---

[1] LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*, p. 163.

Torá se apresenta e será à luz do rosto do tradutor/pregador que se assentará à roda dos fieis.

Não há acesso a Javé sem passar pela relação com o outro, com a comunidade dos que partilham e habitam sob seu Nome. Bem aponta Emmanuel Levinas o perigo que espreita o nosso mundo ocidental e sua persistente resistência à partilha comunitária, na resistência da relação e a escolha do individual que "pertence ao domínio privado do pessoal, que não é da conta de ninguém e que não se compromete"[2].

A agenda teológica e ideológica dos tradutores pode ser identificada por suas estratégias tradutórias, seja pela escolha lexical, seja por explicitações de termos e esforços de aplainamento de ambiguidades, seja por glosas e inserções.

Pode-se afirmar que toda tradução da Bíblia é teológica e ideologicamente conformada pela confessionalidade e herança traditiva de seu tradutor e dos Agentes da Patronagem. Verificou-se, ainda, o papel significativo desempenhado por esses agentes da patronagem tanto na tradição católica como na tradição protestante na regulação, controle, censura, canonização e distribuição da tradução. Os agentes da patronagem exercem influência, autoridade e controle sobre o ambiente e comunidade de recepção numa ação de patrulhamento mais ou menos explícita, conforme a explicitação da hierarquia eclesiástica de cada tradição cristã.

As traduções populares e especificamente a NTLH demonstraram que mesmo que explicitamente os tradutores e os agentes de patronagem busquem a neutralidade e isenção no processo tradutório, as marcas da mediação humana e, consequentemente, a referência à sua herança traditiva e à sua confissão de fé é irrecusável e indelével.

Percebem-se os esforços da linguagem inclusiva, do respeito à dignidade do ser humano e da ecumenicidade. No entanto, estão lá, os sinais, vestígios, rastros da exegese cristocêntrica e neotestamentária sobre o AT e as formulações teológicas de tendência protestante. Estão lá e puderam ser visibilizados no Capítulo 5, a visão de mundo própria da consciência moderna, maniqueísta e triunfalista, de um ser humano monolítico, centrado e racional, sem fragmentação.

Estão lá, na NTLH, também, o esforço pela contextualização, por fazer coerente, presentificando as expressões de fé e a força irresistível da Graça da Trindade que transforma cada evento cotidiano e toda a criação em agente de salvação e esperança.

---

[2] LEVINAS, Emmanuel. *Quatro leituras talmúdicas*, p. 151.

E a pergunta que se faz no título, se as traduções populares são os novos *targumim,* permanece por seu efeito retórico e pelos símbolos que evoca e no que "dá a pensar". Como se constatou *targumim* e tradução popular respondem a condições diferenciadas de produção, distribuição e recepção. São projetos tradutórios diferentes e únicos, singulares e significativos na história da tradução em geral e especificamente na história da tradução da Bíblia. Por um lado, **sim**, pode-se dizer que **as traduções populares são novos *targumim***, pois compartilham o espaço da piedade popular e do movimento laico, são projetos inclusivos e criativos ; resultado de uma perspectiva coletiva, marcada pela ação dos Agentes da Patronagem; demonstram e consolidam profunda riqueza exegética e traditiva; iluminam a fé e a piedade; direcionam-se para a edificação do povo de Deus. Por outro lado, **não**, **as traduções populares não são novos *targumim*** pois nas traduções populares, pelas restrições das convenções contemporâneas da tradução, espaço para os belíssimos desenvolvimentos parenéticos e a elaboração tipológica; além disso, as traduções populares não surgiram ou se dirigiram ao ambiente litúrgico e da celebração, fixando-se no ambiente da devoção particular e com objetivos cognitivos. Os *targumim*, também, não possuíam objetivos proselitistas nem seu projeto tradutório se pautava pelos critérios da equivalência dinâmica. Os *targumim* parecem ter surgido sob o signo da hospitalidade e se tornaram herméticos, hipercontrolados e distantes da assembleia. As traduções populares que se iniciaram em restrita confessionalidade protestante parecem ir se abrindo e seguindo o signo da hospitalidade.

O que se pode efetivamente afirmar é que cada um desses projetos tradutórios *Targumim* e traduções populares, em seu tempo, função e recepção foram respostas possíveis à Piedade e ao Caminho da Vida diante do Nome. Como todas as traduções são limitadas, temporárias, envelhecem. Como todas as traduções são parciais e humanas, belas e perfeitas para o que chegaram a ser.

O acesso à Bíblia, em toda a história do Cristianismo, se fez e se faz, em larga medida, pela via da tradução. Nesse sentido, demonstrou-se que a tradução da Bíblia participa da autocompreensão cristã e é marca da originalidade cristã. O tema foi desenvolvido no Capítulo 3, sob o título de Cristianismo e Tradução das Escrituras. A expressão "ler a Bíblia em tradução" chega ao limite do pleonasmo na extensão e profundidade em que Bíblia e tradução se aproximam. Aliás, na experiência da maior parte dos cristãos em todo o mundo e em praticamente toda a história da Igreja, o texto sagrado a que se teve acesso é um texto traduzido. Verificou-se, ainda, que a vulgarização das Escrituras e sua transposição para o vernáculo vivenciaram momentos de acolhida e expansão, assim como de retração e interdição.

O ambiente litúrgico se mostrou aquele em que a proclamação da Palavra se realiza de forma *kairótica*, e a tradução da Bíblia alimenta a piedade popular, enriquecendo-a com a possibilidade tanto da partilha comunitária, como da devoção individual e a orientação sapiencial para a vida. A tradução da Bíblia é operada em larga medida no espaço laico e visa a esse mesmo grupo. Afinal, os profissionais eclesiásticos geralmente recebem treinamento específico para o acesso às fontes da Sagrada Escritura não mediado pela tradução. Em certa noção, é próprio se dizer que a tradução se dirige, primeiramente, aos fieis e não aos profissionais da religião.

As Sagradas Escrituras cristãs ocupam posição privilegiada, não somente no domínio religioso das grandes religiões monoteístas (Judaísmo, Islamismo e Cristianismo), mas em toda a sociedade ocidental e exercem grande poder cultural. O próprio processo de manipulação do cânon das Sagradas Escrituras e o alto nível de sensibilidade a respeito do tema são sinalizadores inequívocos dessa posição[3]. Pode-se dizer que a modernidade é ininteligível sem o Cristianismo e vice-versa. O Cristianismo chegou a todo o Ocidente pela via da tradução e da interpretação. A cultura ocidental é marcada pelos textos escritos e pelo acesso fornecido pela alfabetização e leitura[4].

O tema da crítica pós-colonialista a respeito das traduções da Bíblia envolve também os aspectos de etnias e classes na produção das Bíblias em tradução. Essas traduções reinscrevem a violência simbolizada pelas narrativas e retóricas bíblicas nas culturas às quais os missionários levam ou traduzem as Bíblias. E há muito que se avaliar e desenvolver nas questões que discutem as relações entre Evangelho e Cultura.

A questão que se impõe não é ser ou não intraduzível a Escritura. Desde que a própria Trindade se traduziu em Jesus Cristo, toda tradução é possível. Aliás, esta é a nossa esperança em Cristo Jesus. Desde que demonstrou a possibilidade da humanidade na Trindade, essa é a nossa alegria: assim como ele é, nós seremos também. Desde que traduzida uma vez, aceita e tratada como Escritura, todas as outras traduções são possíveis.

Na busca dos objetivos, pode-se confirmar as hipóteses de que o movimento da tradução da Bíblia para o vernáculo com acento popular é primordial para a autocompreensão do Cristianismo, sua origem e expansão, e reforça a categoria teológica da hospitalidade. Esse movimento de tradução pode ser visto na experiência judaica e na experiência cristã, através

---

3 STEIN, Stephen J. America's Bibles: Canon, Commentary, and Community. *Church History*, p. 169.

4 OLIVEIRA, Manfredo de. *Deus no pensamento contemporâneo*. Colóquio transcendência, razão e fé. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2007. (Anotações de palestra).

da comparação da atividade tradutória judaica como vista nos *targumim* e da atividade tradutória cristã contemporânea por meio de uma tradução popular, com base na metodologia da equivalência dinâmica.

Demonstrou-se que o tradutor da Bíblia necessita de preparação teológica sistêmica e profunda, além das demais habilidades e competências linguísticas, culturais e comunicativas. É necessário também que as comunidades sejam conscientizadas de todas as implicações do processo de tradução e da relação íntima e originária do Cristianismo com a tradução dos seus Escritos Sagrados. Tema polêmico, especialmente frente a tantos direcionamentos fundamentalistas e reacionários nos acampamentos cristãos. Os leitores dos textos sagrados devem ser conscientizados dos tipos de mudanças e processos envolvidos na produção e distribuição desses textos[5]. Os cristãos precisam saber que as palavras que usam como orientação espiritual e regras "de fé e verdade" foram submetidas a vários processos de tradução[6].

Finalmente, apesar de ter constituído o conteúdo do primeiro capítulo deste relatório final, a reflexão biblicoteológica com o objetivo de se identificar e analisar as implicações ideológicas e teológicas envolvidas na tarefa do tradutor dos textos sagrados, de forma a verificar se há ou não uma teologia **da** tradução da Bíblia ou uma abordagem teológica consistente **sobre a** tradução da Bíblia, foi a última etapa da investigação e foi feita à luz dos levantamentos bibliográficos e da análise de *corpus*. Pode-se afirmar que é possível compreender a tradução da Bíblia e mais genericamente a atividade tradutória através da abordagem teológica da hospitalidade. Foram propostas as categorias da *kenosis*, do *kairos*, do estrangeiro e da hospitalidade como conceitos teológicos que poderiam orientar a tradução da Bíblia ou que permitiriam organizar um conjunto de epistemologia teológica para a atividade tradutória das Escrituras.

A linguagem humana como todo o dom da Trindade Criadora participa do seu projeto soteriológico e revelatório. A tradução como metáfora da encarnação é também ação humana de acolhimento e hospitalidade, reconhecimento de si no outro, e se remete à condição modelar de Abraão, justamente o peregrino e estrangeiro, que pode abençoar todas as etnias, línguas e famílias da terra. O relato de Sodoma e Gomorra é antítese da

---

5 LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 7.

6 LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable?, p. 9.

hospitalidade de Abraão. O pecado de Sodoma e Gomorra é a não hospitalidade, a violência para com o estrangeiro, que é a recusa fundamental da diversidade e da alteridade. Parafraseando Emmanuel Levinás, sou responsável por aquele que vem até mim, torno-me responsável pelo estrangeiro que caminha e habita comigo.

Propôs-se que o relato de Babel não denuncia a diversidade e a diferença humana, revelada na multiplicidade das línguas e nos fazeres culturais no mundo, como resultado da corrupção e pecado. Ao contrário. O relato de Babel revela a perversidade do projeto de desumanização por meio do controle e padronização, do apagamento das diferenças: uma só língua, uma cidade e uma torre, que marcam distância e me protegem do que é diferente de mim, que me permitem "fazer um nome para mim" para que eu não precise reconhecer que pertenço ao Nome, que sou criatura. O discurso imperialista e domesticador invoca a nostalgia de um estado de fruição completa, de plenitude e controle absolutos, de completa satisfação que nunca se realizou, um ideal que parece pacificar os medos e as angústias e que se deseja restaurar, salvar ou retornar. Essa nostalgia ou melancolia se manifesta em violência contra o novo que se concretiza em quebra, salto, dispersão, negação e fechamento. A multiplicidade das línguas e a possibilidade de ser humano em sua alteridade e singularidade indicam que há possibilidade de comunhão, que o que marca a irredutível diferença, a estrangeiridade, é também a condição de possibilidade da fraternidade.

A destruição do projeto imperialista, homogeneizador, violento e domesticador de uma única língua e um nome que me pertença é a condição de possibilidade da fraternidade. Somos todos pertencidos pelo Nome, todos estrangeiros. Na mais profunda diversidade encontramos espaço para a solidariedade. A multiplicidade das línguas é o signo da incompletude e transitoriedade humana e de sua manifestação histórica e cultural, pois cada língua é limitada, restrita e traz em si apenas parte da visão da realidade. Se de um lado é parcial, por outro é parte necessária pois cada língua e cada ser humano é parte vital da promessa da completude. O estrangeiro expõe a insegurança e a instabilidade. É preciso um exercício de humildade para lidar com aquele que em todo o tempo anuncia minha incompletude, minha falta de conhecimento, experiência, posse e compreensão. A tradução é um anúncio do que não sei e do que não domino. É violência e repressão, ao mesmo tempo em que é abertura e humilde acolhimento.

Paul Ricoeur descreve a ética da tradução como uma hospitalidade linguística, da qual se apropriou para os desenvolvimentos da categoria teológica do estrangeiro e da hospitalidade. Ora, se a realidade é um complexo intercompenetrado da pluraridade de fazeres

dos seres humanos e, reconhece-se que a humanidade só pode ser pensada em forma plural e que qualquer forma legítima de universalidade e identidade precisará inevitavelmente alguma forma de "pluraridade equivalente". E a tradução funda-se na revelação da diferença insuperável que é, paradoxalmente, a única condição de possibilidade de semelhança e solidariedade. Somos iguais na diferença.

Como o humano, a tradução é incompleta, transitória. A tarefa da tradução bíblica ainda mais afetada pela condição da relação com a Trindade é tarefa interminável. É como um imperativo da condição humana que a tradução se faz evento. E a Bíblia vai se fazendo carne novamente em cada tradutor e tradutora, em cada leitor e leitora, ouvinte e proclamante. A tradução da Bíblia segue convidando a habitar um mundo possível diante da face da Trindade.

REFERÊNCIAS

A CONFISSÃO de fé, o catecismo maior, o breve catecismo. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1991.

ABDUL-RAOF, Hussein. Cultural aspects in qur'an translation. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable? Toronto: Multilingual Matters, 2005. p. 162-172.

ACKROYD, P. R.; EVANS, C. F. *The Cambridge history of the bible*. From the beginnings to Jerome. Cambridge: University Press, 1970. v. 1.

AGOSTINHO. On christian instruction. In: THE FATHERS of the church. A new translation. Translated by John J. Gavigan. Villanova College, 1947. v. 2, cap. 12.

ALEXANDER, P. S. The *targumim* and the rabbinic rules for the delivery of the *targum*. In: EMERTON, John Adney (Ed.). *Congress volume*: Salamanca, 1983. International Organization for the Study of the Old Testament. Brill Archive, 1985. p. 14-28.

ALMEIDA, José Pedro Monteiro de. *Bíblia na linguagem de hoje*: versão, traição ou tapeação. São Paulo, jun. 2000. Disponível em: <http://www.baptistlink.com/creationists/Biblia na Linguagem de Hoje (ou Horrorosa).mht>. Acesso em: 10 abr. 2009.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. O estrangeiro, o moderno e a ação humana: As literaturas estrangeiras modernas em tempos de pós e muito mais... *Revista Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 3, p. 91-102, 2008.

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

ALVES, Herculano. A bíblia nas missões portuguesas (séculos XVIII-XVIII). *Didaskalia*, v. 35, n. 2, 701-720, 2005.

AMHERDT, François-Xavier. Introdução. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 11-76.

ARICHEA JUNIOR, Daniel. Tomando en serio la teología en la traducción. Traduccion de la bíblia. *Sociedades Bíblicas Unidas*, Madri, v. 1, n. 2, abr. 1991. Disponível em: <http://www.traducciondelabiblia.org/archivo/vol_1_num_2_1991/>. Acesso em: 19 maio 2009.

ARROJO, Rosemary. Os estudos da tradução na pós-modernidade, o reconhecimento da diferença e a perda da inocência. *Cadernos de Tradução*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 53-70, 1966.

ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 109-130.

AZENHA JÚNIOR, João. *Tradução técnica e condicionantes culturais*: primeiros passos para um estudo integrado. São Paulo: Humanitas, 1999.

BABUT, Jean-Marc. *Lire la bible em traduction*. Paris: Cerfm, 1997.

BAKER, Mona (Ed.). *Routledge encyclopedia of translation studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998.

BAKER, Mona. *In other words - a coursebook on translation*. Londres/Nova York: Routledge, 1992.

BALLARD, Michel. La traduction du nom propre comme négociation. *Palimpsestes* - Revue du Centre de recherche en traduction et communication transculturelle anglais-français / français-anglais. Paris, n. 11, p. 199-223, 1998.

BARBOSA, Davi Pessoa Carneiro. *O discurso ambíguo em grande sertão*: veredas e sua tradução italiana. 2009. Dissertação (Pós-Graduação em Estudos da Tradução Experiência e Reflexão) - Centro de Comunicação e Expressão Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro. *Targum* y palabra de Dios. *Revista de Espiritualidad*, Madri, v. 59, n. 237, p. 415-441, 2000.

BARRENTO, João et al. *O arco da palavra*: ensaios. São Paulo: Escrituras, 2006.

BARRERA, Júlio Trebolle. *A bíblia judaica e a bíblia cristã*: introdução à história da bíblia. Petrópolis: Vozes, 1995.

BARTLETT, David L. Between translation and targum. The new testament and psalms: an inclusive version, ed by Victor Roland Gold and others, 1995; review essay. *Journal of the American Academy of Religion*, Atlanta, ano 1, n. 65, p. 141-160, 1997.

BASSNETT, Susan. *Translation studies*. London/New York: Routledge, 1994.

BELL, David D. *A comparative analysis of formal shifts in english bible translations*: with a view towards defining and describing paradigms. 2005. Tese (Doutorado em Língua Inglesa) - Departamento de Língua Inglesa, Universidade de Alicante, Espanha.

BERGER, Klaus. *Hermenêutica do novo testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BERMAN, Antoine. *A prova do estrangeiro*. Bauru: EDUSC, 2002.

BETTENCOURT, Estevão. A bíblia na linguagem de hoje. *Revista "Pergunte e Responderemos"*, n. 523, 08 dez. 2006. Disponível em: <http://www.cleofas.com.br/>. Acesso em: 26 set. 2009.

BHABHA, Homi. *O lugar da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

BÍBLIA mensagem de Deus. São Paulo: Loyola, 1980.

BÍBLIA na linguagem de hoje. Nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo, jun. 2000. Disponível em: <http://www.baptistlink.com/creationists/Biblia na Linguagem de Hoje (ou Horrorosa).mht>. Acesso em: 10 abr. 2009.

BÍBLIA viva da liga bíblica mundial. A bíblia viva. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

BISSOLI, G. La bibbia in aramaico. Verso una mutua definizione di Giudaismo e Cristianesimo. *Líber Annuus*, Jerusalém, n. 50, p. 167-180, 2000.

BLACK, Matthew. An aramaic aproach. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 30, p. 417-428, 1968.

_____. *Aramaic studies and the language of Jesus*. In memorian Paul Kahle. Berlim: Töpelmann, 1968.

BOCCACCINI, Gabriele. *Targum* neofiti as a proto-rabbinic document: a systematic analysis. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin. *The aramaic bible*: *targum*s in their historical context. Londres: Continuum International Publishing Group, 1994. p. 254-263.

BOFF, Leonardo. *Virtudes para um outro mundo possível*. Petrópolis: Vozes, 2005. v. I: Hospitalidade: direito e dever de todos.

BOWKER, John. *Targuns and rabbinic literature*: an introduction to jewish interpretations of scripture. Cambridge: University Printing House, 1969.

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Ed.) *Dogmática cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. v. 2.

BRAGA, Marcus. A bíblia em língua portuguesa. In: COMFORT, Philip Wesley (Ed.). *A origem da bíblia*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1998. p. 118-120.

BRANCO, Lucia Castello (Org.). *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin*: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

BRASIL. Lei nº 9.610, de 12 de fevereiro de 1998. Altera, atualiza e consolida a legislação sobre direitos autorais e dá outras providências. *DOU*, Brasília, 20 fev. 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil/leis/l9610.htm>. Acesso em: 11 ago. 2009.

BRISCO, Thomas V. Translation and hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve; LOVE-JOY, Grant (Ed.). *Biblical hermeneutics*: a comprehensive introduction to interpreting scripture. Nashville: Broadman & Holman, 1996. p. 190-202.

BROWN, Dennis. Jerome and the vulgate. In HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick. *A history of biblical interpretation*. The ancient period. Grand Rapids: Eerdemans Publishing, 2003. v. 1, p. 355-379.

BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis*. Atlanta: John Knox, 1982.

BUCK, René. *A bíblia e a ética*. Filosofia e sagrada escritura na obra de Emmnuel Levinas. São Paulo: Loyola, 1997.

CÉLINE, Mangan. Wisdom, torah and creation in *targum*ic literature. In: CATHCART, Kevin J.; McCARTHY, Carmel; HEALEY, John F. *Biblical and near eastern essays*: studies in honour of Kevin J. Cathcart. Londres: Continuum International Publishing Group, 2004. p. 143-179.

CHANUDI, Maria Emília Pereira; BONATTI, Nícia Adam. Tradução e comunicação. *Revista Brasileira de Tradutores*, São Paulo, n. 17, p. 195-201, 2008.

CHILTON, Bruce. Authority, canonical criticism, and generative exegese. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality in honor of James A. Sanders. Leiden: Brill, 1997. p. 343-356.

CNBB lança nova tradução da Bíblia. *Estadão*, São Paulo, 6 jan. 2001. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/arquivo/arteelazer/2001/not20010106p3229.htm>. Acesso em: 26 set. 2009.

CONFISSÃO de fé de Westminster 1,8. Disponível em: <http://www.teologia.org.br/estudos/confissao_westminster.pdf>. Acesso em: 19 maio 2009.

CONGREGAÇÃO da liturgia divina e disciplina dos sacramentos. The art of pastoral translation. Disponível em: <http://www.usccb.org/liturgy/missalformation/vigneron2.shtml>. Acesso em: 07 set. 2009.

CONSTITUIÇÃO dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina II,9 (DV II,9). In: DOCUMENTOS sobre a bíblia e sua interpretação (1893-1993). São Paulo: Paulus, 2004.

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Sao Paulo: Ed. da USP, 1973.

CROATTO, Jose Severino. A função hermenêutica do *targum*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 40, p. 99-117, 2001.

CULLMANN, Oscar. *Cristo e o tempo*: tempo e história no - primitivo. Tradução Daniel Costa. São Paulo: Custom, 2003.

DAUBE, David. Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric. *Hebrew Union College*, Cambridge, n. 22, p. 239-264, 1949.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hunermann, por Jose Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. Tradução Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

_____. *Torres de babel*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.

DEWEY, David. *A user's guide to bible translation*: making the most of different versions. Nova Iorque: Intervasity Press, 2005.

DÍEZ MACHO, Alejandro. *El targum*. Introduccion a las traducciones aramaicas de la bíblia. Madri: Textos Y Estudios Cardenal Sisneros, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1979.

DÍEZ MERINO, Luiz. *Atas do IV Congresso da Organização Internacional dos Estudos Targúmicos.* Madrid, 2004.

_____. Dates and events in the history of salvation. Its *targum*ic version. *Liber Annus*, n. 43, p. 181-221, 1993.

_____. Exégesis targúmica del salmo 68. *MEAH*, sección Hebreo, n. 53, p. 97-122, 2004.

_____. Los estúdios targúmicos en la actualidad. *Estudios Biblicos*, Madrid, v. 62, p. 347-390, 2004.

_____. Translation of proper names: a *targum*ic method of hermeneutics in *targum* esther. In: FLESHER, Paul Virgil McCraken. *Targum* as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation im memory of Ernest G. Clarke. Leiden: Brill, 2002. p. 203-224.

DINTER, Paul E. The once and future text. In: EVANS, Craig; TALMON, Shemaryahu; SANDERS, James A. *The quest for context and meaning*: studies in biblical intertextuality in honor of James A. Sanders. Leiden: Brill, 1997. p. 375-394.

DUSSEL, Enrique. "Recuperar" a palavra de Deus. Teologia do povo. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano 1, n. 3, p. 57-61, mar. 1986.

ECO, Umberto. *Quase a mesma coisa*: experiências de tradução. São Paulo: Record, 2007.

ELLIS, E. Earle. The new testament's use of the old testament. In: CORLEY, Bruce et al. (Ed.). *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scripture. 2. ed. Nashville: B&H Publishing Group, 2002. p. 78-89.

ETHERIDGE, John Wesley. *The targums of onkelos and Jonathan Ben Uzziel on the pentateuch*. London: Longman, 1862.

EVANS, Craig. *Ancient texts for new testament studies*. A guide to the background literature. Houston: Hendrick Publishers, 2005.

_____ (Ed.). *The interpretation of scripture in early judaism and christianity*: studies in language and tradition. New York: T&T Clark International, 2000.

EVEN-ZOHAR, Itamar. Polysystem theory. *Poetics Today*, Telavive, v. 1, n. 1/2, p. 287-310, 1979.

_____. The position of translated literature within th, vol. e literary polysystem. In: HOLMES, James et al. (Ed.). *Literature and translation*: new perspectives in literary studies. Leuven: Acco, 1978. p. 117-127.

_____. Translation theory today: a call for transfer theory. *Poetics Today*, Telavive, v. 2, n. 4, p. 1-7, 1981.

EWERT, David. *A general introduction to the bible*: from ancient tablets to modern translations. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

FITZMYER, Joseph A. *The genesis apocryphon of qumran cave 1(1Q20)*: a commentary. 3. ed. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

_____. Review of the new testament and the palestinian *targum*. *Theological Studies*, Oxford, v. 29, p. 321-326, 1968.

FLESHER, Paul Virgil McCraken. *Targum* as escripture. In: CLARKE, Ernest George; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation and interpretation im memory of Ernest G. Clarke. Leiden: Brill, 2002. p. 61-75.

_____. The *targumim*. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan Jeffrey; CHILTON, Bruce. *Judaism in late antiquity*. The literary and archaeological sources. Leiden: Brill, 1995. p. 40-63.

FLORISTÁN, Cassiano. Yo e la teologia latino-americana. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 65-70.

FRAADE, Steven. Rabbinic views on the practice of *targum*, and multilingualism in the jewish galilee of the third-sixth centuries. In: LEVINE, L. I. (Ed.). *Studies on the Galilee in late antiquity*. Nova Iorque: JTSA, 1992. p. 253-285.

FURLAN, Mauri. A teoria de tradução de Lutero. In: ENDRUSCHAT, Annete; SCHÖNBERGER, Axel (Org.). *Übersetzung und übersetzen aus dem und ins portugiesische*. Frankfurt: Domus Editoria Europaea, 2004. p. 11-21.

GISEL, Pierre. *La creation*. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu. 2. ed. Genève: Editions Labor et Fides, 1987.

GOLDSMITH, W. J. A bíblia em linguagem popular. In: CESAR, Elben M. Lenz (Org.). *Cartas a ultimato 1968-2008*: uma radiografia do cristianismo brasileiro. Viçosa: Ultimato, 2008. p. 49-51.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Liberationis mysterium*. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da «Regula fidei». Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. v. 33 de Tesi Gregoriana. Serie teologia.

GORDON, Robert P. *Targum*ic parallels to acts XIII 18 and didache XIV 3. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 16, n. 4, p. 285-289, 1974.

GORODOVITS, David; FRIDLIN, Jairo. *Bíblia hebraica*. São Paulo: Sefer, 2006.

GREENSPOON, Leonard. Hebrew into greek. Interpretation in, by and of the septuagint. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick. *A history of biblical interpretation*. The ancient period. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2003. v. 1, p. 80-113.

GROSSFELD, Bernard. *Targum neofiti 1 to genesis*. An exegetical commentary to genesis. Including full rabbinic parallels. Nova Iorque: Sepher-Hermon Press, 2000.

_____. *Targum neofiti 1*. Na exegetical commentary to Genesis including full rabbinic parallels. Nova Iorque: Sepher-Hermon Press, 2000.

GRUDEM, Wayne. Are only some words of scripture breathed out by god? In: GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation. Wheaton: Crossway Books, 2005. p. 19-56.

GUGLIELMINETTI, Rose. Bom português bíblias traduzidas direto para o nosso idioma chegam ao mercado. *Revista Vidamix online*, São Paulo, ano 4, n. 6, abr. 2002. Disponível em: <http://www1.uol.com.br/bibliaworld/vidamix/>. Acesso em: 26 set. 2009.

GUNKEL, Hermann; BIDDLE, Mark E. *Genesis*. Macon: Mercer University Press, 1997.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

_____. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

_____. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Introduction: who needs identity? In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul. *Questions of cultural identity*. Londres: Sage, 1996. p. 1-17.

HAUGHT, John F. *Mistério e promessa*. Teologia da revelação. São Paulo: Paulus, 1998.

HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period. Cambridge: Eerdmans, 2003. v. 1.

HEINEMANN, J. Early halakah in the palestinian *targumim*. In: JACKSON, B. S. (Ed.). *Studies in jewish legal history*. Essays in honour of David Daube. Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1973. p. 114-122.

HERMANS, Theo. *Translation as real presence*. Manchester, 20 fev. 2006. Palestra. Disponível em: <http://img.forministry.com/E/E2/E20E8F77-F498-4BA5-BF6BE722491C5963/DOC/3_Trans_Real_Presence.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2008.

HOFFMAN, Lawrence A. Jewish liturgy and jewish scholarship. In: JACKSON, B. S. (Ed.). *Studies in jewish legal history*. Essays in honour of David Daube. Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1973. p. 96-109.

HOUSE, Juliane. How do we know when a translation is good? In: STEINER, E.; YALLOP, C. (Ed.). *Exploring translation and multilingual text production*: beyond content. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 2001. p. 127-160.

HOUSE, Tyndale. *Morre Kenneth Taylor, fundador da editora Tyndale House e tradutor de A Bíblia Viva*. São Paulo, 10 jun. 2009. Disponível em: <http://www.mundocristao.com/noticiasdet.asp?cod_not=11>. Acesso em: 09 set. 2009.

IGREJA CATÓLICA. *Divino afflante spiritu*. Roma, 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu_po.html>. Acesso em: 05 jan. 2009.

_____. *Providentissimus deus*. Petrópolis: Vozes, 1947. p. 9-43.

_____. *Spiritus paraclitus*. Roma, 2008. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus_en.html>. Acesso em: 05 jan. 2009.

JUNGES, Roque. Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, ano 1, n. 7, p. 5-28, 2004.

KALIMI, Isaac. *Early jewish exegesis and theological controversy*: studies in scriptures in the shadow of internal and external controversies. Assen: Uitgevery van Gorcum, 2002.

KASCHEL, Werner. Fiel, clara e confiável. *A Bíblia no Brasil*, São Paulo, p. 17-22, abr./jun. 1996.

_____. Transformações gramaticais no processo da tradução dinâmica da Bíblia com vistas ao livro de Provérbios. In: SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *Congresso Nacional da Bíblia, II*. Rio de Janeiro: SBB, 1979. p. 24-35.

KAUFMAN, Stephen A. Dating the language of the palestinian targums and their use in the study of the first century CE texts. In: BEATTIE, Derek Robert George; McNAMARA, Martin (ed.). *The aramaic bible*: targums in their historical context. Londres: Continuum International Publishing Group, 1994. p. 118-141.

_____. On methodology in the study of the targums and their chronology. *Journal for the Study of the New Testament*, Cambridge, n. 23, p. 117.124, 1985.

KEARNEY, Richard. Introduction. In: RICOEUR, Paul. *On translation*. Nova Iorque: Routledge, 2006. p. viii-xx.

KLEIN, Michael L. The marosh to onqelos: a reflection of *targum*ic consciousness. *Hebrew Union College Annual*, Jerusalem, v. 68, p. 63-75, 1997.

KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja popular*. 3. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

KONINGS, Johan. *A figura de Jesus na fonte "Q"*. Belo Horizonte: FAJE, 2006. (Notas de aula).

_____. *A palavra se fez livro*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI. *Cadernos de Teologia Pública*, São Leopoldo, ano 1, n. 1, p. 1-11, 2004.

_____. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Tradução e traduções da bíblia no Brasil. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 35, p. 215-238, 2003.

LACOCQUE, André; RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru: EDUSC, 2001.

LAGES, Susan Kampff. *Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSC, 2007.

LAMPE, G. W. H. (Ed.). *The Cambridge history of the bible*. The west from the fathers to the reformation. Cambridge: University Press, 1969.v.2.

LATOURRELLE, René. *Teologia da palavra*. São Paulo: Paulinas, 1972.

LE DÉAUT, Roger. *Liturgie juive et nouveau testament*. Le témoignage des versions araméenes. Roma: Institut Biblique Pontifical, 1965.

_____. *Targum du pentateuque*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1978.

LEFEVERE, André. *Translation / history / culture - a sourcebook*. London/New York: Routledge, 1992a.

_____. *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame*. London/ New York: Routledge, 1992b.

LEVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo*: cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVY, B. Barry. *Targum neophyti I.* A textual study. Introduction, Genesis, Exodus. Lanham; Nova Iorque; Londres: University Presso f America, 1986. v. 1.

LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia*: perfil, enfoques, tarefas. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

LONG, Lynne. Introduction: translation holy texts. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable? Toronto: Multilingual Matters, 2005. p. 1-15.

_____. Vernacular bibles and prayers books. In: HASS, Andrew; JASPER, David; JAY, Elisabeth. *The Oxford handbook of english literature and theology*. Oxford: University Press, 2007. p. 54-78.

_____ (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable? Toronto: Multilingual Matters, 2005.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Greek-english lexicon of the new testament*. 2. ed. Londres: United Bible Societies, 1987.

LUTERO, Martinho. *Carta aberta sobre a tradução*. Tradução Mauri Furlan. Florianópolis: NUPLITT, 2006.

McNAMARA, Martin. *Il targum e il nuovo testamento*. Le parafrasi aramaiche della bibbia ebraica e Il loro apporto per uma migliore comprensione del nuovo testamento. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1978.

_____. Interpretation of scripture in the *targumim*. In: HAUSER, Alan J.; WATSON, Duane Frederick (Ed.). *A history of biblical interpretation*: the ancient period. Grand Rapids: Eerdemans Publishing, 2003. v. 1, p. 167-197.

_____. Literatura rabínica e os *targumim*. In: FABRIS, Rinaldo (Org.). *Problemas e perspectivas das ciências bíblicas*. São Paulo: Loyola, 1981. p. 59-81.

_____. *Targum and testament*: aramaic paraphrases of the hebrew bible, a light on the new testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

_____. *Targum neofiti 1*: Genesis. Translated, with apparatus and notes by Martin McNamara. A Michael Glazier Book. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

_____. *Targum*ic studies. *Catholic Biblical Quartely*, Washington, v. 28, n. 1, p. 1-19, jan. 1996.

_____. The colophon of codex neofiti I: the scribe menahem and the roman medical family of Manuele. In: CATHCART, Kevin J.; McCARTHY, Carmel; HEALEY, John F. *Biblical and near eastern essays*: studies in honour of Kevin J. Cathcart. Londres: Continuum International Publishing Group, 2004. p. 154-167.

_____. *The new testament and the palestinian targum to the pentateuch*. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1966.

MEISTER, Mauro F. Uma breve introdução ao estudo dos pactos. *Fides Reformata*, São Paulo, ano 3, n. 1, p. 110-123, jan./jun. 1998.

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

_____. Traduire au XXIè siècle. *Quaderns Revista de Traducció*, Barcelona, n. 15, p. 55-62, 2008.

MIGUEZ-BONINO, José. Gn 11,1-9. A latin american perspective. In: LEVISON, John R. (Ed.). *Return to Babel*: global perspectives on the bible. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. p. 13-16.

MUNDAY, Jeremy. *Introducing translation studies*: theories and applications. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2001.

MUÑOZ LEON, Domingo. *Dios-palabra*: memra en los targumim del pentateuco. Granada: Institución San Jerônimo, 1974.

MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto*. A fé cristã encarnada em J. L. Segundo. São Paulo: Loyola, 1994.

NEFF, David; NIDA, Eugene Albert. Meaning-full translations: the world's most influential Bible translator, Eugene Nida, is weary of 'word worship'. *Christianity Today*, Nova Iorque, v. 46, n. 11, p. 46, 7 Oct. 2002.

NEWMAN, Robert C. The ancient exegesis of Genesis 6,2-4. Grace Theological Journal, ano 5, n.1, p.13-36, 1984.

NEWMARK, Peter. *A textbook of translation*. Hemel Hempstead: Prentice Hall, 1988.

NIDA, Eugene Albert. Bible translation for the eighties. *International Review of Mission*, Genebra, v. 70, n. 279, p. 130-139, July 1981.

_____. Bible translation. In: BAKER, Mona (Ed.) *Routlege encyclopedia of translation studies*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1997. p. 22-28.

_____. Entrevista: meaning-full translations, por David Neff em 09/16/2002. *Revista Christianity Today*, New York, v. 46, n. 11, p. 46, Oct. 2002.

_____. *Toward a science of translating*. With special referente to principles and procedures involved in bible translating. Leiden: E. J. Brill, 1964.

_____. Translating a text with a long and sensitive tradition. In: SIMMS, Karl (Ed.). *Translating sensitive texts*: linguistic aspects. Amsterdã-Atlanta: Rodopi, 1997. p. 189-196.

_____; TABER, C. R. *The theory and practice of translation*. Leiden: Brill, 1969.

NIRANJANA, Tejaswini. *Sitting translation*. History, post-structuralism, and the colonial context. Los Angeles/Oxford: University of California Press, 1992.

NOUWEN, Henri J. M. *Crescer*: os três momentos da vida espiritual. São Paulo: Paulinas, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo de. *Deus no pensamento contemporâneo*. Colóquio transcendência, razão e fé. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2007. (Anotações de palestra).

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões. Ética ou éticas da tradução? *Revista (Online)*, São Paulo, v. 4, p. 1-8, 2007.

ORLANDI, Eni P. *Interpretação*: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólicos. 5. ed. Campinas: Pontes Editores, 2007.

PACKER, J. I. Foreword. In: GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation. Wheaton: Crossway Books, 2005. p. 9-13.

PADRES apologistas. São Paulo: Paulus, 1995.

PADRES apostólicos. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1997. v. 1.

PAGANO, Adriana; VASCONCELLOS, Maria Lúcia. Explorando interfaces: estudos da tradução, linguística sistêmico-funcional e linguística de *corpus*, In: PAGANO, Adriana; MAGALHÃES, Célia; ALVES, Fábio (Org.). *Competência em tradução*. Cognição e discurso. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005. p. 177-208.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teologia sistemática*. Madri: Upco, 1996. t. II.

PELLETIER, Anne-Marie. *Bíblia e hermenêutica hoje*. São Paulo: Loyola, 2006.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. *Tradiciones mesiánicas en el targum palestiniense*: estudios exegéticos. Valência: Institución San Jerônimo, 1981.

PIRES, Frederico Pieper. *Mito e hermenêutica*: o desafio de Rudolf Bultmann. São Paulo: Emblema, 2005.

POBEE, John. Nem moda nova nem nova criação. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, ano I, n. 13, p. 11-24, mar. 1986.

PONTIFÍCIA comissão bíblia. A interpretação da bíblia na igreja. São Paulo: Loyola, 1994.

PORTER, Stanley E. The contemporary english version and the ideology of translator. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects. Londres: Continuum International Publishing Group, 2004. p. 18-45.

_____; HESS, Richard S. Introduction. In: PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. *Translating the bible*: problems and prospects. Londres: Continuum International Publishing Group, 2004. p. 13-16.

RIBEIRO, Ari Luís do Vale. A revelação nos Concílios de Trento e Vaticano II. *Revista da Faculdade de Teologia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 36, n. 151, p. 55-74, mar. 2006.

RIBERA-FLORIT, José. Targum of Joel. *MEAH*, Barcelona, Sección Hebreo, n. 53, p. 271-286, 2004.

RICOEUR, Paul. A esperança e a estrutura dos sistemas filosóficos. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 101-116.

_____. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000

_____. *The conflict of interpretation*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

RIXEN, Eugênio. Apresentação. In: BÍBLIA sagrada. São Paulo: Paulinas, 2005.

ROBINSON, Douglas. *Becoming a translator*. London/New York: Routledge, 1997.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. Tradução e diferença: uma proposta de desconstrução da noção de equivalência em Catford, Nida, Lefevere e Toury. *Síntesis*, Campinas, v. 4, p. 273-281, 1999.

RYKEN, Leland. Five myths about essentially literal bible translation. In: GRUDEM, Wayne et al. *Translating truth*. The case for essentially-literal bible translation. Wheaton: Crossway Books, 2005. p. 57-76.

SAFRAI, Shmuel; TOMSON, Peter J. *The literature of the sages*: midrash, and *targum*, liturgy, poetry, mysticism, contracts, inscriptions, ancient science and the languages of rabbinic literature. Assen: Royal Van Gorcum, 2007.

SAINZ, Juan José Alarcón. *Targum*: Las versiones arameas de la biblia hebrea. *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, Madrid, n. VII, p. 63-73, 2002.

SANCHEZ SANCHEZ, Edesio. Traducción de la bíblia e la cultura indígena. Traduccion de la bíblia. *Traduccion de la Bíbllia*, Madri, v. 5, n. 1, p. inicial e final do artigo, 1º sem. 1995.

SANNEH, Lamin. Gospel and culture. Ramifying effects of scriptural translation. In: STINE, Philip C. (Ed.) *Bible translation and the spread of the church*: the last 200 years. 2. ed. Leiden: Brill, 1990. p. 1-23.

_____. *Whose religion is christianity*? The gospel beyond the west. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

SANTANA, Marcos Antônio. Cristologia sem dualismo: implicações antropológicas à luz das reflexão de Wolfhart Pannenberg. In: RUBIO, Alfonso Garcia. *O humano integrado*. Abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 208-233.

SCANNONE, Juan Carlos. Treinta años de teologia en America Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 199-208.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre os diferentes modos de traduzir*. Florianópolis: Rocca Brayde Edições, 2005.

SCHÖKEL, Luiz Alonso. *Biblia del peregrino*. Bilbao: Mensajero/EGA; Estella: Verbo Divino, 1996.

_____. *Traducción biblica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

_____; ZURRO, Eduardo. *La traducción biblica*: lingüística y estilística. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977.

SEGUNDO, Juan Luis. *Our idea of god*. Nova Iorque: Orbis Books, 1974.

SENGUPTA, Mahasweta; SINGH, Udaya Hyderabad. *Material disponível como parte de um curso de pós-graduação à distância promovido pelo Central Institute of English & Foreign Languages, do Central Institute of Indian Languages, Misore, do National Book Trust, Nova Deli, da Sahitya Akademi em Nova Deli*. Hyderabad: University of Hyderabad, 1994.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. O impulso bíblico no concílio: A Bíblia na igreja depois da *Dei Verbum*. *Revista da Faculdade de Teologia da PUCRS*, Porto Alegre, v. 36, n. 151, p. 25-53, mar. 2006.

SILVA, Ianize Barros da. *Uma experiência metalinguística de tradução em O Monolinguismo do Outro (1996) de Jacques Derrida*. 2008. Dissertação (Mestrado em Literatura Francesa) - Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas, opção Literatura Francesa, Faculdade de Letras, UFRJ, Rio de Janeiro.

SIMMS, Karl. Introduction. In: SIMMS, Karl (Ed.). *Translating sensitive texts*: linguistic aspects. Amsterdã-Atlanta: Rodopi, 1997. p. 1-23.

_____ (Ed.). *Translating sensitive texts*: linguistic aspects. Amsterdã-Atlanta: Rodopi, 1997.

SIMON, Sherry. *Gender in translation* - cultural identity and the politics of transmission. Londres/Nova York: Routledge, 1996.

_____. Translation, Postcolonialism and Cultural Studies. *Meta*, v. XLII, n. 2, p. 462-467, 1977.

SLOAN JUNIOR, Robert B.; NEWMAN, Carey C. Ancient Jewish Hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W.; LOVEJOY, Grant I. *Biblical hermeneutics*. A comprehensive introduction to interpreting scriptures. 2. ed. Nashville: B&H Publishing Group, 2002. p. 56-71.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Cooperação para divulgar a bíblia em português. *A Bíblia no Brasil*, São Paulo, n. 192, p. 19, jun./set. 2001.

_____. Uma bíblia na linguagem do povo brasileiro. *A Bíblia no Brasil*, São Paulo, n. 189, p. 9-10, out./dez. 2000.

_____. Uma homenagem aos tradutores da Bíblia. *A Bíblia no Brasil*, São Paulo, n. 190, p. 17, jan./mar. 2001.

SOCIEDADE BÍBLICA TRINITARIANA DO BRASIL. *Declaração doutrinária das sagradas escrituras*. São Paulo, 2005. Disponível em: <http://www.biblias.com.br/declaracao .asp>. Acesso em: 19 maio 2009.

SOUSA, Renato Henrique Venância de. *A "escrita migrante" de Sérgio Kokis em le pavillon des miroir, Negão et Doralice et Érrances*. 2007. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Instituto de Letras, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

STEIN, Stephen J. America's Bibles: Canon, Commentary, and Community. *Church History*, Bloomington, ano 64, n. 2, p. 169-185, jun. 1995.

STEINER, Erich. Intralingual and interlingual versions of a text - how specific is the notion of translation? In: STEINER, Erich; YALLOP, Colin (Ed.). *Beyond content*: exploring translation and multilingual text production. Berlim/Nova Iorque: de Gruyter, 2001. p. 161-190.

STEINER, George. *After babel*: aspects of language and translation. 3. ed. London: Oxford University Press, 1975.

STINE, Phillip C. *Let the words be written*. The lasting influence of Eugene A. Nida. Leiden: American Bible Societies, 2004.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*. Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000.

SYRÉN, Roger. Text and community: the case of *targum*s. In CLARKE, Ernest Georde; FLESHER, Paul Virgil McCraken (Ed.). *Targum and scripture*: studies in aramaic translation, and interpretation in memory of Ernest G. Clarke. Leiden: Brill, 2002. p. 53-59.

TAVARES, Sinivaldo S. A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O Legado do Vaticano II. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, ano III, n. 25, p. 1-17, 2006.

TEN KATE, Laurens. Econokenosis. Three meanings of Kenosis in 'post-modern' thought on Derrida, with references to Vattimo and Barth. In: ONNO, Zylstra (Ed.) *Letting go*: rethinking kenosis. Berna: Peter Lang, 2002. p. 285-310.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TOKER, Onur K. Prophecy and tongues: St. Paul, intepreting and building the house. In: LONG, Lynne (Ed.). *Translation and religion*: holy untranslatable? Toronto: Multilingual Matters, 2005. p. 33-40.

TOWNER, W. Sibley. Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: a fresh look. *Hebrew Union College*, Cambridge, n. 53, p. 101-135, 1982.

TRAVAGLIA, Neuza Gonçalves. *Tradução retextualização*: a tradução numa perspectiva textual. São Paulo: Ed. da Universidade Federal de Uberlândia, 2003.

TRIGANO, Shmuel. *La demeure oubliée*: genèse religieuse du politique. Paris: Lieu Commun, 1984.

URMAN, Dan; FLESHER, Paul Virgil McCracken. *Ancient synagogues in historical analyses and archaelogical discovery*. 2. ed. Leiden: E. J. Brill, 1998.

VAN DER KOOIJ, Arie. Nehemiah 8:8 and the question of the 'targum'-tradition. In: NORTON, Gerard J.; PISANO, Stephen (Ed.). *Tradition of the text studies offered to Dominique Barthélémy in celebration of his 70th birthday*. Fribourg & Gottingen: Biblical Institute of the University of Fribourg, 1991. p. 79-90.

VANHOOZER, Kevin J. (Ed.). *The Cambridge companion to postmodern theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

VATTIMO, Gianni. *Belief*. Cambridge: Polity Press, 1999.

VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução*: por uma ética da diferença. Bauru: EDUSC, 2002.

_____. *The translation studies reader*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2000.

VON RAD, Gerhard. *Genesis*: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 1972.

_____. *Studies in deuteronomy*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1953.

VRIEZEN, Theodoor Christiaan; VAN DER WOUDE, A. S. (Ed.). *Ancient israelite and early jewish literature*. Leiden: Brill, 2005. p. 91-96.

WALLS, Andrew F. The translation principle in Christian history. In: STINE, Philip C. (Ed.) *Bible translation and the spread of the church*: the last 200 years. 2. ed. Leiden: Brill, 1990. p. 24-39.

WARD, Graham. *Barth, Derrida and the language of theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WARRD, Jan; NIDA, Eugene A. *From one language to another*: functional equivalence in bible translating. Nashville: Nelson Ed., 1986.

YILDIZ, Efrem. The aramaic languagem and its classification. *Journal of Assyriam Academic Studies*, Anthem, v. 14, n. 1, p. 22-44, 2000.

ZABATIERO, Júlio Tavares. *Fundamentos da teologia prática*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.