

Traduções Portuguesas da Bíblia

Transversalidades Linguístico-Culturais em Tarefas de Hoje

José Augusto M. Ramos

Universidade de Lisboa



O propósito definido para estes encontros foi o de tratar as transversalidades linguístico-culturais que dizem respeito à Bíblia, na sua longa, multimoda e viva presença entre culturas que podemos considerar nossas. Dado que se relacionam com a Bíblia, tornam-se nossas, desde logo. Estamos a laborar no interior do nosso espaço cultural e este é um título

importante de pertinência. Neste contexto de múltiplas inculturações, cabe-nos tratar a maneira como as cumplicidades deste tema vem incidir nas traduções portuguesas da Bíblia. Optamos por não focar a questão sob o ponto de vista do seu desenvolvimento histórico. As sínteses, segundo esta perspectiva, teriam que tomar uma forma demasiado resumida e teriam sobretudo que concentrar-se principalmente numa história de edições bíblicas. Para um tratamento segundo esta perspectiva existem estudos actualizados e meritórios e com mais capacidade de acesso aos dados do que a que seria possível neste contexto¹.

Cientes de que as cumplicidades de transversalidade linguístico-cultural são particularmente significativas e de que as tarefas em que isso se traduz são culturalmente estratégicas, no nosso tempo, decidimos olhar, em alternativa, para o horizonte das nossas opções e práticas de teor bíblico, ao longo do último século. Assim, podemos tratar questões que já foram definidas e estabelecidas ao longo da nossa história, mas também aquelas em que a nossa consciência presente tem andado empenhada.

Os vectores deste horizonte definem a nossa contemporaneidade em aspectos muito significativos. Mais do que aos factos editoriais em si mesmos, como já se disse, interessa-nos prestar atenção às questões de experiência, de objectivos e de sentido. Com efeito, uma boa parte do tempo aqui percorrido está marcado por preocupações que reconhecemos como nossas e coincidem, de certo modo, com a experiência de colaboração pessoal que o autor destas linhas tem prestado em variados projectos de tradução da Bíblia para português. A síntese pretendida pode, então, mostrar significados que transcendem os da simples informação materializada. A escolha de temas da contemporaneidade não exclui que esta síntese possa igualmente garantir profundidade histórica. Com efeito, as raízes de muitos temas têm, eles mesmos, outras cumplicidades com a realidade histórica da nossa vida cultural. Muitos dos dados com que se compõe o horizonte das nossas tarefas estão verdadeiramente ancorados na profundidade milenar da história que a leitura da Bíblia já constituiu, para além da profundidade ancestral que ela própria representa, na história do mundo antigo e na sua memória global.

Porque pretendemos privilegiar as cumplicidades entre a Bíblia e o uso actual da nossa língua portuguesa, também não nos vamos concentrar sobre os pormenores da

¹ Uma das mais recentes sínteses sobre a presença das traduções da Bíblia na história da cultura portuguesa é a de Aires A. Nascimento: "Dizer a Bíblia em português: fragmentos de uma história incompleta", Um outro horizonte de preocupações semânticas de tradução da Bíblia que pode ser significativo, qual é o de realizar uma tradução voltada intencionalmente para os leitores na rua. As estratégias implicadas nesta perspectiva têm a ver com os níveis de vocabulário a seleccionar e com as tonalidades semânticas a focar de preferência. 7-58.

história editorial que tem vindo a desenvolver-se, ao longo deste tempo². Prestaremos atenção, em contrapartida, aos vectores por onde se definem os caminhos de futuro que se desenham e parecem importantes de prosseguir.

1. Inovação e continuidades

As experiências de tradução da Bíblia ocorridas na segunda metade do século XX aparecem generalizadamente marcadas por uma intencionalidade bem definida e inovadora. É a consciência de que qualquer tradução, para merecer consideração científica e ser como tal reconhecida, tinha de ser feita directamente dos textos originais. Esta aplicação às traduções foi precedida por mais de meio século de estudo da literatura e da história bíblicas em contacto directo com os documentos originais. E esta exigência foi suficiente para marcar uma viragem radical de época, não só no estudo da Bíblia como na sua utilização cada vez mais intensa na teologia e na pastoral. Qualquer editorial, mesmo confessional, fazia questão de declarar esse pressuposto no frontispício das suas edições da Bíblia, mesmo que a preparação científica dos tradutores ou os processos de trabalho nem sempre estivessem a condizer com a complexidade que a tarefa implica.

Esta inovação, no entanto, mesmo sendo virtualmente capaz de promover diferenças de texto e de cultura, em perspectiva bíblica, teológica ou pastoral, não significava que ficasse posta em causa a transversalidade que se aprofundou entre a Bíblia e o português diacronicamente, ao longo da sua História. Independentemente dos novos conteúdos de tradução e da maneira como o retomar do original podia reconfigurar a forma portuguesa do novo texto bíblico, a matéria bíblica continuava a demonstrar uma textura linguístico-literária integrada na cultura portuguesa, sem que, muitas vezes, se consiga definir uma linha clara de separação entre o que pertence a cada uma.

O acesso aos originais que a preparação científica e técnica dos biblistas, hoje, vai facultando mais profundamente não desvincula o trabalho de tradução de exigências particularmente profundas de solidariedade histórica e cultural com o âmbito da língua portuguesa, como língua do tradutor e língua de identidade estruturante da nova tradução. Qualquer tradução a ocorrer em contexto cultural português mantém a tradição como

² Para uma síntese do movimento editorial de traduções bíblicas no século XX pode ver-se Herculano Alves: "Panorama das traduções da Bíblia em português no século XX e a sua recepção no meio católico", em *Revista Lusófona de Ciência das Religiões, série Monográfica*, vol. VI, Lisboa, 2009, 209-236.

referência essencial de enraizamento, pressupondo sempre um percurso que, partindo dos originais do hebraico ou do grego, tem forçosamente de passar pelo latim e pelo português, em várias épocas sucessivas, até se instituir de novo como texto na língua de hoje.

Aliás, a capacidade de oferecer um texto bíblico num português válido para os tempos de hoje depende de um estudo aprofundado do modo como, ao longo dos tempos, os biblistas da nossa história foram moldando formas literárias comuns que servem agora de materiais para a reestruturação literária que a tradução representa. A língua que temos oferece-nos as melhores estruturas de alternativa. Na verdade, uma boa tradução da Bíblia para português pressupõe um estudo em profundidade de toda a gama de idiossincrasias com que a literatura portuguesa estabeleceu os seus cânones de eficácia e de beleza na comunicação.

Um dos mestres de grande parte dos biblistas portugueses no Pontifício Instituto Bíblico, que foi Luís Alonso Schökel, demonstrou e mostrou com a sua prática e os seus textos³ que, para se realizar uma boa tradução de literatura bíblica, tem de se atingir alguma profundidade no domínio de duas línguas bem como nas respectivas literaturas: a bíblica e a portuguesa. As condições de preparação habitualmente planificadas para a formação de tradutores da Bíblia consistem numa experiência académica e científica de aprendizagem de algumas línguas bíblicas. Em contrapartida, o domínio que se exigiria para o português consiste numa simples condição de utentes letrados mas correntes do português e leitores reduzidos da sua literatura. O mestre Luís Alonso Schökel diria que esta situação é de molde a suscitar bastantes preocupações. Segundo ele, seria altamente desejável que o tradutor bíblico dispusesse de uma preparação mais aprofundada em ambas as línguas e culturas que, por meio da tradução, passam a partilhar uma plataforma comum, que é aquele texto assente numa dupla estruturação linguística, equivalente e alternativa.

Esta ligação processa-se por meio da reconstituição histórica de uma obra de um tempo e de um meio transportada para o âmbito de uma outra língua e cultura, numa época histórica bastante distanciada. Esta tarefa complexa pode ser considerada, de algum modo, uma tarefa de cariz historiográfico. Este espaço que medeia entre o tempo do texto original e o do nosso texto de tradução contém elementos de mediação que são de ajuda e podem ser fonte de alguns problemas. Com efeito, por muito que a mediação do latim da Vulgata tenha de ser considerado como um instrumento pedagógico para o nosso acesso milenar à Bíblia, também temos de considerar que a aparente univocidade entre as palavras mães, em latim, e

³ Cf. Luís Alonso Schökel; Eduardo Zurro: *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977, que foi publicado pouco depois da edição da *Nueva Biblia Española*, da qual constitui o manual e os critérios fundamentais.

as palavras filhas, em português, tendeu a fazer com que as traduções feitas a partir da Vulgata corresse risco de fazer decalques de semânticas latinas, quando as das palavras portuguesas de hoje, lexicalmente cognatas, podem já não ser inteiramente coincidentes. Considere-se, por exemplo, a semântica latina e portuguesa de palavras como *verbum*, *timor*, etc⁴. A familiaridade com que nos movemos por dentro desta continuidade semântica pode dar-nos a impressão de que esta cumplicidade histórica poderia ser inteiramente natural, mas ela pode igualmente afastar-nos semanticamente do original, em doses significativas. O tempo durante o qual estas interpretações se vão mantendo acentua cada vez mais o seu enraizamento, aumentando a dose de identidade implicada.

Entretanto, o elo essencial com o qual se gere esta solidariedade histórica é a leitura, acontecimento simples na sua inesgotável imensidão, mas infinitamente carregado de virtualidades, modalidades e contextos. Na leitura se afirma a identidade e se processa a diferenciação. Qualquer tradução a fazer, neste âmbito, é forçosamente realizada no interior de um incontornável processo de leitura. Um dos efeitos mais imediatos e incontornáveis da leitura assim processada é o de, por esta via e de modo espontâneo, se ir procedendo a subtis redefinições no conteúdo, num fluir continuado de sentidos. Com a intensidade da leitura, podem mesmo desenhar-se, no horizonte profundo, impulsos de retextualização, como certamente nas épocas originárias de constituição do texto sagrado foi ocorrendo⁵. Isto é, as leituras convergem para um processamento de conteúdos, com processamentos análogos aos do modelo targúmico, em que as novidades hermenêuticas mais pertinentes têm tendência a ser assumidas e projectadas para o interior do próprio texto. Com a leitura, o texto vai integrando, de algum modo, a dinâmica das suas próprias hermenêuticas. Este processo vai aumentando a dose de responsabilidade hermenêutica por parte de cada geração de tradutores.

Desta maneira, muitos dos aspectos que o cuidado de aceder de novo ao original nos dá oportunidade de redescobrir encontram-se já marcados por formas tradicionais. Isso

⁴ Cf. Luís Alonso Schökel; Eduardo Zurro: *Op. cit.*, 406.

⁵ Foi num ambiente de intensificação das leituras sobre temáticas especialmente apetecidas que surgiram frequentes desdobramentos textuais acrescentados a certos livros do Antigo Testamento. Esta criatividade da leitura é perceptível, nomeadamente em livros que fazem parte da lista de protocanónicos e aparecem com acrescentos na dos deuterocanónicos. Também não parece muito difícil de considerar a presença e os efeitos da leitura no interior da história literária que conduziu até ao estado textual que conhecemos nos evangelhos. A própria textualidade bíblica antiga não era considerada ainda fechada e concluída. E isso contribuiu certamente para dar alguma naturalidade histórica à instituição de textos neotestamentários como continuidade da Bíblia. Na fase pós-textual da Bíblia, a fixação dos matices semânticos complementares da leitura aparece naturalmente consignada em outros textos nobres de expressão da fé como sejam os credos, as liturgias, as teologias, os dogmas, numa palavra, a tradição como lugar teológico.

acontece nomeadamente no respeitante a onomásticas, léxicos e conotações culturais que se foram fixando ao longo da história. Alguns destes dados têm de ser assumidos pelos tradutores numa modalidade mais próxima da língua de origem. Outros, porém, poderão ser acolhidos de forma totalmente natural como identidade em nome da língua de chegada. E esta questão, mesmo sendo de simples onomástica, não é uma questão menor em matéria de tradução. Tudo o que marca identidades culturais é significativo e pertinente. A maneira como recompomos em tradução todos os nomes da Bíblia é matéria de alguma importância. Na aventura de tradução, trata-se, por conseguinte, de reencontrar o texto com a gama mais matizada possível de todos os contextos que, por qualquer das vias, lhe diz respeito.

2. Modulações de acesso ao texto original

A vaga de renovação científica no estudo e tradução da Bíblia conheceu, desde o fim do século XIX e princípios do século XX, dois centros académicos de dinamização, oficialmente reconhecidos pela Igreja Católica e considerados pela comunidade científica universal. São eles, por ordem cronológica de fundação, a Escola Bíblica e Arqueológica Francesa de Jerusalém e o Pontifício Instituto Bíblico de Roma⁶. Também para as tarefas de tradução da Bíblia estes dois centros funcionaram como iniciadores de boas práticas e construtores de modelos. No entanto, apenas largas décadas decorridas depois da respectiva fundação, é que cada um deles se abalçou a empreender uma tradução completa da Bíblia. Estas novas traduções tiveram uma projecção internacional condizente com o modelo e o crédito das instituições patrocinadoras. E também no mundo da língua portuguesa tiveram o seu papel de liderança modelar⁷. A chamada Bíblia de Jerusalém teve maior impacte editorial e foi mais utilizada, por todo o mundo, como tradução de referência. A do Instituto Bíblico, no entanto, correspondia a uma fórmula mais amadurecida e cientificamente mais consistente. Com efeito, a escola de Jerusalém sempre praticou mais arqueologia e exegese, enquanto a de Roma tinha maior incidência no estudo das línguas. Por isso, além de história e exegese, desenvolveu também gramáticas e dicionários próprios das línguas bíblicas.

⁶ Fundados em 1890 e 1909, respectivamente.

⁷ Adaptações da chamada Bíblia de Jerusalém têm sido editadas e sucessivamente adaptadas em português, a começar pelo Brasil (São Paulo: Paulus Editora, 1981). Por seu lado, a Bíblia do Pontifício Instituto Bíblico, circulou em português desde 1967, em Ed. Paulinas, São Paulo.

É de significativa relevância na nova cultura teológica que o estudo e tradução da Bíblia tenham possibilitado o desenvolvimento de um espírito que poderíamos designar como de ecumenismo inter-biblista. O grupo dos biblistas, na sua grande maioria formados nas instituições referidas, partilhava professores, instrumentos de trabalho e temáticas de estudo numa atitude perfeitamente ecuménica. Assim se definia um padrão epistemológico específico que consistia em reconhecer a validade da plataforma científica. Tendo em conta que o enquadramento das matérias bíblicas tradicionalmente caía sob a alçada de uma autoridade de tipo confessional, este olhar de trabalhadores científicos trazia aspectos de estatuto epistemológico diferenciados para o espaço dos trabalhos bíblicos. Além disso, nos alvares deste tratamento científico, esta atitude ecuménica abarcava igualmente os parâmetros e práticas da nova ciência histórica. O estudo da Bíblia foi pioneiro em vários domínios do estudo científico da História bem como das suas ciências auxiliares, como seja a arqueologia.

Esta diferença marcou atitudes novas, de tal maneira que se foram originando espaços de conflito entre os dois modelos de autoridade a que o estudo da Bíblia estava naturalmente submetido, a científica e a religiosa. No início do século XX, com a questão teológico-bíblica do modernismo, chegaram a definir-se zonas de críspação por vezes muito dramáticas. Pensa-se sempre no caso extremo de Alfred Loisy ou nas situações de sofrimento a que foram sujeitos Marie Joseph Lagrange, Stanislas Lyonnet e o próprio Cardeal Bea. A tradução bíblica, e bem assim as outras tarefas científicas através das quais aquela naturalmente se expandia, ofereciam numerosos espaços de transversalidade entre a Bíblia e as metodologias e discursos do meio científico-cultural. O espaço de tradução da Bíblia constituiu um ambiente capaz de promover algumas das semânticas construtivas do vasto conceito de ecumenismo. Este espírito foi ganhando forma, quer pela silenciosa partilha de instrumentos e bibliografias entre biblistas, quer pelas tarefas e perspectivas que acabavam por ser assumidas como reconhecidamente comuns. E este foi provavelmente o ambiente onde se viveu, desde há bastante tempo, o mais natural espírito de ecumenismo.

Pessoalmente, posso apontar como exemplo desta convivialidade a primeira e mais longa experiência de tradução bíblica numa equipa interconfessional sob os auspícios da Sociedade Bíblica de Portugal, onde, durante muito tempo, se procedeu a uma tradução da Bíblia, em ritmo presencial e integralmente produzida em trabalho colectivo e face a face. Seguindo este modelo de tradução directa e colectiva, foi traduzido integralmente tanto o Antigo e Novo Testamento. Este modo de proceder tropeçou certamente com muitas

dificuldades práticas, mas guarda uma marca incomparável de originalidade e vivências dignas de memória⁸.

Perante as dificuldades de tradução que o texto hebraico frequentemente apresentava, começou por se recorrer ao testemunho dos LXX como indicador de uma solução possível. A Bíblia de Jerusalém começou também por praticar este recurso, de início, com uma frequência que não podia senão causar algum desconforto. Também nas traduções da linha internacional das Sociedades Bíblicas, designadas traduções de equivalência dinâmica, essa solução era, de início, frequentemente requisitada. Em alguns destes projectos de tradução, este processo era referenciado de forma genérica e paradigmática, com uma nota que dizia: "Segundo algumas versões antigas". O efeito desta fórmula era enxertar conscientemente o acto de tradução no fluxo milenar das tradições hermenêuticas. Porém, se esta solução podia ser significativa pelo espírito que a enformava, podia tornar-se menos pertinente pelo rigor técnico que implicava. Ela significava, com efeito, que a longa história da leitura bíblica estava presente, no interior do processo de tradução. Depois de, nas primeiras fases, a Bíblia de Jerusalém e outras, terem recorrido muito frequentemente a esta solução, todos a têm praticado menos, se bem que o significado e o momento semântico dos Setenta, bem como o seu contributo para a história de transmissão do texto original, tenham vindo a ser crescentemente valorizados.

Na sua história de transmissão, o próprio texto que tem sido editorialmente assumido como edição crítica do original contém processos de edição procedentes de variadas épocas e que aparecem já interiorizados e textualizados. Alguns deles são factos bem detectáveis. Estão neste caso, por exemplo, alguns títulos de livros, numeração de capítulos e versículos, com a dose de movimentações que daqui derivam e podem representar uma dinâmica específica no interior do texto.

Outros casos podem ser de detecção mais subtil e subjectiva. Refira-se a hipótese, para muitos, longínqua de separações diferentes num texto consonântico em escrita primitivamente contínua, podendo originar palavras diferentes das que a leitura massorética estabelece. Não parece que esta situação deva ser muito alargada. Mas muitas teses de doutoramento sentiram necessidade de prosseguir o seu caminho de investigação, considerando a hipótese de dividir as consoantes e separar palavras de forma diferente.

⁸ Cf. José Augusto Ramos: "Tradução interconfessional da Bíblia em Português", em *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Série Monográfica, vol. VI, 103-120.

Bastante mais sensível é a questão da vocalização massorética que foi aplicada a um texto hebraico que, antes, era apenas consonântico. Aqui, sim, estamos perante uma autêntica fixação de uma leitura no processo editorial do texto original. Propostas de inovação diferentes das assumidas na leitura massorética são muito mais frequentes como resultado de investigação, mesmo que não tenhamos de assumir o entusiasmo das numerosas releituras processadas segundo as estratégias filológicas da linha de Mitchell Dahood. O exemplo extravasante das suas releituras pré-massoréticas são os três volumes de comentário aos Salmos⁹, em cujo terceiro volume se integrava uma autêntica gramática e um novo vocabulário para os salmos. Segundo esta metodologia, a descoberta de um sentido original conduzia a resultados que transformavam profundamente as semânticas da leitura tradicional.

São bastante mais reconhecidos e pacificamente aceites alguns retoques editoriais do texto hebraico que pretendem sugerir formas de nomear Deus, diferentes da que o texto original consonântico indicava. O texto massorético vai fazendo propostas alternativas de leitura, variando-as segundo critérios que nem sempre conhecemos, mas cuja intenção era a de evitar pronunciar o nome de Javé. Antes mesmo desta fixação massorética dos sinais diacríticos para se modificar a leitura do nome de Deus, a tradução dos Setenta deixou-nos uma maneira mais uniformizada de nomear Javé, usando na tradução grega o equivalente *Kýrios*, onde se recolhe uma uniformidade maior e mais antiga concentrada no que têm de unívoco os títulos 'Adon e Ba'al. A base de sinonímia destes dois títulos representava a dose de univocidade reconhecida pelas várias religiões da Síria-Palestina, numa espécie de ecumenismo pré-bíblico, para definir o conceito de Deus com base no sentido funcional de Senhor. O movimento de regresso ao texto original fez que nos encontrássemos com o nome de Javé; e muitas traduções assim o assumiram em atitude de coerência. Nos primeiros tempos de recurso ao original hebraico, era o nome de Javé que representava a novidade metodológica. Passado, entretanto, o primeiro zelo de coerência de tradução segundo os originais, muitas traduções têm regressado à nomeação por Senhor. Descobrimos que o antigo pudor do nome e a sua formulação segundo os Setenta representavam um avanço na maneira de exprimir o conceito de Deus que acabou por fundamentar a linguagem do Novo Testamento.

⁹ Mitchell Dahood, *Psalms I, Psalms II, Psalms III*, The Anchor Bible, Doubleday, New York, 1965, 1968, 1970.

Entre os hebreus, isso era explicado como um efeito da proibição que, no decálogo¹⁰, impede de usar o nome de Deus em vão; e assim se compreende o alastrar progressivo dos *kinuyim*, ou alternativas pro-nominais de Deus. Podemos, contudo, perguntar-nos se a razão do resguardo no uso do nome santo não tem também a ver com a intuição de eficácia semântica, procurando definir Deus por uma dimensão de sentido e de funcionalidade que o mundo da Síria-Palestina tinha aprofundado como uma modalidade ecumênica de concepção de Deus como Senhor. Esta assentava na dupla de sinónimos 'Adon e Ba'al, ambos significando Senhor. Rejeitando Baal por razões de progressivo choque cultural com o resto de Canaã, os hebreus mantiveram o seu sinónimo. Era o mesmo: e, pensando que se opunham aos seguidores de Baal, continuaram a partilhar o mesmo conceito de Deus como Senhor.

Praticamente todas as traduções em português, mesmo no português do Brasil, têm tendência para assumir este nome de Senhor, grafado segundo estratégias específicas, para representar nas traduções que, no original consonântico, é o nome de Javé que aparece. Opta-se, desta maneira, pela fidelidade à tradição de leitura, apesar do contraste com o teor do texto consonântico original. A tradição assumiu um movimento semântico que corria já no interior do texto bíblico antigo.

Podemos interrogar-nos sobre o que está a acontecer nestas circunstâncias. Esta opção de tradução continua a ser segundo o original ou obedece a uma dependência da prática instaurada na cadeia de traduções que nos chegaram via Vulgata? Mais simplesmente, será que esta solução deve entender-se como uma opção de tipo confessional na tradução de um texto histórico? Pessoalmente, prefiro entender que esta opção se articula com uma semântica que, ainda no tempo do texto original, vai invadindo a definição de Deus como Senhor, numa gama de ressonâncias situadas entre a segunda e a terceira metáforas da escala de Jacobsen¹¹, a de formular Deus como senhor pela soberania real do universo e da história e a de senhor pela relação de intimidade interpessoal. Esta intuição essencial na definição de Deus pode ser o legado patrimonial específico do segundo milénio, a. C., na Síria-Palestina. A grande viragem para neolítico já ali tivera um dos seus espaços privilegiados.

Uma outra modulação de acesso ao texto original que hoje se nos impõe, incontornável, é de teor histórico-literário e cultural. Trata-se de raízes incontornáveis de

¹⁰ Ex 20,7; Dt 5,11.

¹¹ Thorkild Jacobsen: *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven/London: Yale University Press, 1978, 3-5; 20-21.

tradição que se encontram no interior do próprio texto original e que a descoberta dos contextos culturais da antiguidade nos revela continuamente, potenciando tudo aquilo que aquelas culturas têm em comum. Esta contínua solicitação ocorre em todos os domínios da civilização e da cultura e muito particularmente nos domínios da mitologia. Estas constituem um material cultural e literário de grande permeabilidade entre as culturas antigas. Por isso, uma frase milenarmente considerada sem problemas como aquela com que abre o livro do *Génesis*¹² ("No princípio, criou Deus o céu e a terra.") nos pode suscitar interrogações como a de saber até que ponto se poderia esperar captar ali algum eco de uma coordenada muito comum nas mitologias do antigo Oriente, a qual consiste em dar início às narrativas míticas das origens com um "quando". Com esta coordenada temporal se iniciam o *Enuma Elish* e o *Atrahasis*, e desta maneira o início da epopeia assume uma ressonância de paradigma extensível ao tempo posterior, o qual, desta maneira, fica enriquecido com virtualidades criacionais.

Sob esta luz, o texto genesíaco poderia iniciar-se assim: "No princípio, quando Deus criou o céu e a terra, ..." ou com uma fórmula análoga a esta¹³. Nas implicações da narrativa, existem aspectos que condizem bem com tal perspectiva. Esta descoberta foi feita, no século XIX, de maneira abrupta e com algum choque cultural, quando o mundo científico e o religioso, cada um a seu modo, se aperceberam de que a recém-descoberta epopeia de Gilgamesh significava uma espécie de roubo do dilúvio bíblico. Antes da descoberta daquela obra clássica da Mesopotâmia na biblioteca de Assurbanípal, ninguém pensaria que o texto do dilúvio pudesse conter, no seu interior e por todos os canais do seu conteúdo, uma ligação tão directa para as antigas culturas milenares do berço mesopotâmico da História.

3. Modulações sociolinguísticas no texto final de tradução

Uma das mais transcendentais questões na aventura da tradução bíblica está na adequação entre o texto original e a sua reposição nas modalidades de texto traduzido. Aqui estará o segredo, a sabedoria e o sucesso da grande empresa que é a tradução. Desde há

¹² Gn 1,1-2.

¹³ A primeira vez que me apercebi desta perspectiva foi com a tradução de E. A. Speiser: *Genesis*, The Anchor Bible, New York: Doubleday & Company, 1964, 3; 8-9. Verifico, entretanto, que este horizonte intercultural e intertextual vai sendo acolhido até em traduções da Bíblia, mesmo que seja de uma forma mais discreta como a referida acima e se encontra em *Bíblia Sagrada*, Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2008. A mesma fórmula ficou em *A Bíblia para todos*, Lisboa: Sociedade Bíblica, 2010 e marcava já presença na 1ª edição da *Bíblia Sagrada*, Tradução interconfessional da Sociedade Bíblica de Portugal, Lisboa, 1993.

aproximadamente cinquenta anos, começaram a definir-se pólos antitéticos para definir o tipo de adequação desejado para uma tradução fiel e eficaz. O modelo preferido era o de maior aproximação literal, por onde se podia apreender mais directamente a forma original dos textos. A um outro modelo correspondia um tratamento mais dinâmico; aqui predominava a preocupação com os conteúdos e a sua recriação em moldes literários novos.

De início, estas atitudes representavam programas e davam resultados bastante contrastantes e antitéticos. Apareceram, assim, edições de tradução bíblica a representar modelos de texto bastante extremados uns dos outros. Entretanto, estes modelos tiveram tendência a convergir, aparecendo edições bíblicas com um tipo de texto em que não se nota uma diferença radical.

Nas traduções portuguesas¹⁴, uma das questões específicas de grande sensibilidade, que diferencia as estratégias respectivas, é a que se refere às formas de tratamento em geral e, de modo muito particular, às formas de tratamento dirigidas a Deus. Esta definição bem como a da utilização de iniciais maiúsculas para todos os pronomes com que se nomeia Deus têm uma tonalidade específica enquanto fórmulas de Deus. Qualquer opção que se faça produz diferenças visíveis. A tradição portuguesa em texto bíblico tendia para assentar as semânticas de Deus na linha reverencial instaurada pelo pronome vós, cujo assento histórico parece encontrar-se sobretudo na formulação das relações de hierarquia social, mais até do que em conteúdos religiosos¹⁵. As traduções do original e alguma mudança de mentalidade religiosa que, entretanto, se foi acentuando, levaram a recuperar o tratamento bíblico de Deus por tu. Várias traduções assumiram esta última forma com total naturalidade¹⁶. Com a proposta de que a Bíblia da Conferência Episcopal Portuguesa para servir de base aos textos da liturgia, da catequese e de outras finalidades de ensino. Parece que a linha de convergência se

¹⁴ A linha editorial habitual em Portugal tem seguido os modelos clássicos de tradução, eventualmente designada como formal ou literal. O projecto da Sociedade Bíblica, em realização interconfessional, foi aquela em que se foram afirmando complementarmente as tendências dinâmicas, populares e interconfessionais traduzidas em edições parciais de Evangelhos, Novo Testamento e Salmos e culminando numa 1ª edição da Bíblia completa, em 1993. Sobre as modulações de tradução de equivalência dinâmica, pode ver-se José Augusto M. Ramos: "Tradução interconfessional da Bíblia em português", *Cadmo* 3, Lisboa, 1993, 87-105. Luis Alonso Schökel fez um exercício de apuramento de estratégias entre o seu modelo de tradução literária e o que chama de tradução popular em *Op. cit.*, 377-390, que, apesar de ser parcelar na perspectiva é pertinente nas observações.

¹⁵ Cf. Luís F. Lindley Cintra: *Sobre "formas de tratamento" na língua portuguesa*, Livros Horizonte, Lisboa, 131ss.

¹⁶ Nomeadamente, a linha das novas traduções da Sociedade Bíblica e as da linha recente da Difusora Bíblica.

orienta para o tratamento de Deus por tu, pelo menos no texto bíblico. Isto acentua a percepção e definição de Deus como uma relação interpessoal na estrutura da consciência¹⁷.

Um dos capítulos significativos que podem ocorrer numa tradução de cariz colectivo, e ainda por cima ecuménico, é o jogo das semânticas plurais a integrar na composição do novo texto. Traduzir um texto de teor religioso, revalorizado com a intenção de poder servir como leitura litúrgica, significa estar já consciente de definições semânticas bem específicas e diferentes de usos mais latos. Uma tradução ecuménica, como foi a interconfessional patrocinada pela Sociedade Bíblica, deparou-se com frequentes situações de escolha em que as semânticas de determinadas palavras não tinham o mesmo ar de proximidade e familiaridade, na experiência sociolinguística confessional de todos os tradutores. Havia casos de certo modo anódinos como o de escolher entre “orar” e “rezar”. Porém, outros tocavam em pontos mais sensíveis. É, pois, uma tarefa de sensibilidade socio-linguística aproximar-se com subtilidade aos microcosmos linguísticos, compreendê-los e assumi-los. Essa aproximação faz sentido, no caso de nesses microcosmos se encontrarem os leitores destinatários da tradução. A semântica, por conseguinte, é um factor que pode justificar traduções diversificadas, no interior de um espaço linguístico alargado e sociologicamente múltiplo.

É neste sentido que se torna pertinente a reflexão sobre a multiplicidade de traduções, mesmo num espaço linguístico diminuto como o do português europeu. Com maior razão se justifica, no âmbito do português intercontinental, tanto mais que a imensa parte sul-americana do português se apresenta já com uma dose marcante de idiosincrasia. É bem possível que as dificuldades em realizar tal multiplicidade venham mais do lado económico-editorial do que dos aspectos semânticos ou culturais.

Um outro horizonte de preocupações semânticas de tradução da Bíblia pode ser significativo. É o de realizar uma tradução voltada intencionalmente para os leitores situados culturalmente numa franja sócio-linguística pouco desenvolvida, a do homem da rua. As

¹⁷ Cf. José Augusto Ramos: "Deus em pronomes pessoais no uso pré-clássico e bíblico", em *Cadmo* 20, Centro de História, Lisboa, 237-256.

estratégias implicadas nesta perspectiva têm a ver com os níveis de vocabulário a seleccionar e com as tonalidades semânticas a focar de preferência¹⁸.

É neste sentido, e com toda a naturalidade, que podemos olhar para o panorama vário de bíblias portuguesas, bíblias brasileiras ou bíblias africanas. O critério essencial de diferenciação não será certamente o acordo ortográfico, mas muito mais a estrutura sintática e os conteúdos semânticos do vocabulário. Compreender-se-ia muito bem, por exemplo, a ideia de traduções bíblicas em contexto de pós-missionação, integrando a função catequética e de comunhão cultural a um nível mais profundo. Esse espaço é particularmente rico e motivador para apuramento de conteúdos semânticos e do vocabulário pertinente para os exprimir. A atenção à realidade cultural e sócio-linguística é reconfortante, produtiva e enriquecedora. Tanto por estes aspectos semânticos como, eventualmente, pela necessidade de dar um primeiro estatuto gráfico a línguas que se limitavam a um estatuto de oralidade, justificar-se-ia perfeitamente maior produtividade em traduzir materiais bíblicos para línguas que identificam círculos culturais vivos, no interior de sociedades, cuja língua oficial é o português. Este pode ser um espaço importante para a planificação pastoral no espaço de algumas, se não mesmo de todas as lusofonias.

Uma Bíblia com capacidade para representar a leitura cristã para os países da CPLP parece ser uma realidade plausível, se exceptuarmos a identidade demasiado diversa que caracteriza as sintaxes e sobretudo as semânticas essenciais e o restante conteúdo conotacional do português do Brasil. Do ponto de vista da edição e leitura da Bíblia em termos abertos, Portugal e Brasil têm seguido caminhos autónomos, aparentemente com a maior naturalidade em termos de identidade cultural. Traduções brasileiras têm realmente ensaiado editorialmente algum avanço no espaço geral do português, quer mantendo quer eventualmente adaptando o texto aos usos de cada lado do mar. A pertinência do assunto nada tem a ver com a questão circunstancial e superficial do acordo ortográfico. Aparentemente, as respectivas hierarquias religiosas nem sequer parecem considerar a hipótese de um texto comum da leitura litúrgica. E a questão não parece sequer suscitar polémica. De qualquer modo, todas as traduções da Bíblia para as variadas modalidades de português correntes no espaço da CPLP hão-de contar sempre com alguma capacidade de partilha cultural inter-lusófona. Considerar uma unidade literária para a totalidade das

¹⁸ Cf. Roy E. Ciampa: "Contemporary approaches to Bible translation", em *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Série monográfica. vol VI, Lisboa, 2009, 59-101.

modalidades da lusofonia é um horizonte algo de realmente enternecedor, se bem que possivelmente utópico. Há sempre, no entanto, algum nível de partilha e comunhão de profundidade que se processa com a fruição poético-literária de poesia brasileira em canção que fruímos de forma entusiasta e generalizada sem qualquer sensação de estranheza.

No que toca à utilização de um texto comum de leitura litúrgica, não se antevê, contudo, outra possibilidade, senão a de que o Atlântico separe uma Bíblia portuguesa para a margem de cá e outra para a margem de lá. Há matizes de conteúdo e de sintaxe que circulam em níveis sensivelmente diferentes, de um lado e de outro.

Com esta ressalva, podemos dizer que algumas bíblias portuguesas têm estado já a cumprir este papel de servir um largo espaço de lusofonia euro-afro-asiática. É bem possível que, noutros campos da comunicação e do comércio, os equilíbrios entre núcleos dinamizadores de lusofonia sejam diferentes daquilo que acontece no espaço religioso. As religiões são normalmente conservadoras, não por interesse ou autoritarismo, mas por riqueza semântica imprescindível. Entretanto, a nova Bíblia da Conferência Episcopal Portuguesa, que agora se prepara, parece estar a projectar-se igualmente para este horizonte de representatividade alargada.

A análise retórica dos textos originais precisa de ser apurada em todos os pormenores que neles eram significativos, ao tempo em que foram produzidos e tendo em conta o sentido que o contexto requeria. Muitas ressonâncias ficaram, entretanto, descontextualizadas e em risco de se tornar inacessíveis ou menos aproveitáveis. Existem, por isso, requintes de atenção a prestar à retórica dos textos originais, quando se tornam mais subtis e difíceis de gerir para uma tradução normal, em termos de comunicação. Nesta perspectiva, poderíamos considerar a preocupação em traduzir alguns casos de onomástica bíblica, sejam toponímias sejam antroponímias, validando conotações semânticas e funcionalidades diferentes da de simples onomásticas sem qualquer ressonância suplementar. Alguns casos são de decisão fácil e justificada. É o que pode acontecer com a opção de tratar os “nomes” de Adão (que significa “o humano”) e Eva (que significa “a fazedora de vida”), no Génesis¹⁹, não como nomes formais, mas como substantivos comuns com um conteúdo semântico específico, se bem que sublinhados por uma forte dose de antonomásia que a estratégia daquelas narrativas lhes

¹⁹ Gn 1-4.

atribui. Outros casos há, pela Bíblia além, que reclamam logicamente ser traduzidos e não simplesmente transcritos²⁰.

Entretanto, vamo-nos deparando com situações literárias em que o uso dos nomes se apresenta retoricamente mais delimitado na função de simples referência onomástica. A sensibilidade dos tradutores tem aqui um importante campo de escolha e manobra. A linha de corte e o critério aplicado podem variar. E as soluções de alguns podem não ser convincentes em toda a linha. Luís Alonso Schökel expõe, com todos os matizes, as bases da sua opção em ser ambicioso no que toca a traduzir as toponímias²¹.

Há, entretanto, uma fronteira em que podemos hesitar em acompanhá-lo. A solução de traduzir, por exemplo, Bet Chemes (filologicamente, Casa ou Templo do Sol) por Casalsol, como se fez na sua tradução do Antigo Testamento dinamizada pela sensibilidade retórico-literária. O ponto a que o mestre Alonso Schökel levou a sua intervenção como tradutor deixa uma sensação algo enternecedora, mas parece dificilmente imitável. Fica-nos a dúvida de saber até que ponto se deve prosseguir por este caminho.

Esta maneira de traduzir tem algumas ressonâncias daquela espécie de fontalismo retórico e semântico que podemos encontrar naquilo que Martin Buber, ao traduzir o Antigo Testamento para alemão²², designou como uma “Verdeutschung” (alemanização) e não propriamente uma “Übersetzung” (tradução). André Chouraqui²³ apresentou uma tradução de modelo análogo a este tanto para o Antigo como para o Novo Testamento, com a vontade de valorizar as ressonâncias semíticas da retórica do grego. Com uma tradução normal para outra língua actual, essas ressonâncias perder-se-iam e apenas seriam acessíveis a leitores mais conhecedores e argutos e linguisticamente apetrechados nas semânticas da língua original. Com esta comparação, poderíamos quase sentir-nos a surpreender o grande mestre de tradução bíblica, Alonso Schökel, na prática de um modelo de tradução que ele chama de tipo

²⁰ Cf. Os 2,17.25; Is 7,3; 8,1-3. O início do capítulo 62 de Isaías expõe as razões semânticas deste recurso retórico que consiste em declarar um nome novo para proclamar um novo sentido.

²¹ Cf. Luís Alonso Schökel, *Op. cit.*, 278-291.

²² Martin Buber, *Die fünf Bücher der Weisung*, trad. de M. B. e Franz Rosenzweig, Köln & Olten Jakob Hegner, 1954.

²³ Tanto na tradução do Antigo Testamento como no Novo, André Chouraqui pretendeu sacudir o pó que cobre os séculos de tradução de conveniência. Como exemplo, ver *A Bíblia – Matyah – o evangelho segundo Mateus*, Rio de Janeiro: Editora Imago.

interlinear ou excessivamente literal que não pretende aplicar na sua prática nem valoriza na sua teoria²⁴. Estes modelos parecem-nos bastante motivadores como exercícios de leitura, dimensão pedagógica que Alonso Schökel considera útil para formação de estudantes e estudiosos²⁵. Este aspecto poderia eventualmente revelar-se útil para projectos editoriais de índole especificamente pedagógica, em contextos onde essa capacidade editorial o justifique. Não será presumivelmente entre nós.

4. Cumplicidades de tradução com a leitura comunitária

A semântica predominante no nosso conceito de ler é de teor e recorte individual. Daí que não tenhamos desenvolvido uma sensibilidade específica para a tradução de leitura colectiva. E esta não tem apenas a ver com a circunstância de o texto dever ser proclamado. Tem sobretudo a ver com os matizes de um texto que se destina a ser escutado numa condição epistemológica de colectividade orgânica. Acresce ainda o facto significativo de que esta comunidade de escuta assenta numa legitimidade identitária. A leitura bíblica, nestas circunstâncias, processa-se por circuitos semelhantes àqueles em que a textualidade bíblica, na sua origem, se constituiu.

Com efeito, o acto cultural da leitura, no mundo de onde a Bíblia procede, mantendo toda a ressonância na consciência individual, é sobretudo integrado numa experiência comunitária. A condição generalizada de analfabetismo obrigava a que a leitura consistisse sobretudo em ouvir ler. Mais ainda, é uma experiência colectiva solene, reconhecida como um acto público e institucional. Desta maneira, ela exprime ressonâncias essenciais, metafísicas. Esta função de leitura é a base constituinte da Bíblia. E, como já se disse, esta ficaria provavelmente mais acertadamente rotulada como Leitura do que propriamente como Escritura. Na verdade, a tradição judaica e islâmica deram preferência ao rótulo mais pertinente: *Miqrá'*, para os judeus, e *Alqur'an*, para os muçulmanos, significam igualmente Leitura e derivam da mesma raiz.

²⁴ Cf. Luís Alonso Schökel: *Op. cit.*, 353-376.

²⁵ Luís Alonso Schökel: *Op. cit.*, 370.

Sendo assim, traduzir Bíblia, mais do que produzir um novo texto, significa instaurar comunitariamente uma nova legibilidade. Com a multiplicação de modalidades audiovisuais de comunicação que, hoje, nos são acessíveis, em acréscimo às bíblias de ler, podemos ter as bíblias de ouvir. No entanto, a diferença entre estas duas modalidades não é propriamente epistemológica; ela é principalmente tecnológica. Porém, a leitura de escuta ritual e comunitária é que tem uma dimensão epistemológica diferente. Ela é uma acção, um serviço, uma *’abodah*, uma liturgia da leitura, a que nós damos a designação alternativa de liturgia da palavra. Esta expressão define o texto lido como uma fala. Hoje chamar-lhe-íamos uma *performance*.

Aqui caberia definir o âmbito de língua a assumir como identificação de uma comunidade de leitura. Moldar o texto para esta função da leitura, tanto na forma como no conteúdo, tem seguramente subtilezas. A atitude razoável será delimitar e assumir, com modéstia e consciência, um âmbito definido. Com essa escolha se faz a definição dos destinatários de tradução e, na intenção, estes integram a comunidade de leitura com que cada projecto se define. Um leccionário litúrgico representará, por conseguinte, a dimensão mais universal da legibilidade em que uma comunidade se pode reconhecer.

Apesar de a comunidade de leitores se poder caracterizar por alguma convergência e uniformidade, também é possível considerar situações de diferença no interior de uma comunidade de leitores; e estas podem deixar aberta a porta para uma multiplicidade de traduções, tanto no que diz respeito ao próprio texto como no que se refere aos seus envolvimentos pedagógicos.

5. A Bíblia, património cultural da humanidade

A Bíblia cresceu e afirmou-se ao mesmo ritmo e pelos mesmos circuitos com que o judaísmo e o cristianismo se constituíram como religiões. Entretanto, tornou-se presença e referência significativa no interior da cultura ocidental, enquanto esta manteve fronteiras de identidade próximas do judeo-cristianismo. O estatuto confessional da Bíblia não representava um grande problema. Entretanto, essa relação foi-se modificando razoavelmente, quer sob o ponto de vista das margens sociológicas de identificação quer sob o ponto de vista do estatuto

epistemológico com que é reconhecida e da intencionalidade funcional com que se justifica. Daí resulta que a sua relação e sentido para os humanos de hoje, mesmo no Ocidente, não tenha já o mesmo teor. Este desafeiçoamento de identidades parece tender a situar a Bíblia numa espécie de marginalidade cultural, sendo igualmente secundarizada como documento historiográfico. A sua condição tem algo de menoridade epistemológica, o que é de molde a nos causar preocupação.

Esta degradação do estatuto cultural da Bíblia, no entanto, provoca inconvenientes de integração nas coordenadas com que temos de organizar e compreender as memórias do passado. Sem ela, de que maneira nos poderíamos identificar com aquilo de que a nossa história se construiu? Proclamar a Bíblia como património cultural da humanidade seria provavelmente uma proposta de declaração universal que ainda não terá sido endereçada à Unesco. Até agora teria parecido desnecessário. Tendo em conta, porém, que o processo de desconfessionalização, sob certos aspectos, coloca a Bíblia em espaço desprotegido, faz algum sentido tratar de uma maneira específica o seu estatuto cultural face à memória humana global. Ela é, com efeito, uma realidade histórico-cultural totalmente incontornável e tem uma função cultural inquestionável.

Para além de ser um texto histórico em si mesma, a Bíblia é portadora do próprio conceito de História, pelo menos na versão que define a memória do homem ocidental, e é, em grande medida, a realização literária desta coordenada essencial da memória humana e da sua fundamentação mítica. Numa palavra, precisamos da Bíblia para uma leitura capaz de toda a riqueza implicada na narrativa humana que a nossa história contém. A integridade de muitos dos nossos saberes, artes e formas culturais depende do conhecimento, mais ou menos profundo, que conseguirmos dessa coordenada maior.

Este estatuto de bem patrimonial da história humana contém aspectos pertinentes para o espaço da tradução. Ele constitui certamente uma das muitas especificidades que poderiam justificar projectos concretos de tradução e de edição.

Em Portugal, não existiu até agora nenhum projecto editorial de tradução da Bíblia que se situe para além das dinâmicas confessionais. E, mesmo noutras línguas, o normal é não se fazerem edições simplesmente culturais ou historiográficas da Bíblia²⁶. Nem sempre o espaço editorial de uma língua se pode permitir o luxo de uma edição da Bíblia com preocupações principalmente culturais. Para estudos literários ou historiográficos, recorre-se normalmente às bíblias de edição confessional consideradas mais prestáveis. Este horizonte justificaria, entretanto, que em determinados projectos de tradução esta funcionalidade de leitura historiográfica e cultural da Bíblia pudesse constituir um objectivo estratégico, valorizando o seu estatuto de documento histórico, como testemunho de factos e como repositório de conteúdos culturais. Este é mais um elemento significativo para tratamentos semânticos específicos e sobretudo para a definição do tipo de complementos e de comentários com que a tradução pode ser enriquecida.

Para além das consequências nas estratégias de tradução, o estatuto de documento histórico da Bíblia pode ter igualmente consequências significativas no domínio da sua própria delimitação como “corpus” literário. Para além das questões de canonicidade tratadas segundo parâmetros confessionais, podiam ser consideradas questões de canonicidade em nome da representatividade historiográfica. Introduzindo a questão da legibilidade da Bíblia em contextos culturais, estamos a abrir a porta para um espaço onde o seu significado tem todas as razões para se afirmar e para ser estudado, ultrapassando as condições de menoridade cultural.



²⁶ Édouard Dhorme (dir.): *La Bible*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Ed. Gallimard, 1956, com outros volumes em anos subsequentes. Além de ser uma edição não confessional, podemos considerar que esta bíblia assume um cânone historiográfico, uma vez que admite no mesmo plano, além do Antigo e o Novo Testamentos, uma secção de literatura complementar designada como Intertestamento.