

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**

**MARIÚ MOREIRA MADUREIRA LOPES**

**A SENSIBILIDADE NA TRADUÇÃO BÍBLICA: ASPECTOS  
LINGÜÍSTICOS E SOCIOCULTURAIS**

**São Paulo  
2008**

**MARIÚ MOREIRA MADUREIRA LOPES**

**A SENSIBILIDADE NA TRADUÇÃO BÍBLICA: ASPECTOS  
LINGÜÍSTICOS E SOCIOCULTURAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Helena de Moura Neves

**São Paulo  
2008**

L864s Lopes, Mariú Moreira Madureira

A sensibilidade na tradução bíblica: aspectos lingüísticos e socioculturais. / Mariú Moreira Madureira Lopes. - São Paulo, 2008.

209p.; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2008.

Orientação: Profª Drª Maria Helena de Moura Neves.

Bibliografia: p.: 162-167

1. Contexto de situação. 2. Metafunções da linguagem.  
3. Texto sensível. I.Título.

CDD: 418.02

**MARIÚ MOREIRA MADUREIRA LOPES**

**A SENSIBILIDADE NA TRADUÇÃO BÍBLICA: ASPECTOS  
LINGÜÍSTICOS E SOCIOCULTURAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial à obtenção do Título de Mestre em Letras.

Aprovado em

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Helena de Moura Neves - Orientadora**  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

**Prof. Dr. Paulo José Benício**  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

**Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Suely Crocci de Souza**  
Universidade de Ribeirão Preto

A meu querido esposo, companheiro e amigo, pelo amor e cuidado; à minha família, pelo apoio e incentivo.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, amado Criador, pela presença constante em minha vida, guiando meus passos e mostrando-me a direção correta em todos os momentos.

A Cristiano, meu esposo e companheiro, pela compreensão constante e pelo amor e carinho demonstrado ao longo dessa jornada. Seu amor e paciência revelaram ainda mais a beleza de seu interior.

A Jonas e Neuza, meus pais, pela confiança e encorajamento, que me fizeram chegar até aqui. Como exemplos para minha vida, tenho certeza de que sempre foram para mim verdadeiros pais.

A Jonas, Juliana e Melisa, meus verdadeiros amigos e irmãos, pelo amor, pela amizade e pela ajuda. Sempre se mostraram dispostos a auxiliar-me nesta jornada, da qual também fazem parte; agradeço de coração.

A Dorival, Raymunda, Alexandre e Marcelo, pela participação preciosa nessa nova fase da minha vida.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Helena de Moura Neves, minha querida orientadora, por seu valioso ensinamento e por sua brilhante competência de fazer-me crescer no conhecimento em tão pouco tempo. Sua paciência e apoio levaram-me a alcançar esse objetivo. Sou-lhe muito grata.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Suely Crocci de Souza e ao Prof. Dr. Paulo José Benício, pelas valiosas contribuições apresentadas no exame de Qualificação.

À Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Olga Ferreira Coelho, à Prof<sup>a</sup> Ms. Célia Guimarães Helene e à Prof<sup>a</sup> Valderez Carneiro da Silva, pelo apoio e incentivo que me fizeram prosseguir nesta pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelo incentivo à pesquisa, proporcionando a concretização desta etapa.

Aos professores e funcionários da pós-graduação, pelo conhecimento oferecido e pela ajuda necessária à conclusão desta pesquisa.

Ao Seminário Teológico Betel Brasileiro em São Paulo, representado pela diretora Durvalina Barreto Bezerra, por ter tornado possível a efetivação do questionário sobre receptividade da tradução. Meus sinceros agradecimentos à instituição e aos alunos que prontamente contribuíram com esta pesquisa.

À Sociedade Bíblica do Brasil, especialmente representada pela pessoa do Dr. Wilson Scholz, pela prontidão em responder aos nossos questionamentos.

Ao Prof. Luiz Sayão, pela disposição em participar de uma entrevista que contribuiu para esta pesquisa de forma valorosa.

A social reality (or a 'culture') is itself  
an edifice of meanings – a semiotic  
construct. (M. A. K. Halliday)

## RESUMO

Além de seu aspecto instrucional ou dogmático, a Bíblia é considerada um livro sagrado que rege o comportamento humano e desencadeia um valor sentimental por parte daquele que o sacraliza. Todavia, a maioria de seus leitores somente a acessa por meio da tradução. Assim, se, por um lado, tem-se um objeto quase intocável, que não pode ser burlado ou defraudado, por outro, observa-se a tradução como uma ferramenta que ‘toca’ essa modalidade de texto e, por assim proceder, sujeita-se à total sacralização ou à total desmoralização. É nesse impasse que esta pesquisa se estabelece, pois, segundo Simms (1997), a Bíblia caracteriza-se como um texto sensível, tendo em vista que sua tradução pode provocar objeções da parte dos receptores que esperam a reprodução do ‘Original’ tal como fora deixado por Deus. Nessa perspectiva, são de especial valia para exame da obra as teorias funcionalistas da linguagem, que levam em consideração não só os aspectos lingüísticos mas também os pragmáticos. Com esse fundamento, o trabalho observa a sensibilidade na tradução bíblica, à luz das características do contexto de situação (‘campo’, ‘teor’ e ‘modo’) e das metafunções (‘ideacional’, ‘interpessoal’ e ‘textual’), propostas por Halliday (1987). Para isso, fez-se um estudo comparativo de aspectos lingüísticos na *Carta de Paulo aos Efésios*, em três versões mais usadas no meio protestante na atualidade: *Versão revista e atualizada* - 2ª edição, *Nova versão internacional* e *Nova tradução na linguagem de hoje*. Além disso, também se elaborou um questionário cujas questões visavam a analisar expectativas do receptor referentes à tradução. Objetiva-se, portanto, com este estudo, verificar aspectos lingüísticos e socioculturais que subjazem às versões bíblicas portuguesas estudadas e que se supõem presentes na mentalidade do receptor da atualidade, promovendo, assim, uma discussão sobre as peculiaridades existentes na tradução de textos sagrados, dentre as quais se destacam nesta pesquisa: a natureza sagrada do texto, a linguagem da religião e o enfoque tradutório.

Palavras-chave: Contexto de situação. Metafunções da linguagem. Texto sagrado. Texto sensível. Tradução.



## ABSTRACT

Besides its instructional or dogmatic aspects, the Bible is considered a sacred book that has determined human behavior and acquired a sentimental value for people who consider it sacred. But most of its readers have access to it only through translation. So, if there is on one hand an untouchable object that cannot be tampered with, on the other hand the translation is seen as a tool that 'touches' this text modality and, because of this, subjects itself to total sacralization or total demoralization. It is in this impasse that this research is established, because according to Simms (1997), the Bible is characterized as a sensitive text, due to the fact that its translation can provoke objection from receptors that hope to see the reproduction of the 'Original' as God has left it. In this perspective, the functionalist theories of language are very important for Bible analysis, because they approach not only linguistic aspects but also pragmatic ones. On this basis, this research observes the sensitivity in Biblical translation, in the light of the three features of the context of situation ('field', 'tenor' and 'mode') and the metafunctions of language ('ideational', 'interpersonal' and 'textual') proposed by Halliday (1987). For this purpose, a comparative study of linguistic aspects in the *Epistle to the Ephesians* was done, observing the three Biblical versions most used in current Protestantism: *Versão revista e atualizada - 2ª edição*, *Nova versão internacional* e *Nova tradução na linguagem de hoje*. Besides this, a questionnaire was prepared with questions whose aim is to analyze receptors' expectations about Biblical translation. With this research, we aim at verifying linguistic and socio-cultural aspects observed in the analyzed Portuguese versions of the Bible, which are supposed to be present in the mentality of the current receptor, making it possible to discuss the peculiarities seen in the translation of sacred texts, highlighted in this research: the sacred nature, the language of religion and the focus of translation.

Key-words: Bible. Context of situation. Metafunctions of language. Sacred. Sensitive text. Translation.

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Títulos de <i>Efésios</i> .....	90
Quadro 2	Gramática: Imperativo e Subjuntivo .....	116
Quadro 3	Relações interpessoais I - Uso de pronomes de 2ª pessoa .....	122
Quadro 4	Relações interpessoais I - Uso de pronomes de 2ª pessoa .....	127
Quadro 5	Léxico - Termo teológico .....	129
Quadro 6	Léxico - Arcaísmos ou Palavras de Uso Raro .....	132
Quadro 7	Léxico - Figuras de Linguagem: Metonímia e Metáfora.....	134
Quadro 8	Léxico - Acepções da Palavra <i>ἅγιος</i> na NTLH.....	140
Quadro 9	Léxico - Acepções da Palavra <i>ἔθνη</i> na NTLH.....	140
Quadro 10	Concepção Geral de Tradução.....	144
Quadro 11	Concepção da Tradução Bíblica.....	146
Quadro 12	Linguagem da Religião.....	148
Quadro 13	Qualidades das traduções RA, NVI E NTLH (10A).....	150
Quadro 14	Qualidades das traduções RA, NVI E NTLH (10B).....	151
Quadro 15	Opiniões sobre como deve ser uma tradução bíblica I.....	153
Quadro 16	Opiniões sobre como deve ser uma tradução bíblica II.....	155

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Culta e bela .....	152
Gráfico 2	Clara e compreensível .....	152
Gráfico 3	Bela .....	153

## LISTA DE ABREVIATURAS

AT	Antigo Testamento
NT	Novo Testamento
NTLH	Nova tradução na linguagem de hoje
NVI	Nova versão internacional
RA	Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida - 2ª edição

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2</b>	<b>A SENSIBILIDADE DO TEXTO SAGRADO</b> .....	19
2.1	A sensibilidade: uma questão imanente ou contextual-situacional.....	21
2.2	O aspecto interacional da linguagem na identificação da sensibilidade .....	28
2.3	A percepção da sensibilidade na tradução de textos sagrados à luz das características do contexto de situação e das metafunções da linguagem .	31
<b>3</b>	<b>O SAGRADO E SUA VERBALIZAÇÃO</b> .....	36
3.1	Conceituação: sagrado vs. profano .....	36
3.2	O sagrado: um novo olhar sobre o objeto .....	40
3.3	A verbalização do sagrado e as características gerais da literatura sagrada.....	43
3.4	O processo de interação verbal: autor divino e receptor humano .....	46
<b>4</b>	<b>A LINGUAGEM DA RELIGIÃO</b> .....	49
4.1	A linguagem religiosa como produto de uma consciência lingüística ...	49
4.2	O papel da tradução na formação da linguagem própria de uma comunidade religiosa.....	52
4.3	O papel da tradição na associação da linguagem antiga à sagrada .....	56
4.4	Traços característicos do léxico religioso: arcaísmos, tradição teológica e palavras ou pequenas estruturas típicas da linguagem religiosa.....	58
<b>5</b>	<b>A TRADUÇÃO DE TEXTOS SAGRADOS</b> .....	61
5.1	A mutabilidade das traduções .....	61
5.2	Os enfoques tradutórios: correspondência formal e equivalência dinâmica .....	63
5.3	Expectativas: a retransmissão do ‘Original’ pelo modelo .....	68
<b>6</b>	<b>ANÁLISE DO TEXTO SAGRADO</b> .....	72
6.1	O texto-fonte: um ‘Original’ reconstruído.....	72
6.2	O texto-alvo: histórico e princípios das traduções .....	77
6.3	Análise da <i>Carta de Paulo aos Efésios</i> .....	85
6.3.1	O gênero epistolar e o contexto da <i>Carta de Paulo aos Efésios</i> .....	85
6.3.2	Análise da construção textual.....	91
6.3.3	Análise do aspecto lexical .....	128
6.4	Análise do questionário .....	141

<b>7</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>157</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>162</b>
	<b>ANEXOS</b>	

## 1 INTRODUÇÃO

Na obra *O poder do mito*, Joseph Campbell é interpelado por Bill Moyers quanto ao que chama de inominável: “Deus?”. Assim segue sua resposta: “Deus é uma palavra ambígua em nossa língua, pois parece referir alguma coisa conhecida. Mas o transcendente é desconhecido e incognoscível. Deus, em suma, transcende qualquer coisa, mesmo o nome ‘Deus’. Deus está além de nomes e formas” (CAMPBELL: 2001, p. 51). Ao observar essa afirmação, pode-se ter a percepção de um ser cuja definição ultrapassa os limites do entendimento humano. Essa concepção remete à esfera do que é considerado sagrado, daquilo que existe “como um princípio vivo em todas as religiões”, conforme afirma Otto (1992, p. 14). Ao mesmo tempo que o homem ‘experimenta’ o sagrado quando crê, ele o vê além de sua realidade física. Assim, ao se estudarem elementos que dizem respeito a tudo que é transcendente, incognoscível, inominável, divino, explora-se um domínio existente como experiência pessoal, e não limitado à esfera do mundo físico. É inegável que o sagrado influencia muitas pessoas e está inserido no cotidiano da humanidade. Trata-se de um mistério que não se restringe a um universo palpável, mas declara ‘concretamente’ sua existência por meio das reações e dos sentimentos vividos por homens diante dele.

O sagrado também se apresenta verbalmente aos homens por meio de livros vistos como de origem divina. A maioria das religiões, além de possuir seus rituais e normas, é regida por esses textos considerados sagrados. São escritos antigos que até hoje influenciam homens, determinando normas e regras de comportamento. Além disso, assumem um valor não só instrucional mas também emocional, tendo

em vista o apego e o respeito que as pessoas assumem diante de um texto sagrado. É devido a essa realidade que a presente pesquisa se propõe discutir aspectos lingüísticos e socioculturais envolvidos na tradução desses textos, haja vista que são textos considerados sensíveis, como se vê em Simms (1997). Em outras palavras, são textos susceptíveis de suscitar objeções em relação às traduções. Há sempre a expectativa de que estas reproduzam a voz divina tal como se encontra no 'Original'. Todavia, há de se ressaltar que este não mais existe. É hoje representado por cópias, que, de alguma forma, constituem um texto-fonte, texto este que é fruto do trabalho da crítica textual e que serve de base para as traduções. Esse fato será comentado no capítulo 6, voltado à análise.

Pretende-se, assim, discutir, ao longo da pesquisa, em que medida a natureza sagrada do texto (como o consideram seus leitores), o enfoque tradutório, (por exemplo, correspondência formal x equivalência dinâmica, segundo Nida e Taber (1982)) e a linguagem da religião (a existência de um falar específico do grupo religioso) refletem a sensibilidade de um texto sagrado.

A pesquisa foi dividida em sete capítulos, sendo o primeiro dedicado à introdução, o sétimo, às considerações finais, e os demais voltados à teoria e à análise.

No segundo capítulo discutiu-se a sensibilidade do texto sagrado, atentando à questão contextual-situacional da sensibilidade, ao papel do receptor na identificação de um texto sensível e à percepção da sensibilidade na tradução de textos sagrados, à luz da proposição de Simms (1997) e das propostas funcionalistas de Halliday (1979), Halliday e Hasan (1989), Dik (1997), entre outros. No terceiro capítulo observou-se o sagrado e sua verbalização em textos, explorando-se características da literatura sagrada e especificidades relativas ao



assunto, como: o novo olhar que um objeto, considerado sagrado, pode assumir, dependendo do ponto de vista; e o processo de interação verbal entre o autor divino e o receptor humano. No quarto capítulo discutiram-se aspectos lingüísticos e pragmáticos da linguagem da religião, entendendo-se que esta é produto de uma consciência lingüística, conforme apresenta Crystal (1969). No quinto capítulo foram exploradas questões teóricas envolvidas na tradução de textos sagrados, à luz dos enfoques tradutórios expostos por Nida e Taber (1982) - a correspondência formal e a equivalência dinâmica -, tendo em vista que esse autor tem influenciado, com sua teoria, as traduções bíblicas na atualidade.

O sexto capítulo foi dedicado à análise da referida pesquisa, que assim se subdivide: uma discussão sobre o texto-fonte em sua posição de 'Original' reconstruído; um cotejo sobre o texto-alvo, quanto a histórico e princípios teóricos utilizados nas traduções; uma análise de aspectos lingüísticos relevantes à pesquisa em três versões bíblicas da *Carta de Paulo aos Efésios*; a verificação de um questionário sobre receptividade na tradução bíblica.

Para a análise da *Carta de Paulo aos Efésios* foram selecionadas previamente três versões: *Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida* - 2ª edição (RA), que é a tradução clássica e a particularmente usada no meio protestante no Brasil; *Nova tradução na linguagem de hoje* (NTLH); e *Nova versão internacional* (NVI). Discutiram-se, a partir dessas traduções, o gênero epistolar, o contexto da carta e diversos aspectos lingüísticos considerados relevantes. Para servir de respaldo às análises, utilizou-se como texto-fonte: *The Greek New Testament* (4ª edição), publicado pela United Bible Societies (Sociedades Bíblicas Unidas). Recorre-se a esse texto quando há necessidade de observar o fenômeno lingüístico a partir do texto-fonte. Para uma melhor visualização dos procedimentos

de análise, foram feitos, em alguns casos, quadros comparativos, constando as referidas versões e o texto-fonte.

A escolha das versões analisadas deu-se pelo fato de serem traduções conhecidas no meio evangélico em geral, e por apresentarem diferenças de enfoques tradutórios que podem ser submetidas a comparação. A versão de João Ferreira de Almeida foi produzida no século XVII, mas passou por diversas revisões que resultaram na *Versão revista e atualizada* - 2ª edição (RA). Como se verifica no prefácio da segunda edição da referida versão, essas revisões feitas pela equipe de tradução da Sociedade Bíblica do Brasil estavam voltadas “principalmente a pontuação, acertos em falhas de revisão passada, em erros de concordância e em incorreções nas referências bíblicas e a harmonização de subtítulos”<sup>1</sup>. É atualmente, uma tradução muito usada e muito aceita no meio protestante, mas conservadora em termos de adequação da linguagem ao uso corrente, o que dificulta muitas vezes a compreensão do texto, dependendo do público receptor.

Diante dessa realidade, têm surgido novas versões que tentam acompanhar o desenvolvimento lingüístico, como, por exemplo, a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* (NTLH) e a *Nova Versão Internacional* (NVI). Ambas fundamentam a tradução na teoria de Nida e Taber (1982) sobre correspondência formal e equivalência dinâmica, a primeira optando totalmente pela equivalência dinâmica e a segunda tentando buscar um equilíbrio entre os dois enfoques tradutórios.

Todavia, essas novas versões lidam com a tradição da tradução de João Ferreira de Almeida, o que impõe um grande desafio em termos de aceitação de uma linguagem adequada à realidade lingüística vigente. Se, por um lado, entende-se que a tradução atual mais usada no meio protestante não compartilha mais da

---

<sup>1</sup> Bíblia Sagrada - Revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

realidade lingüística da comunidade, em contrapartida há uma grande dificuldade de aceitar as novas versões. Dentre os motivos dessa 'não-aceitação', podem-se indicar: a) a falta de adaptação do receptor à nova versão; b) o estranhamento da linguagem cotidiana em oposição à arcaica, tradicionalmente usada no universo do sagrado; c) e a rejeição a uma tradução que não siga os padrões da literalidade.

São problemas que, de fato, existem e se manifestam na receptividade da tradução. Há um impasse entre texto, mensagem, e receptor. Por isso, entende-se que a discussão desse assunto, no ambiente acadêmico, pode proporcionar um esclarecimento sobre a tradução dessa modalidade de texto e ajudar o tradutor e a comunidade a compreenderem melhor essa questão, percebendo as limitações e as vantagens existentes. Visa-se também a responder ao problema enunciado anteriormente, pois percebe-se que, ao ter como foco as questões da natureza do texto sagrado, da linguagem da religião e do enfoque tradutório, conseguir-se-á compreender melhor as peculiaridades da tradução de um texto sagrado, e, dessa forma, contribuir para os estudos da área de tradução, tomada de uma forma geral.

Além do texto bíblico, também serviu como respaldo para a presente pesquisa a aplicação de um questionário. Com uma pesquisa de campo, puderam ser identificadas algumas expectativas do receptor evangélico em relação ao texto bíblico. Realizado no Seminário Teológico Evangélico Betel Brasileiro e destinado a um público não-leigo quanto à Bíblia, o questionário foi composto de dez questões alternativas (sendo que a décima compreendia duas respostas) e uma questão dissertativa, em que se buscava saber do leitor como ele julga que uma tradução bíblica deve ser.

Há muito ainda a discutir sobre este tema, contudo a presente pesquisa focalizou compreender como um texto sensível pode refletir o aspecto interacional

da linguagem, na medida em que, de alguma forma, desvela expectativas tanto do receptor, marcado por um domínio sagrado e por uma consciência lingüística que lhe é própria, como do tradutor, empenhado em atender às expectativas do leitor. Lidar com tradução de textos sagrados, portanto, é envolver-se em uma realidade social – “um edifício de significados” (HALLIDAY, 1979, p.2) –, construída pelo próprio homem, que é capaz de relacionar-se até mesmo com o transcendente, incognoscível, inominável, divino...

## 2 A SENSIBILIDADE DO TEXTO SAGRADO

Em seu dicionário de filosofia, Mora (1995, p. 2641), apresenta uma definição geral sobre o termo 'sensibilidade':

Os significados hoje mais difundidos de 'sensibilidade' são: a capacidade de sentir (por exemplo, de sentir dor, temor, pena, alegria); a disposição à ternura, geralmente para com outro ser humano; a faculdade de perceber, ou dar-se conta de, caracteres, qualidades ou valores em algo, muito comumente em alguma obra de arte, como quando se diz de alguém que tem sensibilidade para a pintura ou a música.

A partir dessa afirmação, podem-se depreender algumas indicações relacionadas à sensibilidade. A primeira delas diz respeito à capacidade de sentir. Esta pode evidenciar-se em diversos sentimentos, muitas vezes opostos, como tristeza e alegria. O ser humano, portanto, é capaz de reagir de diversas formas diante de uma realidade a que seja submetido: por exemplo, alguém pode emocionar-se com uma cerimônia de casamento ou entristecer-se com a morte de alguém querido. A segunda se volta à disposição de sentir ternura por alguém, ou até mesmo por alguma coisa. E a terceira remete à percepção que algumas pessoas possuem em relação à arte ou a qualquer manifestação artística. Dessa forma, a sensibilidade está intrinsecamente relacionada ao indivíduo que percebe o mundo e o apreende a partir de sua própria realidade. Em outras palavras, trata-se da habilidade que o homem possui de experimentar sensações diante de uma determinada situação a que é exposto.

Os textos também se sujeitam ao efeito dessas sensações, já que nenhum leitor é passivo diante de uma leitura. Um mesmo livro pode fazer que um leitor sinta prazer, e outro, desprezo. Não é o livro em si que possui algum elemento que provoque esses dois tipos de sensação, mas sim a forma como o leitor vê o mundo.

Assim, uma tradução, como qualquer texto, está sujeita tanto ao desprezo quanto à apreciação. Em se tratando da leitura de tradução de livros sagrados, podem-se identificar dois leitores sensíveis: a) aquele se satisfaz, apreendendo a proposta de tradução com prazer; b) aquele que não se satisfaz, reagindo com desprezo em relação ao texto proposto. É o leitor, como um ser sensível, que vai julgar o texto a partir de suas sensações. Por exemplo, hoje há várias traduções de livros considerados sagrados, e dentre elas pode-se destacar a produção de Haroldo de Campos (2004), que propôs uma tradução do livro de *Eclesiastes: Qohelét* (O que sabe). Trata-se de uma transcrição que se submete aos dois tipos de leitor já citados. O leitor que é sensível às questões literárias e aprecia diferentes formas de expressão estará susceptível à apreciação da poesia de Haroldo de Campo. No entanto, um leitor conservador, que vê a Bíblia como um livro que deve ser preservado na íntegra, talvez rejeite a tradução, por não aceitar uma nova proposta de ver o mundo. Ambos são leitores sensíveis. Todavia, este último torna-se um desafio para o tradutor, que tem de lidar com a receptividade do texto, atendendo às expectativas de seu receptor. É justamente por causa da existência desse leitor, que pode reagir contra uma tradução, que esta pesquisa se justifica.

Por isso, será discutida, no presente capítulo, a proposta de Simms (1997), que identifica alguns textos predispostos a esse tipo de sensibilidade. A princípio, discutir-se-á se a sensibilidade se impõe como um aspecto imanente ao texto ou como uma questão contextual-situacional. Para isso, comentar-se-á a proposta de Simms (1997) à luz do paradigma funcionalista proposto por Halliday (1979) e Halliday e Hasan (1989). Essas posições ajudam a avaliar a questão da sensibilidade, na medida em que ampliam o entendimento da língua, focalizando não somente o aspecto formal da linguagem mas também os elementos pragmáticos

que contribuem para a formação do sentido. Em seguida, identificar-se-á o papel do receptor na proposta de Simms (1997). Para isso também se recorrerá ao esquema de interação verbal exposto por Dik (1997), tendo em vista que a sensibilidade se volta a questões de intencionalidade e aceitabilidade. E, por fim, o estudo se fixará na identificação do texto sagrado como um texto potencialmente sensível, levando em consideração as discussões sobre os aspectos da sensibilidade apresentadas no primeiro e no segundo tópicos.

## **2.1 A sensibilidade: uma questão imanente ou contextual-situacional**

Para entender o termo 'sensibilidade' como uma denominação que designa um tipo de texto, é preciso levar em consideração algumas proposições expostas por Karl Simms (1997). A exposição inicial dessa teoria, em diálogo com outras, permitirá avaliar se um texto é sensível por sua própria natureza ou pela situação em que se enquadra.

Simms (1997) apresenta, em princípio, a linguagem em perspectiva sociossemiótica, tendo em vista os conceitos de denotação e conotação. Para o autor, codificar mensagens não implica apenas estabelecer correspondências de uma palavra com um objeto, como se vê no sentido denotativo. Interpretar significa reconhecer que o homem vive em um mundo e está inserido em um contexto que faz que a linguagem compreenda outros sentidos:

O fato é que não há denotação "pura" na linguagem. Em toda a sua conjuntura, a denotação é infectada pela conotação, pelo menos se concebermos conotação como contexto. Assim, até uma linguagem puramente simbólica deve, simultaneamente, referir-se a algo e estar

situada *em* um contexto pelo qual faz sentido e tem um propósito.<sup>2</sup> (SIMMS, 1997, p. 2, tradução nossa)

Ao fazer tal afirmação, Simms (1997) avalia o que é dito em uma relação referencial e contextual, ou seja, a palavra remete a algo que faz sentido e cumpre seu propósito estando em um contexto determinado. Assim, pensar em conotação significa reconhecer diferentes sentidos que uma palavra ou um texto podem assumir de acordo com a situação em que se inserem:

Em outras palavras, viver no mundo como um dos animais que falam depende muito mais das conotações de palavras do que de suas denotações. E é precisamente nesse sentido que a linguagem – e, portanto, os textos – é sensível.<sup>3</sup> (1997, p. 2, tradução nossa).

Dessa forma, um texto somente é considerado sensível na dependência do contexto em que se realiza:

Nenhum texto é sensível, mas pensá-lo como tal é que o torna assim; contudo, tal “pensamento” é intrínseco à linguagem, como experiência humana, de tal modo que nós podemos dizer que todos os textos são, pelo menos, potencialmente, sensíveis. Se esse potencial se realiza ou não depende da contingência histórica e cultural – de novo, é uma variável dependente do contexto amplo em que a linguagem está situada, mais do que da função referencial da linguagem *per se*.<sup>4</sup> (1997, p.3, tradução nossa).

---

<sup>2</sup> The fact is that there is no “pure” denotation in language. At every juncture denotation is infected by connotation, at least if we conceive of connotation as context. Thus even a purely symbolic language must simultaneously refer *to* something, and be situated *in* a context whereby it makes sense or has a purpose.

<sup>3</sup> In other words, living in the world as one of the animals who speak depends far more on the connotations of words than on their denotations. And it is precisely in this respect that language – and therefore texts – is sensitive.

<sup>4</sup> No text is sensitive but that thinking it so; however, such “thinking” is intrinsic to language as experienced by humans, so that we may say that all texts are at least potentially sensitive. Whether or not this potential is realised depends on historical or cultural contingency – again, it is a variable dependent on the broad context in which language is situated, rather than on the referential function of language *per se*.



Se é o contexto que potencializa a sensibilidade em um texto, logo, essa manifestação advém não do texto em si, mas das relações situacionais a que se submete. Por essa via, Simms (1997) trata a questão da sensibilidade como um problema de relevância sociossemiótica, entendendo a linguagem como um elemento que depende do contexto para produzir significação.

Halliday (1979) e Halliday e Hasan (1989) também evocam essa perspectiva sociossemiótica para a análise de textos. À luz da concepção funcionalista da linguagem, entendem a questão contextual-situacional como um fator relevante à significação de um texto:

Em seu significado mais geral, um texto é um evento sociológico, um encontro semiótico mediante o qual os significados que constituem o sistema social são compartilhados. O indivíduo é, em virtude de sua comunidade, um 'significador', alguém que significa. Pelos seus atos de significar e pelos atos de outros indivíduos, a realidade social é criada, mantida em boa ordem, e, continuamente, moldada e modificada.<sup>5</sup> (HALLIDAY; HASAN, 1989, p.139, tradução nossa).

O texto é, portanto, produto de uma relação social em que significados são compartilhados por indivíduos que ocupam diferentes papéis sociais. Dessa forma, ele não deve ser visto apenas com a consideração de questões estruturais ou correspondências semânticas. É preciso entender e compreender a funcionalidade da língua em todos os seus aspectos. Por isso, deve ser analisada a situação em que o texto é produzido a fim de se depreenderem as relações estabelecidas entre conteúdo, indivíduos e textura.

---

<sup>5</sup> In its most general significance a text is a sociological event, a semiotic encounter through which the meanings that constitute the social system are *exchanged*. The individual member is, by virtue of his membership, a 'meaner', one who means. By his acts of meaning, and those of other individual meaners, the social reality is created, maintained in good order, and continuously shaped and modified.

Segundo Halliday e Hasan (1989, p. 12), há três características envolvidas no contexto de situação, vistas, sobretudo, como conceitos que ajudam a interpretar o ambiente em que os significados são compartilhados. Denominam-se: ‘campo’, ‘teor’ e ‘modo’. Esses três componentes compõem uma rede de significação, envolvida pelo ambiente em que o discurso se situa. O primeiro deles, o ‘campo’, compreende o acontecimento em si, ou seja, a situação em que ocorre o discurso, como a linguagem se configura para reproduzir a realidade. O segundo, o ‘teor’, remete aos participantes do discurso, aos papéis que eles ocupam nas relações sociais. E o último componente, o ‘modo’, instaura-se na relação com a linguagem, compreendendo a organização do texto enquanto estrutura que visa a alcançar o objetivo da mensagem. Para Halliday (2004, p. 29), esses três conceitos relacionam-se, intrinsecamente, com as metafunções da linguagem, a ideacional, a interpessoal e a textual:

... não há nenhuma faceta da experiência humana que não possa ser transformada em significado. Em outras palavras, a linguagem fornece uma teoria da experiência humana e alguns dos recursos de lexicogramática de todas as línguas são dedicados a essa função. Nós a chamamos de metafunção ideacional e a distinguimos em dois componentes, o experiencial e o lógico. (tradução nossa)<sup>6</sup>

A função ideacional implica a linguagem como desveladora da experiência humana. A língua expressa a vivência social na medida em que reproduz experiências, conteúdos e idéias. Para Halliday, como afirma Neves (2004 p. 14), “a linguagem serve, em primeiro lugar, à expressão do conteúdo, isto é, tem uma função ideacional (...) É por meio dessa função que o falante e o ouvinte organizam e incorporam na língua sua experiência dos fenômenos do mundo real”. A linguagem

---

<sup>6</sup> ... there is no facet of human experience which cannot be transformed into meaning. In other words, language provides a theory of human experience, and certain of the resources of the lexicogrammar of every language are dedicated to that function. We call it the ideational metafunction, and distinguish it into two components, the experiential and the logical.

serve, portanto, como elemento decodificador da realidade. Da língua, o homem se vale a fim de estabelecer comunicação, fazendo-se compreendido e compreendendo experiências. Essa função liga-se ao 'campo', tendo em vista que este se realiza no evento social.

À função ideacional Halliday (2004) acrescenta a função interpessoal, considerando que a linguagem não se restringe à perspectiva do conteúdo, mas deve ser vista como um elemento de interação entre pessoas. Para ele (2004, p. 29-30), essa função representa a linguagem em ação: "Esse tipo de significado é mais ativo: se a função ideacional da gramática é a 'linguagem como reflexão', essa é a 'linguagem como ação'. Nós podemos chamá-la de metafunção interpessoal [...]"<sup>7</sup> (tradução nossa). Nessa função, então, observa-se a língua em ação a partir de seus participantes e das relações que se estabelecem entre eles, sendo a língua tanto interativa como pessoal. De acordo com Neves (2004, p. 13), "o falante usa a linguagem como um meio de participar do evento de fala: ele expressa seu julgamento pessoal e suas atitudes, assim como as relações que estabelece entre si próprio e o ouvinte". Na comunicação, falante e ouvinte ocupam papéis sociais que, de alguma forma, levam os envolvidos no evento de fala a recorrerem à linguagem como um meio transmissor de suas intenções.

Tendo em vista que o 'teor' se volta aos papéis sociais que os indivíduos ocupam na situação comunicativa, pode-se dizer que é justamente por meio da função interpessoal que ocorre a representação dessa relação convencional, instituída pela sociedade. Trata-se de compreender que os participantes de um determinado evento desempenham papéis, sendo as relações, portanto, produtos de posições sociais por eles ocupadas.

---

<sup>7</sup> This kind of meaning is more active: if the ideational function of the grammar is 'language as reflection', this is a 'language as action'. We call it the interpersonal metafunction [...]

A terceira função, ligada ao 'modo', denomina-se função textual. Segundo Halliday (2004, p. 30), é essa metafunção que torna possível a realização das outras: "... pode ser considerada como uma função capacitadora e facilitadora das outras – construindo experiências e representando relações interpessoais..."<sup>8</sup> (tradução nossa). Essa função diz respeito à organização interna do texto em que se podem verificar quais recursos organizacionais foram usados na produção do enunciado e como esses recursos podem contribuir ao objetivo desejado. A função textual é que possibilita a produção do discurso: "... por ela, a linguagem contextualiza as unidades lingüísticas, fazendo-as operar no co-texto e na situação: o discurso se torna possível porque o emissor pode produzir um texto, e o ouvinte ou leitor pode reconhecê-lo" (NEVES, 2004, p. 13). A produção do texto, como uma organização simbólica em que se podem obter determinados efeitos retóricos, exerce uma função indispensável, no que diz respeito à efetivação do discurso.

Dessa forma, a linguagem como um todo provê recursos indispensáveis à produção de um texto. Este manifesta sentido na medida em que se realiza em seu contexto, contexto este marcado pelo 'campo', pelo 'teor' e pelo 'modo'. Assim, à luz de uma teoria sociosemiótica, a sensibilidade evidencia a relação existente entre texto e contexto. Por isso, faz sentido o que declara Simms (1997, p. 5): "... a percepção de um texto como 'sensível' pode mudar a qualquer momento. Não somente isso, mas também a natureza de sua sensibilidade pode mudar de tempo a tempo, de lugar a lugar"<sup>9</sup> (tradução nossa). Assim, o texto submete-se às circunstâncias em que está inserido, podendo ser entendido de diversas formas em diferentes contextos, o que significa – e aqui se afirma mais uma vez – que a

---

<sup>8</sup> ... this can be regarded as an enabling or facilitating function since both the others – construing experience and enacting interpersonal relations...

<sup>9</sup> ... the perception of a text as 'sensitive' may change over time. Not only that, but the nature of its sensitivity may change from time to time, or from place to place.

percepção de um texto como sensível será determinada pelo seu contexto situacional.

Uma mesma frase pode ser dita em diferentes situações e ser entendida de formas diferentes por diversos ouvintes. A sentença comum utilizada por Simms (1997, p. 4) para exemplificar a situação é: “A passagem no ânus é muito facilitada pela aplicação de gel lubrificante”<sup>10</sup> (tradução nossa). Para ele, há, pelo menos, três contextos a serem apontados para esta frase. O primeiro se refere ao contexto da situação: em um livro médico, essa frase seria inofensiva, contudo, se estivesse em uma revista pornográfica, poderia se tornar ofensiva para alguns. O segundo contexto é o do receptor: para um leitor de revista pornográfica, a frase não seria ofensiva, todavia, se o leitor considera o conteúdo condenável, reações inesperadas podem ser provocadas. A terceira situação que se instaura está no fato de a frase ser apresentada em seu próprio artigo acadêmico que comenta o uso dessa frase: como seria vista pelos leitores acadêmicos? Dessa forma, não se pode ver a sensibilidade como uma questão imanente: não é o texto em si que provoca reações diante do público, mas, sim, a relação que ele possui com o seu contexto.

A partir disso, Simms (1997, p. 5) apresenta quatro bases sobre as quais textos podem ser vistos constantemente como sensíveis: “Tradicionalmente, as quatro bases sobre as quais um texto pode ser considerado sensível são aquelas que podem ser contraditórias ao estado; à religião (eu ampliaria essa à “cultura”); ao pudor; ou aos cidadãos comuns”<sup>11</sup> (tradução nossa). Qualquer texto que esteja ligado a uma dessas situações apontadas por Simms (1997) pode sujeitar-se a uma disposição especial que leva o receptor a reagir positivamente ou negativamente à

---

<sup>10</sup> Passage into the anus is greatly assisted by the application of lubricating gel.

<sup>11</sup> Traditionally, the four grounds on which a text may be considered sensitive are that they may be contrary to the state, to religion (I would broaden this to culture), to decency; or to private citizens.

sua tradução. A tradução torna-se, portanto, um aspecto peculiar que evidencia a sensibilidade de um texto.

Gohn (2001, p. 149), ao comentar a proposta de Simms (1997), resume a questão:

Se colocados diante da questão sobre o que é, afinal, um texto sensível, poderíamos responder, como já foi dito, que a sensibilidade de um texto não está nele, mas na forma como o texto é visto. A sensibilidade não é, portanto, uma propriedade imanente ao texto.

Assim, a sensibilidade evidencia-se, claramente, no fato de o discurso poder assumir múltiplos sentidos. Analisar um texto, portanto, requer conhecimento da situação discursiva, dos participantes envolvidos e da estrutura em que o discurso é apresentado. Assim, pensar em sensibilidade como uma questão contextual-situacional, à luz das propostas funcionalistas, significa evocar princípios lingüísticos que vêem a língua em uma perspectiva em que o 'dito' passa a ser visto como um todo de sentido.

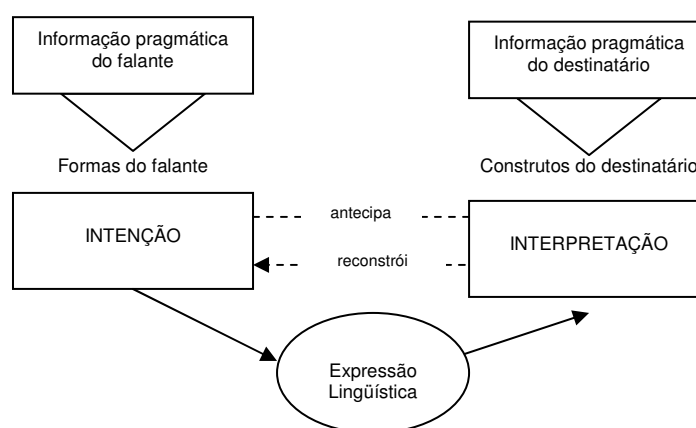
## **2.2 O aspecto interacional da linguagem na identificação da sensibilidade**

O papel do receptor na identificação da sensibilidade é fundamental, e esse pensamento converge, conforme as propostas funcionalistas, para a questão interacional da linguagem. Assim, o evento comunicativo deve ser analisado em ação, seguindo o paradigma funcional, descrito por Dik (1997, p. 3):

No paradigma funcional [...], uma linguagem é, em primeiro lugar, concebida como um instrumento de interação social entre seres humanos, usada com a intenção de estabelecer relações comunicativas. Nesse paradigma, busca-se revelar a instrumentalidade da linguagem no que diz respeito ao que as pessoas fazem e alcançam

com ela na interação social. Uma língua natural, em outras palavras, é vista como uma parte integrada da competência comunicativa do usuário da língua natural (NLU).<sup>12</sup>

No paradigma funcional, o texto é analisado à luz da relação que estabelece com falantes envolvidos na situação comunicativa. Isso significa entender a estrutura subjacente a esse mecanismo lingüístico. Dessa forma, é elucidativo o esquema proposto por Dik (1997), reproduzido por Neves (2004, p. 19):



Esse esquema remonta à relação existente entre participantes em uma situação comunicativa. Cada um deles, falante e destinatário, possui uma informação pragmática: “Por informação pragmática, entendo todo o corpo de conhecimento, crenças, suposições, opiniões e sentimentos disponível a um indivíduo em qualquer ponto na interação”<sup>13</sup> (DIK, 1997, p. 10, tradução nossa). A partir disso, a expressão lingüística do falante visa a alcançar um objetivo, tendo em

<sup>12</sup> In the functional paradigm, on the other hand, a language is in the first place conceptualized as an instrument of social interaction among human beings, used with the intention of establishing communicative relationships. Within this paradigm one attempts to reveal the instrumentality of language with respect to what people do and achieve with it in social interaction. A natural language, in the other words, is seen as an integrated part of the communicative competence of NLU<sup>12</sup>.

<sup>13</sup> By pragmatic information I mean the full body of knowledge, beliefs, assumptions, opinions, and feelings available to an individual at any point in the interaction.

vista uma intenção. Ele espera, com isso, que o destinatário sofra alguma mudança à medida que interpreta o que foi dito pelo falante, reconstruindo a expressão e inferindo ou deduzindo a intenção do falante.

Em relação a textos sensíveis submetidos à tradução, o destinatário, previamente, espera que o original possa ser resgatado:

Todo tradutor que se respeita aspira ao mais alto grau de fidelidade possível; mas em que fidelidade consiste é questão em si aberta para discussão. É em relação a essa questão da fidelidade que a tradução se torna um problema de sensibilidade, e a tradução de textos sensíveis, duplamente. (SIMMS, 1997, p. 7, tradução nossa).<sup>14</sup>

Aí se insere a questão da fidelidade, um assunto bastante discutido na atualidade. Busca-se saber como um tradutor pode ser fiel ao original. A idéia desse resgate evoca uma concepção logocêntrica, ainda aceita por muitos receptores. Estabelece-se, portanto, uma relação entre tradutor e receptor, mediada por expectativas, o que toca de perto a proposta de interação verbal de Dik (1997), que acaba de ser trazida à discussão. Há a expectativa do tradutor, que se sente na obrigação de retransmitir o original de forma a satisfazer o destinatário; e a do destinatário, que objetiva receber a tradução fiel ao original.

Assim, a tradução, como qualquer texto, sujeita-se ao critério da aceitabilidade, cuja proposta, no momento fortemente aproveitada, remonta a Beaugrande e Dressler (1996). Uma boa explicação está em Valente (2002, p. 179):

*A aceitabilidade* está relacionada à atitude do receptor frente aos textos, se têm relevância ou utilidade para ele. Tal princípio depende da *intencionalidade*, relacionada à atitude do autor que busca apresentar

---

<sup>14</sup> All self-respecting translators aim for the greatest degree of fidelity possible, but what “fidelity” consists of is itself open to dispute. It is *a propos* this question of fidelity that translation becomes a sensitive issue, and the translation of sensitive texts doubly so.



um texto coerente e coesivo. O remetente cria um texto que tenha sentido e o destinatário o recebe como algo com sentido.

O fato de o texto sujeitar-se ao receptor assume papel importante no caso da tradução, pois é por meio da aceitação que o tradutor percebe se houve êxito quanto à efetivação de sua intenção. Esta só poderá cumprir-se se o texto, coerente e coesivo, fizer sentido para o receptor. Por isso, em relação à sensibilidade, é o receptor que julga se uma tradução é ou não relevante e útil para ele. Assim, ele ocupa seu papel na interação verbal, recebendo a expressão lingüística do tradutor e aceitando ou não a intenção dele. O receptor, portanto, pode ser visto como elemento identificador da sensibilidade em um dado contexto situacional, na medida em que todo texto é potencialmente sensível. São, na verdade, as reações do receptor perante o texto, no caso desta pesquisa o texto traduzido, que determinarão se o tradutor alcançou seu objetivo ou não.

### **2.3 A percepção da sensibilidade na tradução de textos sagrados à luz das características do contexto de situação e das metafunções da linguagem**

Tendo em vista que a sensibilidade se impõe como uma questão contextual-situacional e identifica-se a partir de seu receptor, pode-se, então, entender melhor a relação da sensibilidade, no que diz respeito a textos sagrados. Estes se revelam como textos sensíveis pelo próprio valor emocional que assumem diante de uma comunidade. São textos que dirigem e governam a vida de muitas pessoas, ditando-lhes regras e preceitos a serem seguidos.

Dentre as bases em que mais se evidencia a sensibilidade, Simms (1997) apresenta a que está ligada à religião. Em geral, as religiões são 'geridas' por um livro. Este é o responsável por revelar a vontade da divindade aos homens e por estabelecer um relacionamento dos seres humanos com o transcendente. Dessa forma, a *Bíblia*, o *Alcorão*, o *Bhagava Gita*, o *Evangelho Segundo o Espiritismo* são sensíveis em potencial, justamente por se revestirem de uma 'áurea sagrada', desencadeando um valor sentimental por parte daqueles que os sacralizam. Simms (1997, p. 19), ao relacionar a questão da tradução com a sensibilidade evidente em textos sagrados, afirma que

[...] o que faz um texto sagrado é a crença de que ele expressa as intenções do Autor Original, de tal modo que o "autor do texto", no sentido comum, é meramente um escriba, que transcreve uma Palavra mais original com a qual ele é inspirado. (tradução nossa)<sup>15</sup>.

Nessa modalidade de texto, há, portanto, uma relação interacional entre o divino e o humano, sendo que o divino se manifesta verbalmente por meio de seu livro inspirado. Para o receptor do texto sagrado, o escritor original é o próprio Deus que inspirou homens. Assim, o texto declara internamente sua sacralização.

Refletindo sobre a especificidade dos livros sagrados enquanto textos sensíveis, à luz da proposta de Simms (1997), Gohn (1999, p. 149) afirma:

Aplicando-se os critérios de Simms, diremos que os textos sagrados são sensíveis porque eles são passíveis de suscitar objeções por motivos ligados à religião. Há de se reconhecer, assim, que alguma coisa de peculiar existe em relação a sua tradução. O que se observa com esse tipo de textos é que, diferentemente do que pode ocorrer com a maioria de outros tipos de texto, há um grande envolvimento emocional por parte dos usuários e reações extremadas por parte dos ouvintes/leitores

---

<sup>15</sup> [...] what makes a text sacred is the belief that it expresses the intentions of the Original Author, so that the 'author of the text' in the commonly understood sense is merely a scribe, one who transcribes a more originary Word with which he is inspired.

podem ser esperadas e têm acontecido na história da tradução, se pensarmos, por exemplo, nos tradutores da Bíblia que perderam a vida por terem vertido dessa ou daquela forma o texto sagrado.

Como textos passíveis de suscitar objeção, os textos sagrados revelam-se como sensíveis na medida em que demonstram um envolvimento afetivo por parte daqueles que os veneram. Todavia, boa parte dos leitores desses livros, e, sobretudo, os leitores da Bíblia, somente os acessam por meio da tradução. Assim, se, por um lado, tem-se um objeto quase que 'intocável', que não pode ser burlado ou defraudado, por outro, verifica-se a tradução como uma ferramenta que 'toca' essa modalidade de texto e, por assim fazê-lo, sujeita-se à total sacralização ou à total desmoralização.

À luz das propostas funcionalistas, a questão da sensibilidade percebida nas traduções de textos sagrados evidencia um contexto de situação bem definido. Por isso, é importante explorar, neste momento, aquelas características do contexto de situação envolvidas no ambiente sagrado – 'campo', 'teor' e 'modo' (HALLIDAY, 1989, p.12) – já discutidas.

Em relação à primeira característica, pode-se verificar que o 'campo' em que se insere o discurso lida com a realidade do sagrado, do transcendente, do desconhecido. O texto como mensagem divina remete, portanto, à condição humana de deparar-se com um ser superior, sujeitando-se a ele. Não se trata de comprovar a existência do sagrado, mas, sim, de perceber a sua manifestação evidente na realidade humana.

Lidar com um campo sagrado é partir do desconhecido e arriscar interpretações que podem ser facilmente aceitas ou não. Por isso, ao traduzir um texto sagrado, o tradutor convive diretamente com um conteúdo 'intocável'. Considerada a função ideacional (HALLIDAY, 1989), pode-se perceber que o

receptor possui a idéia de que o texto incorpora a realidade do sagrado, e, assim, não pode ser modificado. A reprodução da mensagem assume papel primordial, não ficando priorizado, muitas vezes, o entendimento do receptor.

Em relação ao 'teor', que é ligado à função interpessoal, observam-se duas situações que englobam dois papéis sociais nas relações existentes entre texto sagrado e receptor. A primeira delas é a realidade de que o autor do texto não é humano, é divino, e, portanto, o homem que o desconhece tão somente aceita seu conteúdo como um preceito a ser seguido. Pode-se até pensar que, em termos de interação verbal, não existem, da parte do receptor, informações sobre o falante, pois este é desconhecido. É justamente essa questão do sagrado como algo misterioso, e ao mesmo tempo fascinante, que faz que o receptor reverencie o texto e o aceite tal como foi escrito. Essa relação interpessoal entre o divino e o humano desencadeia a difícil tarefa que tem o tradutor de retransmitir ao homem a voz de Deus encontrada no texto sagrado. Essa é a outra situação comunicativa: tradutor e leitor. Este espera que aquele seja fiel ao 'Original'<sup>16</sup> e reproduza a voz divina em sua língua. O tradutor torna-se, portanto, um mediador que deve expressar, com precisão, o conteúdo revelado pela divindade. Qualquer deslize percebido pelo leitor na tradução será suficiente para tirar a credibilidade do tradutor. Dessa forma, este assume como papel social a condição de 'escriba', que não deve acrescentar nada ao texto, apenas transportar palavras e estruturas lingüísticas. O texto não pode ser mudado, pois é 'fala' divina, e esta, por si só, na mente do receptor, já alcança seu objetivo. Nessa perspectiva, o tradutor lida com expectativas do receptor, estando sujeito a aprovação ou desaprovação.

---

<sup>16</sup> Convém destacar que, em relação à Bíblia, o texto considerado como texto-fonte já não é mais o 'Original'. Conservaram-se até hoje apenas cópias, e o texto-fonte é produto de uma compilação feita a partir dessas cópias. É trabalho da crítica textual hoje resgatar esse texto. Essa questão será comentada no capítulo de análise.

O 'modo', como característica do contexto, também estará sujeito à situação, pois o texto, no original, foi organizado linguisticamente de uma forma, e essas questões organizacionais sempre são discutidas em termos de tradução. Conserva-se a estrutura da língua-fonte, ou o texto deve adequar-se à língua-alvo? Línguas possuem, por natureza, formas que lhes são próprias, e tentar reproduzi-las em uma outra língua com a estrutura do texto-fonte pode gerar um outro entendimento do texto ou, até mesmo, torná-lo incompreensível. Fato é que, em relação a textos sagrados, a questão da compreensão do texto na língua-alvo não parece ser o principal foco para alguns receptores, pois eles esperam a reprodução do original, sem quaisquer alterações.

Traduzir um texto sagrado como um texto sensível, portanto, é ter em mente a língua em seu funcionamento. Isso significa levar em consideração todos os aspectos que envolvem o texto, reconhecendo que a significação se produz a partir da relação existente entre elementos lingüísticos, conceituais e pragmáticos. Dessa forma, os três capítulos seguintes tratarão pelo menos três questões em que a 'sensibilidade' pode ser percebida em textos ligados à religião: a natureza sagrada do texto (como o consideram seus leitores), a linguagem da religião (a existência de um falar específico do grupo religioso) e o enfoque tradutório (por exemplo, correspondência formal x equivalência dinâmica, segundo Nida e Taber (1982)). A pergunta é se esses três elementos seriam reflexos da sensibilidade existente no texto sagrado.

### **3 O SAGRADO E SUA VERBALIZAÇÃO**

O sagrado configura-se como um elemento extremamente importante à compreensão de questões contextuais e funcionais da língua. Sua presença marcada em determinados textos possibilita o entendimento do 'campo' em que estes se inserem e a compreensão da relação interacional entre falante e destinatário. Por isso, pretende-se, neste capítulo: a) verificar aspectos que demonstrem a presença do sagrado em determinadas comunidades religiosas, bem como sua relação com a religião; b) discutir a questão do sagrado como um elemento que transmuda uma realidade material, na medida em que proporciona um novo olhar sobre um objeto; c) e analisar a verbalização do sagrado instaurada em registros escritos que, como literatura sagrada, há tempo, regem o comportamento e a vida de pessoas. Por fim, discutir-se-á como se dá o processo de interação verbal, tendo em vista que os participantes do discurso são de natureza divina e humana. Espera-se que haja uma compreensão do sagrado como elemento contextual essencial para a configuração da sensibilidade em um texto.

#### **3.1 Conceituação: sagrado vs. profano**

Encontrar sentido no sagrado significa entender que a sua efetivação se dá, sobretudo, no domínio religioso, como afirma Otto (1992, p. 13): "O sagrado é, antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só existe no domínio religioso". Dessa forma, não se questiona a existência do elemento

sagrado, mas admite-se sua concretização na vida de homens e mulheres que, como um grupo religioso envolvido por crenças e doutrinas próprias, se vêem diante de uma realidade aquém do universo físico. Vários termos, como *hagios*, *qadosh*, *sanctus* e *sacer*, foram usados no ambiente religioso e permanecem como reveladores de algo que alguns homens entendem como elemento presente em seu relacionamento com o desconhecido: “O homem toma conhecimento do sagrado, porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano<sup>17</sup>” (ELIADE, 1996, p. 17).

O sagrado torna-se, portanto, um fator distinto que se tem apresentado ao longo da história da humanidade. O homem vê-se envolvido por uma realidade que não lhe é peculiar. Todavia, o reconhecimento da existência do sagrado revela um homem subordinado a um ser superior, o Transcendente, que, apesar de desconhecido, é visto como existente. Em contrapartida, o profano apresenta-se, na vida diária, como aquilo que está aquém do sagrado, tendo seu espaço limitado por essa manifestação divina. O profano ocupa, portanto, o espaço do vulgar, daquilo que é comum, não submetido a uma natureza divina. *Sagrado* e *profano* são, pois, dois termos que revelam oposição. No entanto, em sua relação, cada realidade existe por meio da outra, e, dessa forma, o sagrado torna-se um elemento distintivo do profano, e vice-versa. Mas, o que é, então, o sagrado? É possível explicá-lo?

Otto (1992, p. 13-20) empenha-se em explicar o sagrado a partir de suas relações experienciais entre o homem e o *numinoso*<sup>18</sup>. Dessa forma, o autor não tenciona definir o termo, mas observar sua manifestação na realidade humana. Para ele, ao relacionar-se com esse ser desconhecido, o ser humano pode apresentar os

---

<sup>17</sup> Sagrado - do latim, *Sacer*, sagrado, divino; profano – do latim *pro-fanum*, para além ou fora do consagrado (SOUZA, 2004, p. 67).

<sup>18</sup> *Numinoso* é um termo originário da palavra *numen*, que designa um “ente sobrenatural, do qual ainda não há noção mais precisa”.

seguintes aspectos: o *tremendum* (o temor diante do elemento sagrado); o *majestas* (o reconhecimento de que, no *numinoso*, há supremacia absoluta e inacessibilidade); o “elemento de energia” (o sentimento que desperta no homem vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção etc.).

Diante dessas reações, Otto (1992, p. 38) chama o objeto *numinoso* de *mysterium tremendum*:

*Mysterium*, no sentido geral e fraco da palavra, significa apenas, à primeira vista, algo de secreto como tudo o que nos é estranho, incompreendido e inexplicável. Esta noção de mistério, relativamente ao que queremos dizer, é somente uma noção analógica, derivada do domínio natural. Devido a uma certa analogia, presta-se a indicar a realidade, sem realmente a esgotar. Mas tal realidade, o misterioso em sentido religioso, o verdadeiro *mirum*, é, para empregar o termo que é a sua expressão mais exacta, o “totalmente outro” [...], aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, “familiares”; é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche de espanto que paralisa.

Entende-se, portanto, o sagrado como um elemento misterioso que revela a presença de um ‘totalmente outro’. Este se manifesta na realidade humana diferenciado do que é comum, profano, habitual, contudo provoca apreensão diante de sua presença. No domínio religioso, lida-se, portanto, com esse mistério que provoca reações ante sua manifestação. Revela-se um outro que se posiciona além da realidade humana, fazendo que o ser humano sinta temor diante desse ser supremo, assim como revele paixão diante da manifestação divina. Trata-se de um mistério que não pode ser testificado a partir de comprovações científicas. No entanto, desde tempos remotos os homens têm tornado latente a presença do sagrado por meio da religião, que se apresenta como um espaço caracterizado, sobretudo, pela evidência do sagrado, como se pode observar em suas características básicas.



Segundo Burkert (1996, p. 19-21), a principal e primeira característica da religião revela-se como negativa, pois, para ele, ela lida com aquilo que não é óbvio, com o invisível, com aquilo que não é palpável, nem tampouco pode ser comprovado. No entanto, o homem religioso acredita na existência de um ser transcendente e se relaciona com o divino por meio de experiências religiosas. Isso remete à segunda característica, a que pressupõe a interação e a comunicação com o divino. O homem convive com o sobrenatural, e com ele se comunica. Essa comunicação pode estabelecer-se de diversas formas, seja por uma oração, seja por um ritual, seja pela leitura de um livro visto como voz divina, etc. A terceira e última característica exposta por Burkert (1996, p. 21-22) volta-se ao fato de que a religião se apresenta com seriedade: “Esta seriedade absoluta, adveniente de se estar a tratar com seres invisíveis e de natureza superior, é a prerrogativa do sagrado que caracteriza a religião”. Trata-se de algo sério, que requer do homem respeito, reverência e dedicação absoluta. O homem, portanto, reconhece na religião a superioridade de um ser absoluto e, por isso, assume uma postura diligente diante de tudo o que é considerado sagrado.

A religião, uma instituição humana, é um fato histórico e cultural, define modos de comportamento do indivíduo diante das forças sobrenaturais nas quais ele acredita. Se tais forças são ou não são verdadeiras não é importante, o que importa é o fato de que elas surgem para as pessoas como se fossem verdadeiras, conferindo às suas condutas um sentido real que lhes permite agir com segurança e confiança. (SOUZA, 2004, p. 67)

Essa relação de oposição existente entre o sagrado e o profano, e essa presença marcada do sagrado no domínio religioso são elementos que identificam o ‘campo’ (HALLIDAY, 1989) envolvido na tradução de um texto de cunho sagrado. Pode-se intuir que o sagrado é um elemento diferencial em relação ao ‘campo’ e à

‘função ideacional’, pois pressupõe-se que, em livros sagrados, estão expostas a idéia do sagrado e as palavras de um ser que é o ‘Totalmente Outro’. Dessa forma, lida-se com o desconhecido e com sentimentos de indivíduos que reverenciam com seriedade a manifestação do sagrado. Essa postura, adotada por um determinado grupo, contribui para entender-se o sagrado como um elemento desvelador da sensibilidade de um texto. Não se questiona a existência de uma natureza sagrada, mas a sua evidência na realidade social de alguns grupos.

### **3.2 O sagrado: um novo olhar sobre o objeto**

Tendo em vista que o sagrado se revela como uma característica distintiva, pode-se perceber que a sua associação a um determinado objeto faz que este assuma um novo valor. Isso significa que mesmo os elementos que sejam comuns no universo profano podem avocar uma nova realidade quando considerados sagrados, fazendo que haja um novo olhar sobre eles, como afirma Eliade (1996, p. 18):

Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra *sagrada* nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos do ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda Natureza é susceptível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania.

Dessa forma, como já foi dito, não é o objeto em si que se caracteriza como sagrado, mas é o olhar do indivíduo que o vê como sagrado. Quando o sobrenatural se manifesta, o que é vulgar assume um novo valor, advindo da hierofania, manifestação divina que consagra o objeto, diferenciando-o de um elemento de domínio profano. A experiência que o homem tem com o divino leva-o à compreensão de um novo universo, não limitado aos conceitos deste mundo. Esse olhar traz uma nova perspectiva diante do que é comum, natural. Serve de exemplo a idéia do sacrifício em que um animal pertencente ao domínio do profano é separado da realidade humana: “é preciso separá-lo do mundo dos vivos, é preciso que ele transponha esse limiar que divide os dois universos; tal é a finalidade da matança” (BENVENISTE, 1995, p. 190).

Por meio de um ato misterioso, ocorre, na realidade profana, “a manifestação de algo de ‘ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, profano” (ELIADE, 1996, p.17). Essa é uma realidade que se evidencia em diversas religiões, mostrando que o homem se relaciona com o divino por meio de representações puramente humanas. Por isso, uma estátua, uma vela, um livro e até mesmo um alimento podem assumir um novo valor, um valor emocional que envolve respeito e reverência da parte daqueles que vêem o objeto do ponto de vista do sagrado.

Dessa forma, todas as coisas podem ser consideradas sagradas, desde que haja uma intervenção do próprio sagrado. Nessa perspectiva, pode-se perceber que os próprios templos religiosos são vistos para além de sua estrutura arquitetônica. Seja luxuoso ou não, para o homem religioso, ele será um lugar sagrado, tendo em vista que ali se estabelece um contato com o transcendente:

O sagrado é um valor especial, ligado ao transcendente, que invade algo e lhe confere um novo significado. Pode tornar-se sagrado qualquer objeto, lugar, tempo, pessoa, enfim, algo que possa adquirir um significado especial, passar a ser outra coisa, sem deixar de ser o que era; por exemplo, tornam-se sagrados lugares como santuários; tempos, como domingo e outros dias festivos; alimentos, como água, pão e vinho; pessoas, como sacerdote, pastor e pajé. (SILVA, 2004, p. 67).

Assim, pensar o sagrado é refletir sobre um novo valor. O objeto não deixa de ser o que é, tão somente assume um novo sentido. Seja o que for, quando se liga ao Transcendente, ele se desliga do domínio profano:

Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade (ELIADE, 1996, p. 164).

Esse pensamento de que existe algo além desse universo físico que pode manifestar-se neste mundo faz que o homem perceba em alguns elementos do cotidiano a manifestação do que é superior. O homem vive à procura de respostas para si mesmo. Para o religioso, o mundo é real quando santificado, pois, sendo de origem divina, torna-se perfeito. O contato com o transcendente, portanto, transmuda realidades religiosas e provoca um novo olhar sobre o objeto.

Dentre eles, um objeto que se torna significativo são os livros sagrados. Em seu próprio nome, carregam o adjetivo *sagrado* como elemento distintivo. Por meio deles, o homem estabelece contato com o divino, com suas palavras. Ocorre, portanto, a interação entre o divino e o humano. Dessa forma, no que diz respeito à relação comunicativa, há um emissor sagrado e desconhecido e um receptor humano que aceita suas palavras como preceitos eternos e indiscutíveis. Eis a razão

de os livros sagrados serem sensíveis. Além de assumirem um novo sentido, são portadores da voz divina que, apesar de ter sido registrada por homens, identifica-se como de natureza sagrada. São, portanto, a verbalização do sagrado.

### **3.3 A verbalização do sagrado e as características gerais da literatura sagrada**

Uma das formas por que o sagrado se manifesta diz respeito aos livros sagrados. Muitas religiões possuem escritos que são tidos e vistos como uma revelação do divino entregue ao homem. Essa seria, portanto, uma forma de comunicação encontrada em palavras que não advêm de uma mente falível, mas de um ser infinito e desconhecido. Considera-se, na mensagem sagrada, a fala do próprio Deus, que assume um papel norteador para a vida do homem. Seja qual for a religião, o livro que a rege se tornará, diante de seus seguidores, um objeto sagrado que deve ser reverenciado com zelo e temor.

Dentre os diversos livros considerados sagrados, pode-se citar a *Bíblia*, o *Alcorão*, o *Bhagavad Gita*, o *Vedas*, entre outros. Esses livros apresentam características que lhes são próprias e que os diferenciam de uma literatura considerada profana. Como se viu, uma determinada comunidade lhe atribui um valor e o livro passa a desempenhar seu papel como voz divina. Tem-se um novo olhar sobre o objeto.

Silva (2004, p. 98-99), ao falar sobre religiões e textos sagrados, aponta para a existência de características gerais que podem ser encontradas em uma literatura sagrada:

Origem divina. Os textos sagrados, como regra geral, são considerados palavra de Deus, ou dos deuses, revelada aos seres humanos; são reconhecidos como 'inspirados'. A inspiração verbal é considerada infalível para muitas religiões.

Inviolável, canônica e imutável. Estes livros formam uma classe à parte, distinta da literatura profana; constituem um cânon fechado, ao qual não se pode tirar nem acrescentar nada.

Fundamento permanente das religiões. Estes livros, como palavra da Divindade, tornam-se o fundamento sobre o qual as religiões foram edificadas; são reconhecidos como a fonte de autoridade para as religiões fundamentarem suas verdades, seus dogmas e suas vivências. As escrituras passam a ser a orientação sobre a vontade divina para a vida humana.

A primeira característica apontada pelo autor, origem divina, desponta como um diferencial em relação a qualquer outro texto. A autoria é atribuída a um ser divino que, com perfeição, deixou registrada a sua palavra a fim de que homens e mulheres tivessem acesso a ela. Esse fato traz à tona a idéia de que houve uma inspiração verbal<sup>19</sup>, advinda do próprio Deus, ou dos deuses. Essa manifestação verbal faz que o homem entenda que, na palavra escrita, encontra-se o padrão de vida que o ser humano deve seguir. Afinal, o que foi dito vem do alto, do lugar que o homem nunca pôde alcançar.

A segunda característica proposta pelo autor remete ao fato de que esses livros são invioláveis, canônicos e imutáveis. Esses aspectos tão somente revelam a natureza sagrada do texto. Como se viu, a realidade de um objeto transmuda, na medida em que ocorre a hierofania. O texto considerado sagrado assume um novo valor, o que implica uma atitude zelosa da parte do receptor em relação ao livro. Não se admite que haja qualquer violação, pois esses textos não podem ser mudados, defraudados ou subordinados a atuações humanas. Deve-se reconhecer sua

---

<sup>19</sup> A questão da inspiração, em relação à Bíblia, objeto de estudo desta pesquisa, foi discutida durante séculos e remonta à idéia de que "Deus já tinha preparado os autores, de modo soberano e concursivo, para a tarefa instrumental, de maneira que registrassem de boa vontade e espontaneamente a revelação de Deus da forma como ele requeria. Assim, pode-se descrever a Bíblia como totalmente da parte de Deus e totalmente da parte do homem" (ELWELL, 1990, v. 2, p. 335)

autoridade canônica, respeitando-se seus escritos tal como foram registrados, sem tirar nem acrescentar nada às suas palavras.

A terceira característica, que remete à questão de que os livros se tornam fundamentos permanentes na religião, refere-se à posição que esses escritos ocupam. Tornam-se um fundamento em que se baseiam todas as doutrinas. Sua permanência dá-se justamente pela sua aceitabilidade como infalível. O texto torna-se, portanto, um registro da verdade, que deve prosseguir como um instrumento que serve de base para a religião. Dessa forma, toda a teologia e todo o corpo de doutrinas submetem-se ao crivo do livro, que é a palavra divina. Todo dogma que fugir da diretriz dada por esse fundamento permanente é considerado heresia. Todavia, até mesmo para poder-se estudar as doutrinas de uma determinada comunidade religiosa, faz-se necessário delimitar-se um corpo de escrituras dignas de aceitação:

Um primeiro passo para a elaboração das doutrinas é a formulação de um corpo escriturístico que é entendido, afirmado e vivenciado como 'revelação', seja na linha de uma religião profética, seja na linha de religião mística. A dimensão desse corpo escriturístico pode variar de uma expressão religiosa para outra. No cristianismo a Bíblia tem essa função. Uma parte dessa Bíblia, isto é, o Antigo Testamento (ou Bíblia hebraica) é o corpo de textos revelados para o Judaísmo. Para o islamismo, o Alcorão (ou Corão) desempenha essa função. Em outras religiões, como o Hinduísmo antigo, os *Vedas* funcionam como corpo escriturístico. Em tais textos estão as narrativas fundamentais que orientam a vida e a prática de fé numa determinada expressão religiosa (REIMER, 2004, p. 67).

São as próprias comunidades religiosas que selecionam seus livros e lhes atribuem valor. Algumas delas também optam por acrescentar outros livros que expliquem o texto canônico. Contudo, essa literatura complementar não possui a autoridade do texto a que se atribui a voz divina. Os escritos sagrados revelam-se como a forma mais contundente e aceita de verbalização do divino.

As três principais características apresentadas por Silva (2004), por exemplo, trazem grandes implicações sobre a discussão inicial referente à sensibilidade do texto sagrado, tendo em vista que a relevância dos livros sagrados como voz divina revela-se tanto na própria crença de sua natureza divina e canonicidade como em sua conservação como fundamento da religião.

Textos sagrados são livros que regem o comportamento humano e que desencadeiam um valor sentimental por parte daquele que os sacraliza. Por isso, o sagrado é uma marca fundamental que distingue um texto de outros, fazendo que ele seja visto além de sua concretude. Trata-se da palavra divina, e, portanto, quando essa palavra é traduzida, o tradutor traz à realidade os ensinamentos do próprio Deus ou dos próprios deuses.

Pode-se perceber o Transcendente, como voz divina, interagindo com o humano e comunicando-se com ele. O 'teor' (Halliday, 1989) do discurso resolve-se nos participantes, cujas posições e papéis ocupados são bem distintos, desde a sua natureza até o conhecimento que cada um tem de si na interação verbal. Se, por um lado, há um ser divino, absoluto e onisciente comunicando-se com o homem, por outro lado verifica-se um ser humano limitado e que vê o Transcendente como um ser desconhecido. Dessa forma, convém refletir sobre que tipo de interação ocorre entre os participantes envolvidos nesse discurso.

### **3.4 O processo de interação verbal: autor divino e receptor humano**

À luz do esquema de Dik (1997) apresentado no primeiro capítulo, objetiva-se entender como se dá o processo de interação verbal no que concerne ao texto



sagrado. Entende-se que as palavras registradas nas literaturas sagradas advêm do próprio ser transcendente. Dessa forma, o que está dito tem valor de verdade, e verdade incontestável.

Conforme o esquema de Dik (1997, p. 10) já visto anteriormente, pode-se observar que tanto o falante como o destinatário possuem uma informação pragmática, ou seja, um corpo de conhecimento que delimita a intenção do falante assim como a interpretação do destinatário. A questão é como o destinatário vê a mensagem sagrada, sendo que lida com um ser desconhecido.

Essa interação apresenta-se marcada pelas manifestações do sagrado. Como se viu no tratamento dos aspectos do sagrado propostos por Otto (1992)<sup>20</sup>, existem reações e sentimentos que se evidenciam na relação do humano com o sagrado. Independentemente das informações sobre o divino encontradas no próprio livro sagrado, o destinatário vê-se diante de algo desconhecido, aceitando, incondicionalmente, os preceitos estabelecidos na expressão lingüística vinda de um ser misterioso. Torna-se, assim, mais evidente na interação verbal entre autor divino e receptor humano uma conduta em que o destinatário aceita o que foi dito, entendendo-se que as intenções do falante são puras, normativas e incontestáveis.

Quando ocorre essa aceitabilidade da voz divina transmitida em um livro, o conteúdo passa a ser entendido como um guia para a vida. Como texto sagrado, o texto deixa de ser apenas um registro histórico, poético ou narrativo para assumir um valor normativo e axiológico. Interagem o divino e o humano, e este reconhece sua condição limitada diante de um ser que é visto como criador da vida humana e que, como tal deve ser reverenciado.

---

<sup>20</sup> Três aspectos: *tremendum* (o temor diante do elemento sagrado); o *majestas* (reconhecimento de que, no *numinoso*, há supremacia absoluta e inacessibilidade); o “elemento de energia” (sentimento que desperta no homem vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção etc.).

Nos livros sagrados, a função interpessoal consiste em entender um discurso estruturado além do universo material, um discurso que se evidencia na manifestação do sobrenatural na vida humana. Se é Deus quem fala, logo a linguagem deve constituir-se do mesmo modo como seria o discurso do próprio autor divino. Aí está a função textual, pois o próprio fato de o texto ser sagrado suscita aspectos lingüísticos observáveis no domínio religioso. Essa linguagem parece distanciar-se do vulgar, assumindo, ela própria, um valor sagrado.

## **4 A LINGUAGEM DA RELIGIÃO**

A partir dessa discussão sobre o sagrado, é possível observar questões concernentes à linguagem religiosa usada em textos sagrados. Trata-se de um registro específico, com um determinado vocabulário e até mesmo estruturas próprias. Essa linguagem, usada por uma determinada comunidade religiosa, distingue-se da linguagem comum devido ao próprio contexto situacional em que é produzida. Dessa forma, o estudo de alguns aspectos dessa modalidade torna-se essencial para o entendimento do texto na situação em que é produzido.

Primeiramente, será discutida a questão da linguagem religiosa como produto de uma consciência lingüística. Esse novo registro pode ser pensado justamente porque há um grupo que formou em sua mente um léxico e uma estrutura que se ativam para expressar as crenças. Em seguida, observar-se-á o papel da tradução na formação da linguagem religiosa, pois é ela que se torna 'voz divina' para a comunidade. Desse uso, observa-se uma terceira questão, voltada à identificação da linguagem antiga como sagrada, o que faz que palavras arcaicas e de uso raro permaneçam até hoje no domínio da religião. Por fim, serão apresentados traços característicos do léxico religioso, com base na exposição de Crystal (1969).

### **4.1 A linguagem religiosa como produto de uma consciência lingüística**

Para pensar a linguagem religiosa à luz de uma consciência lingüística, é preciso entender o conceito de registro. Segundo Halliday e Hasan (1989, p. 41-42),

registro pode ser definido como uma variedade lingüística que se manifesta de acordo com o usuário, ou seja, que se evidencia segundo o uso: “Em outras palavras, o registro é o que você está falando no momento, dependendo do que você está fazendo e da natureza da atividade em que a linguagem está funcionando”<sup>21</sup> (tradução nossa). Segundo os autores (1989, p. 43), esse fato também se relaciona às características que compõem um discurso: o ‘campo’, o ‘teor’ e o ‘modo’, anteriormente apresentadas: “Registros são configurações semânticas que estão tipicamente associadas a um contexto social particular (definido em termos de ‘campo’, ‘teor’ e ‘modo’)”<sup>22</sup> (tradução nossa).

A evidência do registro dá-se de acordo com a situação em que um discurso é inserido, e é, justamente, a relação que se estabelece em um determinado grupo que marca sua presença. Halliday e Hasan (1989, p. 43) acrescentam que o registro apresenta diferenças lingüísticas no que diz respeito a questões semânticas e gramaticais. Raramente apresentarão diferenças em fonologia e fonética, como acontece com os dialetos. Assim conclui Halliday (1979, p. 111):

Um registro pode ser definido como uma configuração de recursos semânticos que o membro de uma cultura, tipicamente, associa com um tipo de situação. Trata-se do potencial significativo que está acessível em um dado contexto social. Tanto a situação, quanto o registro associados com ele podem ser descritos para variar graus de especificidade; mas a existência do registro é um fato de experiência diária – os falantes não têm dificuldade em reconhecer as opções semânticas e as combinações de opções que estão, “em risco”, sob condições ambientais particulares. Desde que essas opções dêem conta da forma gramatical e lexical, o registro torna-se reconhecível como uma seleção particular de palavras e estruturas. Mas, é definido em termos de significado; não é um agregado de formas convencionais de expressão sobreposta em algum conteúdo subjacente por ‘fatores

---

<sup>21</sup> In other words, the register is what you are speaking at the time, depending on what you are doing and the nature of the activity in which the language is functioning.

<sup>22</sup> Registers are the semantic configurations that are typically associated with particular social context (defined in terms of field, tenor and mode).

sociais' de um tipo ou de outro. É a seleção de significados que constitui a variedade a que um texto pertence (tradução nossa).<sup>23</sup>

Dessa forma, o registro instaura-se como uma variedade que se utiliza de significados de acordo com a situação em que se insere. Diferencia-se como variante lingüística, pois refere-se a uma seleção particular de que o falante ou grupo de falantes se valem para serem compreendidos em um determinado contexto de situação. O grupo de pessoas envolvidas é capaz de reconhecer as palavras e estruturas empregadas por partilharem de um mesmo contexto. No entanto, pode-se perguntar por que é importante partir do conceito de registro para entender-se a linguagem religiosa como produto de uma consciência lingüística. E a resposta é que, justamente, a linguagem religiosa é um registro lingüístico reconhecido por um determinado grupo e partilhado por seus membros.

De acordo com David Crystal (1969, p.147), “o tipo de linguagem que uma comunidade discursiva usa para a expressão de suas crenças religiosas em ocasiões públicas é, freqüentemente, uma das variedades mais distintivas que ela possui”<sup>24</sup> (tradução nossa). Esse discurso, que revela um registro distinto do que é comum, advém, em grande parte, dos livros que regem a comunidade, ou melhor, das traduções que são usadas durante muito tempo pelo grupo de falantes. O uso contínuo de uma tradução faz que o grupo preserve estruturas e vocábulos

---

<sup>23</sup> A register can be defined as the configuration of semantic resources that the member of a culture typically associates with a situation type. It is the meaning potential that is accessible in a given context. Both the situation and the register associated with it can be described to varying degrees of specificity; but the existence of register is a fact of everyday experience – speakers have no difficulty in recognizing the semantic options that are “at risk” under particular environmental conditions. Since these options are realized in the form of grammar and vocabulary, the register is recognizable as a particular selection of word and structures. But is defined in terms of meanings; it is not an aggregate of conventional forms of expression superposed on some underlying content by ‘social factors’ of one kind or another. It is the selection of meanings that constitutes the variety to which a text belongs.

<sup>24</sup> The kind of language a speech community uses for the expression of its religious beliefs on public occasions is usually one of the most distinctive varieties it possesses.

pertencentes ao domínio religioso e determinados pelas escolhas lingüísticas do tradutor na época e na determinada situação lingüística em que a tradução foi produzida. É a partir desse fato que Crystal (1969, p.147) reconhece a presença de uma *consciência lingüística* na comunidade: “[...] as versões mais antigas são de suma importância lingüística na comunidade de fala como um todo, tendo tido mais tempo para tornar-se parte de sua ‘consciência lingüística’”<sup>25</sup> (tradução nossa).

Dessa forma, pode-se entender que a linguagem religiosa se torna produto da consciência lingüística que o falante assume à medida que apreende o vocabulário e a estrutura encontrados em antigas versões. Assim, no domínio religioso, o falante vale-se de seu registro, adequando-se à situação lingüística a que é submetido. Em se tratando de um contexto particular, percebe-se que a tradução bíblica também lida com essa consciência de um registro já formado e usado por uma comunidade que consegue compartilhar suas crenças valendo-se de elementos lingüísticos próprios de seu contexto religioso.

#### **4.2 O papel da tradução na formação da linguagem própria de uma comunidade religiosa**

Já se comentou, previamente, a importância da tradução na formação da linguagem própria de uma comunidade religiosa. Contudo, convém discutir o assunto, tendo em vista que esse fato se torna fundamental para a aceitação de uma tradução. Em relação ao contexto bíblico, é necessário levantar três questões

---

<sup>25</sup> [...] the older versions are of greater linguistic significance within the speech community as a whole, having had more time to become part of its ‘linguistic consciousness’.

importantes para o entendimento da tradução como formadora da linguagem religiosa de uma comunidade: a inacessibilidade aos textos-fonte aliada à aceitabilidade da tradução como texto sagrado; a prática diária de leitura bíblica; o respeito à tradução.

Em relação à primeira questão, observa-se que as pessoas, em geral, não têm acesso ao texto-fonte pelo próprio desconhecimento lingüístico. A Bíblia, por exemplo, foi escrita em hebraico, aramaico e grego, línguas com estrutura muitas vezes diferente da língua-alvo<sup>26</sup>. Dessa forma, a quase totalidade de leitores prefere recorrer à tradução para conhecer os preceitos religiosos expostos no texto sagrado. Observa-se que, diferentemente do islamismo<sup>27</sup>, por exemplo, o cristianismo não se opôs ao uso da tradução. Pelo contrário, excluídos alguns períodos, a religião cristã mostrou-se aberta para qualquer meio que tivesse por finalidade propagar a mensagem, como afirmam Delisle e Woodsworth (1998, p. 177): “Possivelmente mais do que qualquer outra religião, o cristianismo aceitou com entusiasmo a tradução como um meio de difundir seus textos fundamentais”.

A própria restrição da Bíblia ao clero na Idade Média foi um dos motivos que levaram Lutero a propor uma volta às Escrituras, *Sola Scriptura*<sup>28</sup>, produzindo uma tradução e objetivando “dar à sua Bíblia a linguagem do alemão coloquial, a língua da mãe dentro de casa, das crianças na rua, do homem comum no mercado” (RENNER, 1989 *apud* DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 183). A tradução de

---

<sup>26</sup> No grego, no hebraico e no aramaico, as palavras possuem morfemas que identificam suas funções. Já as línguas neolatinas, por exemplo, são analíticas, ou seja, os morfemas são livres e as palavras possuem significado próprio.

<sup>27</sup> No islamismo, os seguidores são levados a aprender o árabe justamente para lerem o *Alcorão* no texto original, o que parece demonstrar ainda mais reverência ao original.

<sup>28</sup> Ao mesmo tempo que Lutero apregoava a volta às Escrituras, também demonstrou questionamentos quanto a alguns livros canônicos, em particular: Hebreus, Tiago, Judas e Revelação. Sem negar o cânon tradicional, Lutero levantou o assunto de um “cânon dentro do cânon”.

Lutero teve uma grande importância cultural, pois contribuiu para a aceitação do alemão moderno, bem como inspirou outras traduções. É importante notar que, em Lutero, já há uma preocupação com a adequação da linguagem usada na tradução à linguagem corrente.

Dessa forma, nota-se que, reconhecendo a inacessibilidade aos textos originais, as comunidades cristãs aceitam as traduções como 'substitutas' do texto sagrado, respeitando-as como tal. Desde o século XIX, houve um grande aumento na produção de traduções bíblicas em línguas modernas:

O século XIX assistiu a um aumento impressionante do número de idiomas para os quais a Bíblia foi traduzida. Durante o primeiro terço do século, foram publicadas traduções para mais de 86 novas línguas, 66 das quais não-européias: 43 asiáticas, 10 americanas, 7 africanas e 6 da Oceania. Alguns tradutores ingleses notáveis foram Robert Morrison, na China (Bíblia, 1823); Adoniran Judon, na Birmânia (NT 1832; Bíblia 1835); Samuel Brown, no Japão (NT 1879); John Ross, na Coreia (NT 1887); Henry Martyn, que traduziu o Novo Testamento para o urdu, o persa e o árabe (1806-12); e William Carey (1761-1834), um ministro batista que se estabeleceu na missão de Serampore, perto de Calcutá, onde traduziu o Novo Testamento para o bengali (1801), assim como o Antigo Testamento (1809), Carey continuou traduzindo partes da Bíblia para 34 línguas e dialetos da Índia, com seus companheiros William Ward e Joshua Marshman. Durante o século XIX, um total de quinhentas línguas e dialetos receberam as Escrituras pela primeira vez, chegando ao total de 571 idiomas no fim do século (DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 187).

Esse acesso leva o leitor a uma segunda questão: ter o compromisso de ler o texto sagrado constantemente, tendo em vista que ele constitui a revelação de Deus para sua vida. Isso pressupõe uma leitura que envolve contato recorrente com o texto traduzido. Assim, o leitor acostuma-se com a linguagem empregada na tradução e esta passa a desempenhar seu papel na liturgia, nas orações, nos cânticos. Basta observar o uso do pronome *tu*<sup>29</sup>. Dificilmente, um falante utilizará o

---

<sup>29</sup> O uso dos pronomes de 2ª pessoa será observado na análise das versões selecionadas para esta pesquisa.



pronome *você* para se referir a Deus, mesmo que, no uso, esse pronome seja o mais freqüente. Na linguagem religiosa, por exemplo, ou o falante usará o *tu* ou, mais raramente, o *vós*. Esse fato configura-se nas próprias traduções atuais que conservam o uso do *tu* em relação a Deus, o que pode vir do próprio costume ou ser conseqüência de uma consciência lingüística, produzida pelas próprias traduções.

O fato de o leitor acostumar-se com uma linguagem suscita questões referentes à aceitação de novas traduções, pois a tradução que encontra seu espaço e é aceita assume papel sagrado, sendo respeitada. Essa terceira questão envolve o respeito a uma tradução comumente usada. O receptor adquire familiaridade com palavras de uso raro registradas na tradução, assimilando um vocabulário próprio. Uma tradução antiga torna-se, portanto, uma base para as demais e constitui-se como o texto sagrado, tornando-se um padrão. Por isso, muitos têm dificuldade em aceitar uma nova tradução, mesmo que esta seja mais compreensível e corresponda mais à realidade lingüística atual. Sawyer (1999, p. 26) comenta esse assunto:

Há também o fato de que a linguagem freqüentemente tem uma dinâmica própria: palavras, sintagmas, até sons consagrados por séculos de uso no contexto altamente carregado do ritual religioso, podem exercer uma forte influência nos adoradores, o que torna difícil, para eles, até mesmo ponderarem mudanças na linguagem. Reações conservadoras, em nossos dias, para algumas das novas traduções da Bíblia e para novas versões vernáculas da liturgia da Igreja são um exemplo específico disso (tradução nossa).<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> There is also the fact that language often has a dynamic of its own: words, phrases, even sounds hallowed by centuries of use in the highly charged context of religious ritual, can have a hold on worshippers which makes it difficult for them even to contemplate changes in language. Conservative reactions in our own day to some of the new translations of the Bible and new vernacular versions of the Church's liturgy are a case in point.

Pode-se perceber, então, que a tradução assume um papel importante na formação da linguagem religiosa. Todavia, convém discutir o fato de que a tradução antiga conserva também uma variedade lingüística antiga e, por isso, pode haver uma associação da linguagem religiosa ao que é antigo.

#### **4.3 O papel da tradição na associação da linguagem antiga à sagrada**

A conservação e o uso de uma tradução ao longo do tempo implicam a formação de uma linguagem religiosa e também a permanência de uma linguagem antiga, tendo em vista que a tradução seguiu o vocabulário, a estrutura e as normas da época em que foi produzida. Nida (1997, p. 189) discute a questão do texto sensível a partir de sua tradição lingüística. Uma longa tradição, para ele, pode suscitar problemas na tradução:

Os problemas de uma longa tradição são especialmente relevantes no caso de textos religiosos, porque sempre há muitas pessoas cuja fé se baseia mais na linguagem dos antigos documentos do que em seu conteúdo. De fato, algumas pessoas preferem interpretações erradas à verdade (tradução nossa).<sup>31</sup>

Ao fazer essa afirmação, Nida (1997) sugere a existência de pessoas que se apegam a documentos antigos e os assumem como um padrão a que se deve obedecer. Além disso, afirma que essas pessoas preferem usar palavras 'ídolos', ou seja, palavras comuns no vocabulário religioso, mas distantes de sua

---

<sup>31</sup> The problems of a long tradition are especially relevant in the case of religious texts, because there are always many people whose faith is based as much on the wording of ancient documents as on their content. In fact, some people prefer misleading interpretations to the truth.

realidade lingüística. Essas palavras tornam-se incompreensíveis e comprometem o entendimento efetivo da tradução. Na realidade, há o antigo assumindo um valor sagrado e conservando seu papel na língua, a despeito de qualquer significado atual que a palavra possa possuir. O 'campo' com que se lida na linguagem religiosa, como se viu, é o do sagrado, que se distingue do comum, vulgar. O desejo do receptor de preservar a linguagem antiga parece, sim, demonstrar a idéia de distanciamento do que é vulgar. Assim a linguagem antiga e incomum identifica-se com o sagrado, e, em contrapartida, a linguagem comum ou vulgar relaciona-se com o profano. O próprio Nida (1997, p. 193-194) faz essa observação:

Algumas pessoas insistem em uma Bíblia que soe antiquada e até antiga, porque ela sugere que o texto se aproxima mais do significado original. Outros, contudo, preferem um texto que pareça até mesmo estranho e misterioso, porque isso sugere seu caráter sobrenatural. De fato, algumas pessoas rejeitam a idéia de compreender bem o texto bíblico (tradução nossa).<sup>32</sup>

Essa associação da linguagem antiga com o desconhecido, com o sagrado, é um fator importante na questão da tradução. Busca-se um distanciamento entre a palavra divina e a palavra humana. A interação entre o divino e o humano parece ser marcada por esse distanciamento, que faz com que, no domínio religioso, muitas estruturas antigas e palavras em desuso sejam ainda conservadas. Essa associação é produto do envolvimento sociocultural do processo tradutório, que pode determinar a aceitação de uma tradução ou a sua rejeição.

---

<sup>32</sup> Some people insist on a Bible that sounds old-fashioned, and even ancient, because suggests that the text is closer in meaning to the original. Others, however, prefer a text that seems even strange and unearthly, because this suggests its supernatural character. In fact, some people reject the idea of understanding the Bible text too well.

#### 4.4 Traços característicos do léxico religioso: arcaísmos, tradição teológica e palavras ou pequenas estruturas típicas da linguagem religiosa

Se há a associação de uma linguagem antiga com a sagrada, logo, pode-se verificar a presença de alguns traços característicos do léxico religioso. São traços que marcam a linguagem e permanecem até hoje, levando tradutores a ter dificuldades para fazer seleções na composição de novas traduções.

Ao estudar o inglês religioso<sup>33</sup>, Crystal (1969, p.147) verificou a presença de três aspectos marcantes no registro do léxico religioso. O primeiro deles é a presença dos arcaísmos, que o autor (1969, p. 165) define, em poucas palavras, como elementos que “não têm relevância sincrônica direta”<sup>34</sup> (tradução nossa). Esse tipo de arcaísmo distingue-se justamente por não se tratar de um vocabulário ou de uma estrutura usual na língua e seu uso evidencia-se no contexto religioso ainda hoje: por exemplo, as palavras *fariseu*, *denário*, *chocarrice*, *concupiscência*, entre outras, são ainda usadas por encontrarem relevância no contexto religioso. Partindo de sua afirmação inicial, Crystal (1969, p. 165) entende que alguns termos ligados a uma situação histórica não devem ser vistos como arcaísmos, pois pertencem a um evento ou pessoa que ocupa um lugar central na estrutura de crença do grupo, como, por exemplo, a cruz, a ressurreição, a morte e a paixão de Cristo.

O segundo traço apontado por Crystal (1969, p. 165) é o uso de termos teológicos. Há uma longa tradição teológica a ser observada na tradução. Muitos termos foram objeto de discussão no passado, e até hoje permanecem como palavras relevantes à observação das doutrinas cristãs: “[...] qualquer texto religioso

---

<sup>33</sup> O autor fez seu estudo, baseando-se em traduções de língua inglesa. Contudo, suas afirmações também são pertinentes ao estudo de traduções portuguesas.

<sup>34</sup> ... have no direct synchronic relevance.

é limitado a exibir um número de termos teológicos, o equivalente da terminologia especializada da ciência, que provêm a base verbal para a formulação de crenças de uma pessoa”<sup>35</sup> (tradução nossa). São termos consagrados que estabelecem conceitos relacionados à religião, entre os quais, serve de exemplo o termo *justificar*, palavra que foi comumente usada pelo apóstolo Paulo, retomando o ato expiatório de Cristo na cruz em favor dos homens. Ou seja, pela fé o homem pode ser justificado no que diz respeito ao pecado. Trata-se, portanto, de um conceito usado pelos primeiros cristãos que é de uso ainda vigente hoje, e entendido na comunidade religiosa como uma doutrina, a doutrina da justificação. Desconsiderar essa tradição teológica é esquecer o histórico da religião e das discussões teológicas feitas até hoje

Para Crystal (1969, p. 167), o vocabulário religioso pode ser entendido em dois níveis: o estatuto de expressão teológica e o pragmático geral. Como exemplo, ele utiliza o termo *onipotente*, mostrando a relação analógica que possui. A palavra é, ao mesmo tempo, um atributo divino - que para ser compreendido exige várias discussões - ou, tão somente, uma característica que indica poder absoluto: “Este é o principal ponto acerca daquilo que é, comumente, referido como natureza ‘analógica’ da linguagem religiosa: ele pode ser interpretado com base em dois planos totalmente independentes”<sup>36</sup> (tradução nossa).

Além disso, Crystal (1969, p. 168) aponta um terceiro traço que se revela em um vocabulário que não é arcaico nem teológico, mas é típico do domínio religioso. Refere-se a palavras que são mais usadas no domínio sagrado. Palavras como

---

<sup>35</sup> [...] any religious text is bound to display a number of theological terms, the equivalent of the specialist terminology of science, which provide the verbal basis for the formulation of a person's beliefs.

<sup>36</sup> This is the main point about what is usually referred to as the ‘analogical’ nature of religious language: it is capable of being interpreted on two largely independent planes.

*louvar, abençoar, adorar, dar graças* são comuns nesse ambiente, o que não indica que não possam ser usadas em outras situações. As palavras *corpo* e *sangue* são comuns e referem-se a elementos de ordem geral. Todavia, quando relacionadas a um evento, assumem uma nova significação. *Corpo* e *sangue* podem referir-se a Cristo, denotando uma outra idéia que se qualifica no domínio religioso. Trata-se de nuances idiossincráticas que estão presentes na realidade de uma comunidade religiosa.

Nota-se, então, que a linguagem religiosa constitui um elemento importante na sensibilidade de um texto sagrado. Ela pode delimitar o que deve ser aceito, ou não, na tradução. Seus traços específicos revelam o contexto em que a linguagem está inserida e as expectativas do receptor do texto sagrado. A linguagem também influenciará os enfoques tradutórios (correspondência formal ou equivalência dinâmica), desvelando as dificuldades para retransmitir o texto-fonte sem que haja objeção ou rejeição dos leitores.

## **5 A TRADUÇÃO DE TEXTOS SAGRADOS**

Tanto o sagrado como a linguagem da religião são elementos importantes para a compreensão do texto bíblico como um texto sensível. Já se viu que as traduções, consideradas canônicas, permanecem por muito tempo em uma comunidade religiosa. Todavia, também se reconhece que a língua muda, e, por isso, para serem entendidas, as traduções precisam adequar-se à realidade lingüística vigente. Assim, a questão da mutabilidade das traduções tem de ser com vista para o objetivo do texto sagrado, que é ser um guia normativo para a vida dos que crêem nele. Além disso, tem de ser analisada uma outra questão importante no estudo da sensibilidade do texto sagrado na tradução: os enfoques tradutórios, quais sejam a correspondência formal ou a equivalência dinâmica (Nida; Taber, 1982). Saber se um texto prioriza a mensagem faz toda a diferença em relação a um receptor da tradução bíblica, pois ele possui expectativas específicas em relação à tradução. Isso também será discutido neste capítulo.

### **5.1 A mutabilidade das traduções**

Para pensar a questão da mutabilidade na tradução, é preciso entender um princípio da língua: a mudança lingüística. É fato que a língua é um organismo vivo e, a todo momento, modifica-se. Essa mudança lingüística ocorre, naturalmente, devido às próprias necessidades dos falantes. Isso se torna perceptível em uma conversa de um falante de 14 anos com um falante de 70 anos. Com certeza, poderão ser apontadas diferenças no léxico, nas construções, etc. Mas o que essa

mudança tem a ver com a tradução bíblica? As traduções devem ser substituídas ao longo dos anos? Essas questões possibilitam discussões sobre as diferenças entre fala e escrita e sobre a finalidade de uma tradução bíblica.

Segundo Chagas (2006, p. 141), “embora seja conhecido que as línguas mudam, tanto em sua forma falada quanto em sua forma escrita, a língua escrita é sempre mais conservadora do que a língua falada”. Isso ocorre devido ao fato de que os registros seguem, em geral, uma língua padrão, adequando-se à normatividade. Todavia, isso não anula a dificuldade que um leitor contemporâneo terá ao ler um texto em que a estrutura e o vocabulário se distanciam de sua realidade lingüística. Por exemplo, um texto literário antigo, dependendo das mudanças lingüísticas ocorridas no tempo, terá de ser adaptado ou, então, precisará utilizar a nota de rodapé, como recurso para ser entendido em uma época atual. Isso faz que o texto se conserve por muito mais tempo.

Partindo do pensamento de Coseriu, Chagas (2006, p. 143) expõe: “Como apontou Coseriu (1979), a língua nunca está pronta. Ela é sempre algo por refazer. A cada geração, ou mesmo a cada situação de fala, cada falante recria a língua. Dessa forma ela está sujeita a alterações nessa recriação”. Essa constante recriação reproduz, de acordo com cada época, uma nova maneira de falar que se torna mais compreensível e mais acessível às necessidades comunicativas do falante. Dessa forma, pode-se dizer que um texto escrito, dependendo das mudanças lingüísticas, pode tornar-se de difícil compreensão para um leitor, que precisará, a todo momento, consultar o dicionário ou recorrer a notas de rodapé, se houver.

Isso aponta para a finalidade da tradução bíblica. Ela sempre teve como objetivo retransmitir o original de forma que o leitor compreenda a mensagem e



possa, assim, entrar em contato com Deus. A finalidade é possibilitar o acesso ao texto bíblico de forma que o leitor possa ser influenciado pela mensagem, passando a viver conforme os preceitos encontrados nas Escrituras. Isso significa que um texto carregado de uma linguagem antiga pode dificultar a compreensão, e, conseqüentemente, o caráter evangelístico do texto perderá o seu valor. Assim, se, por um lado, espera-se que a mensagem seja transmitida de forma clara aos leitores, por outro lado observa-se um conservadorismo em relação a uma tradução tida como canônica.

Desde tempos remotos, a tradução bíblica tem como finalidade tornar o texto acessível às pessoas, de forma que possam ter contato com Deus e sua palavra. Uma vez que essa é a finalidade, a tradução deveria ser, constantemente, renovada, adequando-se à língua falada pelo povo, logo as traduções seriam mutáveis. Contudo, como se viu em relação à linguagem da religião, essa mudança não é fácil. A comunidade acostuma-se com uma tradução, o que dificulta a aceitação de uma nova versão.

## **5.2 Os enfoques tradutórios: correspondência formal e equivalência dinâmica**

Atualmente, a teoria da tradução proposta por Nida e Taber (1982) tem influenciado muitos tradutores da Bíblia. Por isso, convém observar os enfoques tradutórios apontados pelos autores a fim de identificar-se o referencial teórico comumente adotado pelos tradutores da Bíblia.

Nida e Taber (1982) propõem a adequação da linguagem ao contexto do receptor. Eles entendem que transmitir a mensagem tendo como base pressuposições e valores da cultura não é uma tarefa fácil, ainda mais quando se lida com o contexto bíblico. Para expor sua teoria, os autores pressupõem a existência de dois focos em que uma tradução pode fundamentar-se: o antigo e o novo. Sua concepção em relação ao antigo foco baseia-se na idéia de que a mensagem é o centro. Dessa forma, o tradutor deve preocupar-se em reproduzir o texto-fonte tal como se encontra na língua-fonte, tendo em mente, sobretudo, a reprodução de jogos de palavras, rimas, paralelismo, etc. Já o segundo foco tem como finalidade alcançar o receptor, fazendo que o entendimento dele seja o principal objetivo. Para isso, o tradutor precisa ter novas atitudes em relação à língua-alvo (reconhecendo seu caráter próprio e diferenciado em relação à língua-fonte), e novas atitudes em relação à língua-fonte (reproduzindo o significado de acordo com o contexto cultural da língua-alvo).

Dessa forma, para Nida e Taber (1982, p. 12): “traduzir consiste em reproduzir na língua-alvo o equivalente natural mais próximo da mensagem da língua-fonte, inicialmente em termos de significado e, posteriormente, de estilo”<sup>37</sup> (tradução nossa). Nesse enfoque, não se objetiva traduzir palavra por palavra, mas, sim, extrair o conteúdo essencial a ser retransmitido na língua-alvo. Por isso, os autores (1982, p. 200-201) propõem dois enfoques na tradução, que explicam como:

Correspondência formal: qualidade de uma tradução em que as características formais do texto de origem se reproduzem mecanicamente na língua-alvo. Tipicamente, a correspondência formal distorce os padrões gramaticais e estilísticos da língua-alvo e, como consequência, distorce a mensagem, ocasionando uma má

---

<sup>37</sup> ...translating consists in reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source-language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style.

compreensão ou um esforço excessivamente cansativo ao receptor. É o oposto da EQUIVALÊNCIA DINÂMICA.

Equivalência dinâmica: qualidade de uma tradução em que a mensagem de um texto original foi de tal forma transferida para a língua-alvo que a reação do receptor é basicamente a do receptor original. Frequentemente, a forma do texto original é mudada; contanto que esta mudança siga as normas de transformação na língua-fonte, de consistência contextual na transferência e de transformação na língua-alvo, a mensagem é preservada e a tradução é fiel. Sua principal oposição é a CORRESPONDÊNCIA FORMAL.<sup>38</sup> (tradução nossa)

Nida e Taber (1982) apresentam esses dois enfoques em oposição, mostrando que são escolhas do tradutor que possuem princípios próprios e diferenciados. O primeiro enfoque, a correspondência formal, é apresentado pelos autores como: a) uma atividade mecânica desprovida de funcionalidade; b) uma distorção da mensagem; c) um texto de difícil compreensão e excessivamente cansativo para o receptor. Trata-se de uma tradução que se preocupa mais com o aspecto formal da língua-fonte do que com as características da língua-alvo, o que afeta a compreensão e o entendimento do texto.

Em oposição a essa tradução, Nida e Taber (1982) propõem um novo procedimento, que, diferentemente, da correspondência formal, é visto de forma apreciativa. Trata-se de uma tradução que consegue retransmitir o conteúdo de tal forma que o receptor experimente as mesmas reações que o receptor original. A preocupação não se baseia na forma do texto, mas sim na relevância da mensagem para o receptor.

---

<sup>38</sup> Formal correspondence: quality of a translation in which the features of the form of the source text have been mechanically reproduced in the receptor language. Typically, formal correspondence distorts the grammatical and stylistic patterns of the receptor language, and hence distorts the message, so as to cause the receptor to misunderstand or to labor unduly hard; opposed to DYNAMIC EQUIVALENCE

Dynamic equivalence: quality of translation in which the message of the original text has been so transported into the receptor language that the RESPONSE of the RECEPTOR is essentially like that of the original receptors. Frequently, a form of the original text is changed; but as long as the change follows the rules of back transformation in the source language, of contextual consistency in the transfer, and of transformation in the receptor language, the message is preserved and the translation is faithful. The opposite principal is FORMAL CORRESPONDENCE.

Para os autores, a equivalência dinâmica deve ser priorizada, principalmente em relação à tradução bíblica, tendo em vista que o conteúdo transmitido não deve ser só informativo. A mensagem deve, sobretudo, ser compreensível e relevante para o receptor, a fim de levá-lo a mudanças de comportamento direcionadas pela própria Bíblia. Por isso, os autores entendem que o tradutor deve explorar o conteúdo expressivo do texto, fazendo que o receptor sinta o que foi dito.

Nida e Taber (1982) não estão preocupados em transmitir exatamente os padrões culturais da língua-fonte, mas em buscar o que faria a mensagem compreendida. Isso pode ser observado no trecho em que comentam a expressão “dar esmolas”, usada no Evangelho de Marcos 6.3: “[...] ignore a tua mão esquerda o que faz a tua mão direita”. Este mesmo trecho poderia ter a seguinte tradução na equivalência dinâmica: “[...] dê esmola de tal forma que até seu amigo mais próximo não saiba sobre isso”. O trecho assim traduzido não seria obscuro, podendo ser facilmente aplicado às circunstâncias da vida. Assim, a metonímia, relacionada à figura da mão, é interpretada pelo tradutor de forma que o texto se torna uma paráfrase, ou seja, uma explicação da figura de linguagem.

Esse novo enfoque, contudo, encontra dificuldades para ser aceito na tradução bíblica, pois parece distanciar a tradução do texto-fonte, na medida em que prioriza o receptor. Observa-se que traduções que seguem esse caminho se distanciam do modelo de tradução usado pela comunidade, de tal forma que as diferenças evidentes na tradução de equivalência dinâmica se tornam aceitáveis somente para finalidades evangelísticas. Nida (1997, p. 194) reconhece que a tradução da Bíblia como um texto sensível é uma tarefa difícil, pois as expectativas ainda se voltam para a literalidade: “Uma das principais razões para traduções literais é a idéia equivocada de que o significado real de um texto é encontrado nas

palavras como unidades isoladas mais do que nas combinações das palavras”<sup>39</sup> (tradução nossa). O que, de fato, um receptor do texto bíblico espera de sua tradução?

Essa preocupação com o receptor da tradução bíblica, demonstrada por Nida e Taber (1982), é um fato recente, apenas revelado nas traduções atuais, e reflete uma busca por comunicar com clareza e com relevância a mensagem para o leitor moderno, o que também responde pelo aumento no volume de traduções que servem como opções para os leitores da atualidade. Deixa-se, então, de ter apenas uma versão como padrão, para ter várias opções que atendam a diversos grupos específicos. Letis (1997, p. viii) comenta o fato a partir da observação de traduções inglesas, entendendo que a necessidade de atender às expectativas do receptor, de alguma forma, tem possibilitado a existência de várias traduções. Assim, não há mais espaço para uma única tradução, que seja considerada tradicional e sagrada. Há um novo enfoque:

Hoje, esses textos sagrados não devem ter nenhum traço do Oriente antigo; eles devem ser produzidos para falar no coloquialismo americano, que não oferece nem uma janela para o transcendente, nem uma passagem para a consciência religiosa que inspirou as comunidades que compuseram, preservaram e transmitiram esses materiais como uma verdade sagrada. Por isso, hoje nós temos bíblias que têm sido adaptadas ao imediatismo da situação moderna, a princípio para propósitos de marketing, mas sempre sob a aparência de “necessidade de comunicação”. Um único editor, a Zondervan Publishing House, tem se destacado nesse empenho, visando a todos os grupos de consumidores imagináveis.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> One of the principal reasons for literal translations is the mistaken idea that the true meaning of a text is to be found in the words as isolatable units rather than in the combinations of words.

<sup>40</sup> Today these sacred texts must have none of the smell of the ancient Near-East upon them; they must be made to speak in American colloquialism that offers neither a window to the transcendent, nor an entryway to the religious consciousness that animated the communities that composed, preserved and transmitted these materials as a sacred trust. Hence, today we have Bibles that have been custom-fitted to the immediacy of the modern situation, primarily for marketing purposes, but always under the guise of “needing to communicate.” One publisher alone, The Zondervan Publishing House, has excelled in this endeavor, aiming for every consumer group imaginable.

Discutindo esse assunto, Letis (1997) focaliza também o aspecto comercial, possivelmente implícito, em que a tradução deve agradar ao público a que se destina. Nesse impasse, prioriza-se o coloquialismo, deixando-se de lado uma tradição lingüística e teológica própria do domínio religioso. Novamente o enfoque recai sobre o receptor, levando ao questionamento sobre quais expectativas atenderiam o leitor sensível.

### 5.3 Expectativas: a retransmissão do 'Original' pelo modelo

Atualmente, diversas teorias da tradução têm sido expostas por teóricos e por tradutores. Uns, como Bruggen<sup>41</sup> (1978), acreditam ser necessário traduzir literalmente conservando a estrutura do texto-fonte e fazendo somente algumas adaptações advindas das diferenças entre a língua-fonte e a língua-alvo. Outros, como Nida e Taber (1982), acreditam que seja possível encontrar um equivalente na língua-alvo de forma que o receptor tenha a reprodução do texto com a mesma relevância que teve na época bíblica. Ainda outros, como Derrida (1998) e Arrojo (1992), vêem a tradução como 'desconstrução', ou seja, como uma prática lingüística que 'desanoniza' o original, fazendo com que um texto sobreviva. Assim afirma Arrojo (1992, p. 63):

Desconstruída e passada a limpo, a reflexão sobre a tradução abre mão do sonho da transferência intacta do "mesmo" de uma língua para outra, tão passionalmente perseguido pela metafísica do **logos**, e abre-se para a presença ubíqua do outro na (e da) linguagem. Se na tradição logocêntrica, a percepção da diferença na tradução com

---

<sup>41</sup> Bruggen (1978, p. 97), como teólogo, teoriza a questão da tradução tendo especificamente como foco a Bíblia. Para ele, esta é a Palavra de Deus e, como tal, não precisa ser adaptada nem alterada.

freqüência se associa à morte do “original”, reconhece-se, a partir do questionamento de qualquer possibilidade de exterioridade à linguagem, que é precisamente a **différance** promovida pela leitura e pela tradução que torna possível a sobrevivência de qualquer texto. Para Felman, por ser eminentemente “desconstrutora”, e por se constituir “numa passagem através da morte que descentraliza o original”, a tradução necessariamente “descanoniza” o texto de origem ao mesmo tempo que lhe oferece uma possibilidade de sobrevivência.

Essa concepção teórica que entende o original fora do centro dificilmente é aceita por um receptor sensível. Como se viu, os leitores de um texto sagrado preocupam-se com a reprodução do original. Suas expectativas voltam-se à revelação do que Deus disse em sua palavra. Logo, não há espaço para uma recriação, pois esta se tornaria uma reprodução humana e não a retransmissão da voz divina. Esse modelo teórico da tradução como recriação, embora seja coerente com a realidade do processo tradutório, não seria visto com bons olhos, pois o que se percebe é a literalidade como tradução aceitável.

Beekman e Callow (1974, p. 21) apresentam quatro tipos de tradução analisando seus estilos e a aceitabilidade de cada uma. São elas: a) literal demais; b) literal modificada; c) idiomática; d) livre demais<sup>42</sup>. O quadro abaixo resume a questão da aceitação de cada uma delas.

Tipos inaceitáveis			
Tipos aceitáveis			
Literal demais	Literal modificada	Idiomática	Livre demais

Nota-se, pelo quadro, que os dois extremos são considerados inaceitáveis, e os tipos intermediários apresentam-se como aceitáveis. Os autores comentam primeiramente os dois extremos: a ‘literal demais’ e a ‘livre demais’. Em relação ao

<sup>42</sup> [...] four main types of translations: (1) highly literal, (2) modified literal, (3) idiomatic, (4) unduly free.

primeiro tipo, indicam que a tradução visa a reproduzir as características da língua original tal como se encontra no texto-fonte. Isso dificulta a compreensão, pois as estruturas das línguas divergem e, sem uma adaptação, a tradução não alcançará seu propósito comunicativo. Além disso, a reprodução da estrutura original poderá provocar entendimentos equivocados sobre a mensagem. Sem identificar a mensagem, o leitor não conseguirá acessar esse tipo de tradução. Já, na tradução 'livre demais', não há preocupação com as formas lingüísticas da mensagem original. Sua intenção é tornar o texto tão claro e relevante quanto possível. Isso proporciona distorções de conteúdo que comprometem a tradução, que acaba sendo rejeitada pelo receptor.

Os dois tipos intermediários, a 'literal modificada' e a 'idiomática', buscam encontrar um equilíbrio entre os dois extremos citados. O primeiro tipo de tradução, a 'literal modificada', é uma adaptação da tradução 'literal demais'. Esse tipo de tradução tem por finalidade fazer alguns ajustes gramaticais e lexicais para corrigir erros na língua-alvo. Contudo, a tradução torna-se aceitável para um grupo de pessoas que tenha acesso a obras de referência sobre contexto bíblico e que aprecie o estudo do texto. O outro tipo de tradução, a 'idiomática', é aquela em que o tradutor busca reproduzir para os leitores da língua-alvo o significado do original, usando as formas lexicais e a gramática natural dessa língua. Nesse tipo, entende-se que as línguas possuem formas diferentes devendo a tradução adaptar-se às especificidades de cada língua. A aceitação desse tipo de tradução advém justamente da clareza do texto expressa na língua-alvo.

Pode-se, então, perceber, observando esses dois tipos aceitáveis de tradução, que o receptor cria pelo menos duas expectativas essenciais em relação à tradução. A primeira que mais se espera é a retransmissão do 'Original'. O leitor de



um texto sensível quer ler o original apesar de saber que ele é mediado por uma tradução. O leitor de um texto que é considerado sagrado e que possui uma linguagem religiosa desejará encontrar uma tradução que revele esses elementos. A segunda expectativa, por sua vez, é a de que a tradução seja clara, compreensível e que alcance seu objetivo comunicativo. As duas expectativas colocam o tradutor em uma difícil tarefa: buscar o equilíbrio mesmo sabendo das limitações lingüísticas, históricas e sociais a que um texto se sujeita.

Feitas essas considerações sobre a natureza do texto sagrado, a linguagem da religião e o enfoque tradutório, a seguir se faz uma análise da *Epístola aos Efésios*, tendo como objeto de pesquisa três versões do *Novo Testamento*: a *Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida - 2ª edição (RA)* (tradução clássica e mais usada no meio protestante no Brasil); a *Nova tradução na linguagem de hoje (NTLH)* e a *Nova versão internacional (NVI)*. O intuito é saber em que medida as discussões até aqui implementadas podem ser verificadas nas referidas traduções.

Outro procedimento será a aplicação de um questionário sobre assuntos referentes à receptividade da tradução bíblica a seminaristas de uma instituição de ensino teológico, visando à verificação das expectativas do leitor em relação à tradução.

## 6 ANÁLISE DO TEXTO SAGRADO

Tendo em vista os aspectos teóricos discutidos, a análise é dividida em quatro momentos. Primeiramente, faz-se uma breve explanação sobre o texto-fonte, mais especificamente sobre a formação do texto grego do Novo Testamento<sup>43</sup>, e suas implicações lingüísticas na tradução. Em seguida, observa-se o texto-alvo, compondo um panorama histórico das traduções a serem analisadas e dos princípios adotados em sua formação. Em um terceiro momento, faz-se o estudo lingüístico-textual da *Carta aos Efésios* a fim de observar como o texto de cada uma das versões se constrói. Por fim, faz-se a avaliação das respostas obtidas em um questionário sobre receptividade da tradução bíblica. Objetiva-se, com isso, verificar as questões sociolingüísticas e culturais envolvidas nas traduções.

### 6.1 O texto-fonte: um 'Original' reconstruído

Traduzir significa lidar com a relação entre textos: um texto-alvo e um texto-fonte. Em relação à Bíblia, convém salientar que há ainda muitas discussões sobre o que vem a ser o texto-fonte, tendo em vista que o que se tem é produto de cópias do que realmente fora o 'Original': "É importante notar que não há nenhum manuscrito

---

<sup>43</sup> Para abreviar Novo Testamento, será utilizado NT.

original, ou autógrafa<sup>44</sup>, nem do Antigo Testamento, nem do Novo<sup>45</sup> (WEGNER, 1999, p, 165, tradução nossa). Qual texto, então, tem servido de base para as traduções? Cabe à crítica textual, como “ciência que procura restabelecer o texto original de um trabalho escrito cujo autógrafa não mais exista” (PAROSCHI, 1993, p. 13), essa tarefa de reconstruir um possível texto original. Até hoje muitas pesquisas têm sido feitas pela crítica textual com base nos diversos manuscritos existentes, de forma que se pode traçar atualmente um histórico sobre a instituição do texto-fonte da Bíblia que tem servido hoje como base para as traduções.

Embora a preocupação desta pesquisa se volte à crítica textual do NT, neste ponto do trabalho, convém fazer uma observação geral do histórico do estabelecimento do texto hebraico usado como fonte, para assim se observarem as divergências quanto ao texto do NT.

Em relação ao Antigo Testamento<sup>46</sup>, Miller e Huber (2006, p. 116) afirmam que, antes de 70 d.C., os textos da Bíblia hebraica eram algumas vezes modificados, devido a pequenos erros dos escribas ou grandes erros (como duas versões distintas de Jeremias). A partir do segundo século, movidos por uma preocupação de constituir um texto-padrão, os escribas judeus passaram a copiar, com extrema precisão, seus textos. Mas somente no período de 500 d.C. a 1000 d.C. um grupo especial de judeus, chamados massoretas, começou um trabalho de conservação do texto hebraico. Eles eram extremamente cuidadosos com o texto, tratando-o com grande reverência e preocupando-se em não modificar nem sequer uma letra. Com esse cuidado, esse grupo conservou um texto hebraico do AT que

---

<sup>44</sup> Termo técnico que designa o manuscrito original de uma obra.

<sup>45</sup> It is important to note that there are no original manuscripts, or *autographa*, of either the Old Testament or the New.

<sup>46</sup> Para abreviar Antigo Testamento, será utilizado AT.

hoje é considerado como oficial, havendo, segundo Geisler e Nix (1997, p. 170), várias razões para acreditar-se que as cópias são boas. Dentre elas estão:

1) as poucas variantes existentes nos manuscritos massoréticos<sup>47</sup>; 2) a harmonia quase literal existente entre a maior parte da LXX (Septuaginta) e o *Texto massorético* hebraico; 3) as regras escrupulosas dos escribas que copiavam os manuscritos; 4) a similaridade de passagens paralelas do Antigo Testamento; 5) a confirmação arqueológica de minúcias históricas do texto; 6) a confirmação fenomenal do texto hebraico advinda das descobertas dos rolos do mar Morto.

Essas evidências promovem uma unidade de pensamento em relação ao texto-fonte do AT, o que facilita a identificação do que teria sido o original. Por isso, atualmente, a edição-padrão do AT usada é a *Bíblia hebraica Stuttgartensia*, baseada em um texto massorético, o Códice de Leningrado, que data de 1010 d.C., e é considerado a cópia mais antiga e completa da Bíblia hebraica.

Já a história de reconstrução dos textos do NT enfrenta maiores divergências, tendo em vista as circunstâncias em que eles foram produzidos. Ao contrário do AT, o NT apresenta inúmeras cópias – no mínimo mais de 5.000 manuscritos gregos datados do século II e seguintes – em que fica marcada a presença de inúmeras variantes. Estas decorrem de diversos fatores, e dentre eles verificam-se as circunstâncias em que as cópias foram produzidas:

Tendo as cartas apostólicas sido enviadas a uma congregação ou a um indivíduo, ou os evangelhos escritos para satisfazerem às necessidades de um público leitor em particular, os autógrafos do NT estavam separados e espalhados entre as várias comunidades cristãs e, ao ser copiados, não tiveram a oportunidade de receber um tratamento profissional: uma edição oficial que respeitasse as formas precisas do texto. Em sua pobreza e diante da necessidade de

---

<sup>47</sup> Segundo Barrera (1993, p. 318), o texto massorético “é o texto consonântico hebraico que os massoretas vocalizaram, acentuaram e dotaram de massorá. O termo massorá significa ‘tradição’ e cumpre uma dupla função: conservar o texto em sua integridade e interpretá-lo”.

reproduzir os escritos apostólicos, tanto pela pouca durabilidade do papiro quanto pela rápida expansão do cristianismo, as igrejas muitas vezes tinham de empregar copistas amadores ou até mesmo irmãos bem-intencionados mas de pouca habilidade gráfica. E assim, tão logo os originais começaram a ser reproduzidos, o que deve ter acontecido ainda dentro do período apostólico (veja 1 Cl 4:16; 2 Pe 3:15, 16), as primeiras variantes textuais começaram a surgir e, pela falta de um revisor que checasse o trabalho, passaram a se multiplicar nas cópias seguintes. (PAROSCHI, 1993, p. 16-77)

Pode-se, então, notar que a necessidade de retransmitir a mensagem, associada aos poucos recursos, requer hoje a atividade da crítica textual no que diz respeito à observação das variantes lingüísticas do Novo Testamento. Essas variantes estão subdivididas, segundo Barrera (1996), em mudanças acidentais – como, por exemplo, erro de ditado (*eirênen ékhomen* “temos paz”; *eirênen ékhômen* “tenhamos paz” Rm 5:1); confusão de letras (ΕΠΙΛΕΞΑΜΕΝΟΣ “tendo recebido” ΕΠΙΛΕΞΑΜΕΝΟΣ “tendo escolhido” At 15:40); ditografia (repetição de uma ou várias letras) e mudanças deliberadas, tais como mudanças de ortografia e gramática (correção do que se julgava serem erros gramaticais e ortográficos), esclarecimentos históricos e geográficos (harmonização dos relatos retratados nos evangelhos, padronizando hora, lugar, etc.), mudanças por motivos doutriniais (correções exegéticas esclarecendo passagens de difícil interpretação).

Por essas divergências hoje a crítica textual tem buscado resgatar o original. Há uma longa história traçada ao longo dos anos. Contudo, convém salientar a existência de dois textos que serviram ou têm servido de base para a produção de traduções: o “texto recebido” (*textus receptus*) e o “texto eclético”.

O *textus receptus* teve como base para a sua formação várias edições, começando por Desidério Erasmo, de Roterdam, em 1516, 1519 e 1522; depois por Stephanus, famoso editor de Paris, em 1546; depois por Teodoro de Beza em 1565,

1582, 1588 e 1598. E foi consagrado pelos irmãos Boaventura e Abraão Elzevir em 1624, 1633 e 1641:

A edição que se tornou célebre foi a publicada em 1624 pelos irmãos Boaventura e Abraão Elzevir, impressores de Leiden, em formato pequeno e conveniente, cujo texto foi tomado principalmente de Beza, edição pequena de 1565. O prefácio à segunda edição informa que o leitor tem o “texto recebido agora por todos, no qual nós não damos nada corrompido ou mudado”. O *Textus Receptus*, ou o Texto comumente aceito, texto standard, que era também a denominação das edições de Stephanus, Beza e Elzevir, se estabeleceu como único texto verdadeiro do Novo Testamento e se tornou a base de todas as versões até há muito tempo (BITTENCOURT, 1993, p. 121).

Esse texto tornou-se, portanto, a base, e assumiu durante certo período uma autoridade canônica, sendo respeitado e aceito pela igreja. Contudo, por volta do século XIX, surgiram questionamentos em relação ao *textus receptus*, tendo em vista que se baseava no manuscrito bizantino<sup>48</sup> (de origem mais recente). Com a descoberta de outros manuscritos, passou-se a discutir se de fato o *textus receptus* seria o texto mais próximo dos autógrafos. Os críticos começaram, portanto, a compilar um novo texto, levando em consideração outros manuscritos e a comparação entre as variantes. Dentre esses estudiosos, destacam-se John Anthony Hort e Brook Foss Westcott, que apresentaram uma notável edição crítica do NT, produto de um trabalho de cerca de 28 anos, denominada *The New Testament in the Original Greek* (1881), em dois volumes: o primeiro contém o texto e o segundo uma introdução e um apêndice explicando os princípios utilizados pelos

---

<sup>48</sup> Trata-se de um dos tipos de texto classificados na atualidade. Segundo Paroschi (1993), os manuscritos bíblicos do NT subdividem-se em quatro tipos: a) Texto alexandrino – é considerado, atualmente, como o melhor tipo de texto por conservar-se na região de Alexandria em que se conservava uma tradição literária e por possuir poucas mudanças gramaticais e estilísticas, conservando, assim, a idéia de a brevidade ser um identificador do texto original; b) Texto ocidental – apresenta-se com mudanças bem radicais, demonstrando gosto pela paráfrase; c) Texto cesareense – caracteriza-se por uma mescla das formas alexandrinas e ocidentais, sem, contudo, apresentar uma quantidade exacerbada de paráfrases; d) Texto bizantino – é um texto mais recente, provavelmente, resulta de uma revisão de antigos textos feitas por Luciano de Antioquia e demonstra “um esforço no sentido de suavizar qualquer aspereza de linguagem, de polir o estilo, de acrescentar breves interpolações para facilitar a interpretação etc.” (1993, p. 88)

autores. Produziu-se, então, um texto eclético, baseado em uma quantidade reduzida de manuscritos.

Atualmente, como texto eclético, duas edições gregas do Novo Testamento têm servido a tradutores e estudiosos: *Novum Testamentum Graece*, conhecido como o texto de Nestle-Aland (seus editores), publicado pelo Deutsche Bibelstiftung, já na 27ª edição; e *The Greek New Testament*, editado por uma comissão composta por eruditos da área (Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, e Bruce M. Metzger), publicado pela United Bible Societies (Sociedades Bíblicas Unidas), já na sua 4ª edição.

## 6.2 O texto-alvo: histórico e princípios das traduções

A análise que aqui se apresenta baseia-se em três versões bíblicas portuguesas usadas pelo público protestante no Brasil: *Versão revista e atualizada de João Ferreira de Almeida - 2ª edição (RA)*; *Nova tradução na linguagem de hoje (NTLH)*; e *Nova versão internacional (NVI)*. A primeira é uma tradução clássica, do século XVII, de João Ferreira de Almeida, e tem sido particularmente usada no meio protestante na atualidade. Contudo, é conservadora em termos de adequação da linguagem ao uso corrente, o que dificulta muitas vezes a compreensão do texto, dependendo do público receptor. É diante dessa realidade que têm surgido novas versões que tentam acompanhar o desenvolvimento lingüístico como, por exemplo, a *Nova tradução na linguagem de hoje* e a *Nova versão internacional*. Como, então, essas traduções têm sido vistas na atualidade? Para esclarecer essa questão,

apresenta-se inicialmente um breve histórico das diversas versões além de se observarem os enfoques tradutórios adotados em sua produção.

*Versão revista e atualizada* - 2ª edição (RA) é o resultado de mais de uma década de revisão e atualização teológica e lingüística da tradução de João Ferreira de Almeida. Este produziu a versão em português, com vista a atender às necessidades de seu ministério em Batávia (SCHOLZ, 2006, p. 12). Aos 16 anos, Almeida já havia traduzido o NT. Contudo, essa primeira versão foi feita do latim, a partir de uma versão de Teodoro Beza, além do apoio de versões de outras línguas modernas, como afirma o próprio Almeida:

[Traduzi] ajudando-me também, para isto, das Versões Espanhola, Francesa e Italiana, que eram as que também então melhor entendia; e, a juízo de todos os que bem as entendem, também as melhores e mais conformes e chegadas ao Sacro Texto Original, que em Latim e Línguas vulgares, até então se tinham feito; excepto a Doutíssima e nunca assas Louvada Nova Versão Neerlandica, nem então segui, por ainda, naquele tempo, desta língua não ter a menor notícia. E, assim, com o favor divino, acabei o Ano seguinte de 1645<sup>49</sup>.

A versão nunca chegou a ser publicada e acreditam que ela se tenha perdido. Fato é que Almeida trabalhou em uma nova versão a partir do *textus receptus* (2ª edição de 1633, publicada por Elzevir), a qual se completou somente em 1670, com publicação só em 1681. Após concluir o NT, Almeida empenhou-se em traduzir o AT. Todavia, concluiu apenas 90% dessa tradução e outros 10% foram feitos por Jacobus op den Akker, um missionário holandês. Essa publicação, a princípio, ocorreu em dois volumes, o primeiro em 1748, e o segundo em 1753. A versão em único volume só foi publicada em 1819 (SCHOLZ, 2006, p. 9-11), e apenas em 1898

---

<sup>49</sup> Esse trecho de João Ferreira de Almeida vem identificado em ALVES (2007, p. 26): *Dedicatória*, p. 9, citada segundo a edição de CADAFAZ DE MATOS, Manuel. *Uma Edição de Batávia em Português no último quartel do séc. XVIII – Diferença D' a Christandade* (1684), em versão do Pe. João Ferreira de Almeida. Lisboa, Távola Redonda, 2002.



houve uma revisão da versão de João Ferreira de Almeida, que recebeu o nome de *Versão revista e corrigida*.

Em 1943, as Sociedades Bíblicas perceberam a necessidade de adequação à realidade lingüística brasileira da tradução feita por João Ferreira de Almeida. Dessa forma, foi solicitada nova revisão dessa tradução a outra equipe de tradutores brasileiros, alegando-se o avanço lingüístico, cultural, geográfico e arqueológico da época de sua tradução. Para essa versão, não foram adotados os mesmos textos-fonte utilizados por Almeida, servindo de base para os revisores, segundo Bittencourt (1993, p. 179), os seguintes textos:

A Bíblia Hebraica de R. Kittel, *textum masoreticum curavit, editio sexta typis editionis tertiae* expressa, publicado por Privileg. Wurt.Bibelanstalt, Stuttgart; para o Novo Testamento: *Greek New Testament, edited with Critical Apparatus by Dr. Eberhard Nestle, Newly Revised by Dr. Ervion Nestle, Sixteenth Edition*.

Isso resultou na publicação, em 1956, da conhecida *Versão revista e atualizada*, como se pode verificar na apresentação à referida tradução bíblica (1993):

No ano de 1943 as Sociedades Bíblicas Unidas (organização que nesse tempo operava no Brasil, pouco depois substituída pela Sociedade Bíblica do Brasil, fundada em 1948), atendendo a esse sentimento generalizado e às solicitações que partiam de muitos setores da Obra do Senhor, resolveu criar uma Comissão Revisora constituída dos mais capazes, cultos e idôneos elementos provenientes das várias confissões evangélicas que laboram neste país. Essa Comissão, composta de cerca de trinta escolhidos especialistas em hebraico, no grego neotestamentário e no vernáculo, iniciou a santa aventura em 1946 e, durante cerca de treze anos, trabalhou árdua, piedosa e fielmente, com erudição e com gosto. E então foi oferecida ao povo brasileiro uma Edição Revista e Atualizada calcada sobre a tradicional e quase tricentenária versão de João Ferreira de Almeida. Esta versão, já de sabor clássico, tão estimada nos meios evangélicos, foi então inteiramente repassada à luz dos textos originais. Onde se fazia mister, o passo era posto em linguagem de acordo com o mais escolhido uso corrente, mas que tanto se evitasse o demasiado vulgar como o demasiado acadêmico e literário. Timbrou-se em se manter assim uma faixa lingüística viva, acessível, clara e nobre como convém à Palavra

de Deus. É provável que, aqui e ali, se poderia ter atualizado mais o texto vertido, se não se tratasse, na base de uma revisão do Almeida-antigo e que a Comissão Revisora deveria seguir tanto quanto possível.

Nesse texto podem ser verificadas duas questões essenciais: a) trata-se de uma versão cuja base se encontra na tradução feita por João Ferreira de Almeida no século XVII; b) o objetivo da tradução, como o próprio nome atribuído revela, é atualizar o texto de Almeida à linguagem corrente, tendo em vista as transformações lingüísticas, culturais, etc.

Somente em 1993, a RA<sup>50</sup> passou por uma segunda revisão, buscando-se ainda mais um refinamento do texto bíblico traduzido a partir dos textos-fonte em hebraico, aramaico e grego.

Nota-se que a versão de João Ferreira de Almeida passou por uma série de revisões, que, como se verifica no prefácio à 2ª edição, tinham em vista “principalmente a pontuação, acertos em falhas de revisão passada, em erros de concordância e em incorreções nas referências bíblicas e a harmonização de subtítulos”. Essas revisões culminaram na produção da segunda edição da RA, que servirá de base para a presente análise.

Em relação aos princípios tradutórios que regem a RA, pode-se observar que a versão proposta por Almeida está pautada no princípio de fidelidade ao original. Segundo Frei Herculano Alves (2007, p. 33):

Esta fidelidade de Almeida estava ainda estrangida pelas regras ou princípios de tradução emanadas do Sínodo de Dordrecht, utilizados para a Bíblia holandesa de 1618-1619, e eram certamente estes em que insistiam os seus revisores:

1º Não perder de vista o texto original.

2º Sacrificar a elegância e harmonia da locução à fidelidade: seguindo o texto, palavra por palavra, trasladando os mesmos termos e

---

<sup>50</sup> Lê-se *Versão revista e atualizada*.

expressões, enquanto o permitia a clareza e propriedade da nossa língua.

3º Para completar o sentido do texto, acrescentar o menor número possível de palavras, distinguindo-as com itálico ou parênteses.

4º Acrescentar lugares paralelos.

5º Resumir o conteúdo dos capítulos, no início de cada um.

À luz dos enfoques tradutórios propostos por Nida e Taber (1982), a RA respeita o princípio da correspondência ou equivalência formal, que, como se viu, é conservador e objetiva fidelidade à mensagem e à forma como esta se apresenta no original. Atualmente, a própria Sociedade Bíblica do Brasil, responsável pela distribuição da RA, declara em seu site oficial ([www.sbb.org.br](http://www.sbb.org.br)):

Os princípios que regem a tradução de Almeida são os da equivalência formal, que procura seguir a ordem das palavras que pertencem à mesma categoria gramatical do original. A linguagem utilizada é clássica e erudita. Em outras palavras, Almeida procurou reproduzir no texto traduzido os aspectos formais do texto bíblico em suas línguas originais (hebraico, aramaico e grego), tanto no que se refere ao vocabulário quanto à estrutura e aos demais aspectos gramaticais (ANEXO A).

Existe, portanto, nessa versão, um foco voltado à mensagem, sendo a preocupação primordial a reprodução do texto em termos literais.

Em contrapartida, a *Nova tradução na linguagem de hoje* tem como objetivo proporcionar ao leitor uma tradução que seja clara. Foi a primeira versão brasileira a empregar os princípios de equivalência funcional. Seu projeto é oriundo de uma tradução chamada *Good News Bible*. Esta tinha por objetivo traduzir a Bíblia para uma linguagem comum: “[...] uma linguagem que é acessível às pessoas menos instruídas e que, ao mesmo tempo, é aceitável às pessoas mais eruditas”, o que “implica em um vocabulário reduzido, que não vai muito além de quatro mil palavras” (MILLER & HUBER, 2006, p. 225).

A partir dessa idéia de proporcionar uma tradução cuja linguagem seja clara e acessível, a Sociedade Bíblica do Brasil deu início ao projeto da tradução em 1966, baseando-se no texto-fonte *The Greek New Testament* – 3ª edição. A primeira publicação foi a do *Novo Testamento* em 1973 e, em 1988, lançou-se a Bíblia completa, denominada de *Tradução na linguagem de hoje*. Em termos de receptividade, Seibert (2006, p. 225) observa que houve dois tipos de reação a essa primeira versão: “muitos a saudaram com muita alegria; outros foram reativos, chegando a extremos como de rejeição completa”. Por isso, atendendo a sugestões do público receptor, a Sociedade Bíblica do Brasil fez algumas mudanças que culminaram em uma nova tradução, denominada *Nova tradução na linguagem de hoje*.

Como já foi dito, o enfoque tradutório dessa versão é a equivalência dinâmica ou funcional, informação esta que vem registrada claramente no prefácio (2000):

Os princípios seguidos nesta revisão foram os mesmos que nortearam o trabalho da primeira edição desta tradução. Diferente da tradução de Almeida, que foi norteadada pelos princípios de tradução de “equivalência formal”, a NTLH orientou-se pelos princípios de tradução de “equivalência funcional”. Ao reproduzir o sentido dos textos originais, Almeida também procura reproduzir a forma dos textos originais, que muitas vezes é diferente do português simples e natural e, assim, requer um domínio da Língua Portuguesa que está acima da média da população brasileira. A NTLH, por sua vez, ao reproduzir também e efetivamente o sentido dos textos originais hebraico, aramaico e grego, expressa esse sentido de maneira simples e natural, assim como a maioria da população brasileira fala. Portanto, a Nova Tradução na Linguagem de Hoje continua sendo especialmente adequada ao trabalho de evangelização e é também muito apropriada para a leitura devocional em família, inclusive para as crianças.

A NTLH<sup>51</sup> tem sido vista como uma Bíblia apropriada à evangelização, porque, em virtude de sua linguagem clara, torna-se mais atraente a um público que

---

<sup>51</sup> Lê-se *Nova tradução na linguagem de hoje*.

desconhece o evangelho. Ao pronunciar-se a respeito, Kaschel Werner, integrante da comissão de tradução, na reportagem *A arte de traduzir a Bíblia*, diz: “Uma boa tradução requer dupla fidelidade: ao texto original e à linguagem falada hoje” (ANEXO B). Todavia, é sabido que, em uma tradução, um dos dois enfoques, em geral, assume preponderância, e, no caso da NTLH, é o receptor que se coloca em foco. A preocupação volta-se mais ao entendimento do leitor do que em uma reprodução da construção textual e do léxico do texto-fonte.

A outra versão estudada é denominada *Nova versão internacional* e foi publicada em 2001, no Brasil. Assim como a NTLH teve como base o projeto da versão de língua inglesa *Good News Bible*, a NVI<sup>52</sup> segue também os princípios de uma tradução inglesa, a *New international version*. A versão teve início na década de noventa e foi elaborada por uma equipe de mais de 20 tradutores que se basearam na *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* e no *Novum Testamentum graece*, editado por Nestle e Aland, 27ª edição, entre outros manuscritos. Essa versão foi patrocinada pela Sociedade Bíblica Internacional (MILLER & HUBER, 2006, p. 225). A comissão era composta de teólogos peritos nas línguas originais, que tinham o propósito de preservar quatro características fundamentais: fidelidade de sentido, beleza literária, clareza de comunicação e dignidade de leitura. Segundo Sayão (2001, p. 35), coordenador da equipe de tradução, a NVI busca ser fiel ao original, respeitando a contemporaneidade:

Não se trata de uma tradução literal do texto bíblico, do tipo palavra-por-palavra. Não obstante, a NVI não é uma tradução livre nem uma simples paráfrase. Sua fidelidade está no sentido do original mais do que na forma. A NVI não rejeita, porém, a forma do texto original desnecessariamente. Na verdade, o alvo da NVI é comunicar a Palavra de Deus ao leitor moderno com a mesma clareza e impacto que teve o texto bíblico original entre os primeiros leitores.

---

<sup>52</sup> Lê-se *Nova versão internacional*.

Nessa declaração, torna-se perceptível a busca por encontrar um equilíbrio que valorize tanto a mensagem como o receptor. A intenção é fazer que o texto, ao ser lido, atinja o mesmo impacto que teve o texto bíblico original, preservando-lhe o sentido. Dessa forma, pode-se perguntar se é possível enquadrar a NVI em um dos enfoques tradutórios expostos por Nida.

Em entrevista realizada dia 25 de março de 2004, em São Paulo (ANEXO C), Sayão comenta a escolha do enfoque tradutório usado na NVI:

No caso da NVI, nós dizemos o seguinte: que boa parte do texto mantém uma equivalência formal. Por quê? Porque não há necessidade de uma tradução mais dinâmica, porque o texto comunica completamente; é tranqüilo. Nós temos uma língua portuguesa que tem uma tradição cristã-histórica que tem muitas metáforas que são procedentes até do texto bíblico e não há necessidade de muita modificação em vários textos. Por outro lado, há grande parte do texto que não é compreendida e, em muitos casos, por amor à compreensão, de fato, praticou-se a equivalência dinâmica. Então, nós temos uma divisão assim: equivalência formal e equivalência dinâmica [...] Nesse caso, a NVI, então, deve ser definida como uma tradução equilibrada que traduz o texto a partir da comunicação deste texto, vindo de uma realidade bíblica para a realidade atual. Se a comunicação é, suficientemente, livre, o texto é mais formal na correspondência, se o texto é distanciado, na equivalência formal, então, aí a gente tem uma equivalência dinâmica, mas não há equivalência dinâmica onde não é necessário.

Duas questões podem ser levantadas a partir da afirmação de Sayão: a primeira é a busca por um equilíbrio que vise a alcançar tanto a mensagem quanto o receptor; a segunda refere-se à valorização da correspondência formal. A equivalência dinâmica é um recurso que pode ser usado somente quando, pelo próprio texto, não se consegue promover a clareza, um dos princípios básicos da tradução. Há, portanto, uma valorização do original e uma preocupação com o entendimento do receptor. São dois aspectos que se defrontam, constantemente, quando se traduzem textos sensíveis. O receptor do texto espera a reprodução da

mensagem, mas também quer entendê-la. A NVI parece buscar um equilíbrio entre essas expectativas do receptor.

### **6.3 Análise da *Carta de Paulo aos Efésios***

Para a análise, são utilizados fragmentos das três versões, em comparação com o texto original. O intuito é observar, nas traduções, elementos textuais, semânticos e pragmáticos, tendo em vista não apenas a análise dos aspectos lingüístico-textuais, mas também a análise do gênero epistolar, do contexto da *Carta de Paulo aos Efésios*. É importante salientar que, na análise lingüística, optou-se por uma seleção de elementos textuais relevantes à pesquisa, não se recorrendo a uma análise verso por verso. O estudo desses elementos possibilita observar e discutir os elementos de construção textual da epístola em relação ao seu contexto, o que evoca questões referentes às funções ideacional, interpessoal e textual.

#### **6.3.1 O gênero epistolar e o contexto da *Carta de Paulo aos Efésios***

Antes de iniciar uma análise apurada do texto bíblico, faz-se necessário pôr sob consideração dois aspectos importantes para o estudo da epístola: o gênero epistolar e o contexto da *Carta de Paulo aos Efésios*, para assim obter-se uma compreensão mais ampla do *corpus* estudado.

Segundo Boureau (1991 apud SILVA, 2003, p. 124), a grande importância das cartas sagradas

se deve a esta mistura de familiaridade (Paulo escreve a seus amigos) e de sacralidade (Paulo transmite a palavra de Deus). A forma epistolar representa bem a originalidade essencial do cristianismo: a encarnação fez vir Deus sobre a terra num dado momento, entre homens comuns.

De fato, as epístolas podem ser observadas em boa parte do NT, sendo seu conteúdo visto com familiaridade e recebido com reverência. Sua finalidade era transmitir ensinamentos do evangelho, advertindo as igrejas contra falsos profetas, práticas pagãs, entre outros. De acordo com Carson, Moo e Morris (1997, p. 261), as cartas “não eram um método típico de instrução religiosa entre os judeus”. Para eles, essa prática justifica-se, em princípio, pelo crescimento rápido do cristianismo, que desencadeou a necessidade de os apóstolos comunicarem-se à distância com outros cristãos ou missionários itinerantes. Um outro motivo também observado encontra-se no fato de os próprios apóstolos terem escolhido as cartas como um meio de, mesmo a distância, estabelecerem uma “proximidade pessoal”. Dessa forma, a preocupação inicial dos escritores não visava à criação de novos livros canônicos:

A importância religiosa duradoura das cartas, no sentido de documentos canônicos providos de autoridade, foi resultado de uma decisão posterior e não era a intenção à época em que foram escritas. De maneira que os primeiros apóstolos comunicaram seus ensinamentos em cartas porque isso era conveniente e necessário; não estavam deliberadamente criando um meio de instrução religiosa (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 261-262).

Em geral, as cartas no período em que a Bíblia foi escrita tinham os seguintes elementos: “endereço e saudação, corpo e conclusão” (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 262). Todavia, nem sempre as cartas do NT seguem essa estrutura, pois



observam-se mudanças, provavelmente advindas das próprias intenções do emissor. Isso levanta dúvidas quanto à questão do gênero epistolar.

Em relação à epístola de Efésios, Best (2004, p. 61) discute se, de fato, é uma carta genuína e, em linhas gerais, aponta outras possibilidades de classificação apontadas na atualidade: a) um tratado; b) um escrito litúrgico; c) uma meditação; d) um discurso; e) uma homilia. Para o autor (2004, p. 61-62), esta última classificação seria a possibilidade mais provável porque:

uma homilia poderia conter material devocional, discussão teológica, narrativa e orientação moral. Uma homilia normalmente também careceria de referência precisa às circunstâncias dos receptores, pois nunca seriam os mesmos. É claro que uma homilia pode ter-se originado como um sermão do qual, com a finalidade de ampliar as jornadas de circulação pertinentes à entrega original, teria sido removido. O NT apresenta outras homilias: Hebreus, João, Judas, apesar de, em alguns casos, foram produzidas dar a impressão de carta. [...] Então, parece melhor pensar que o autor de Efésios pretendia escrever uma homilia, mas constatou que Paulo normalmente escreve cartas, deliberadamente distinguindo sua homilia como uma carta. Trata-se conseqüentemente de um gênero misto (tradução nossa).<sup>53</sup>

Nessa possível mistura de gêneros defendida por Best (2004), encontram-se ainda algumas discussões referentes ao contexto da epístola, evocando questões sobre destinador e destinatário. Como se viu, na afirmação de Best (2004) há uma informação sobre a questão da autoria. Para ele, o autor de *Efésios*, que não seria Paulo, adequou-se ao estilo paulino, distinguindo sua homilia como uma carta. Ao fazer tal declaração, Best (2004) deixa subentendido o questionamento quanto à autoria paulina.

---

<sup>53</sup> [...] a homily could contain devotional material, theological discussion, narrative and moral counselling. A homily would also normally lack precise reference to the circumstances of the recipients for they would never be the same. A homily could of course have originated as a sermon from which for purposes of wider circulation passages relevant to the original delivery would have been removed. The NT contains other homilies: Hebrews, James, Jude, though in some way they are made to appear as letters. [...] It seems best then to think of AE as intending to write a homily but, realizing that Paulo normally wrote letters, deliberately disguising his homily as a letter. It is consequently of mixed genre.

Apesar de o texto, inicialmente, apresentar o destinatador como Paulo, muitos consideram que há, na carta, diferenças no estilo de Paulo. Dessa forma, uma das hipóteses baseia-se no fato de que *Efésios* teria sido escrita por alguém que usou como pseudônimo o nome de Paulo. Essa prática era comum, naquela época, e segundo Champlin (1985, p. 527), “não era considerado errado escrever um livro ou uma obra qualquer em nome de algum personagem famoso, com o intuito de ajudar na sua circulação e prestígio”. Fato é que a referência a Paulo, independentemente da autoria, traria aos receptores da carta a segurança de que foi escrita por um dos grandes líderes da igreja, o que tornaria seu conteúdo relevante para essa instituição.

Assim como há divergências quanto à autoria da carta, há também quanto ao destinatário. Essa divergência está atrelada à omissão da expressão *em Éfeso* na maioria dos manuscritos antigos. Se for considerada a autoria paulina, chama a atenção a impessoalidade com que o autor trata os cristãos de Éfeso. Nessa cidade, Paulo permanecera por quase dois anos em seu ministério. Diante disso, estudiosos da Bíblia propõem que se trate de uma carta circular, ou seja, uma carta cuja finalidade era ser lida em diversos lugares e por diversos cristãos das várias igrejas espalhadas pelo mundo da época: “Uma vez que era uma carta circular, havia um espaço em branco em lugar do nome dos destinatários, mas a carta, ao ficar conhecida, foi associada a Éfeso e, no devido tempo, o nome da cidade foi apenso a ela” (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 341-342). Outra hipótese é a de que essa epístola seria a enviada aos laodicenses, conforme mencionado em Colossenses 4:16<sup>54</sup>, mas até hoje não se encontrou nenhum manuscrito que identificasse os destinatários como os laodicenses.

---

<sup>54</sup> Colossenses 4:16 - “E, uma vez lida esta epístola perante vós, providenciai por que seja também lida na igreja dos laodicenses; e a dos de Laodicéia, lede-a igualmente perante vós”.

Não há, portanto, certezas nem quanto à autoria nem quanto aos destinatários. Todavia, a despeito disso, a carta permanece até hoje como um texto sagrado, devido ao seu conteúdo dogmático e instrucional. Por isso, convém observar, além do gênero da carta, especificidades ligadas ao contexto em que a epístola se insere.

Como outras epístolas, *Efésios* apresenta uma saudação inicial, em que se explicitam o emissor, com uma breve descrição de sua vocação, e o destinatário. Quanto ao conteúdo da carta, pode-se afirmar que apresenta pelo menos dois momentos distintos: a) exaltação a Deus por suas bênçãos com reconhecimento dos resultados obtidos no cumprimento do eterno propósito de Deus em Cristo (capítulos 1-3); b) admonição sobre o comportamento cristão (capítulos 4-6). O primeiro momento é reconhecido como uma parte doutrinária<sup>55</sup>, tendo em vista que conceitos cristãos são desenvolvidos ao longo desses três primeiros capítulos, como por exemplo: a expressão do autor ao revelar bênçãos espirituais – predestinação, eleição, redenção, etc. – até hoje discutidas por teólogos (Ef 1:3-14); a discussão sobre a obra redentora de Cristo alcançando judeus e gentios (Ef 2); o “mistério de Cristo” revelado em Jesus, entre outros (Ef 3). Intercaladas a esses capítulos, há também duas orações (Ef 1:15-23; 3:14-21) direcionadas ao público da epístola, o que é um costume dos escritores de cartas no NT, especialmente Paulo. Já no segundo momento, nota-se que a exposição se volta ao público pelo que diz respeito a aspectos práticos da vida pública. Trata-se de uma seção parenética em que o autor chama a atenção para a postura cristã diante do relacionamento na

---

<sup>55</sup> É importante salientar que, neste primeiro momento, o autor faz um louvor às bênçãos de Deus em Cristo, não tendo intenção de desenvolver definições teológicas sobre as bênçãos citadas. O tratamento doutrinário dado separadamente às questões teológicas, como predestinação, redenção e eleição, por exemplo, é posterior, e fruto de discussões teológicas na tentativa de compreender o conceito do que foi dito.

igreja, na família e no trabalho, e alerta quanto à luta espiritual dos cristãos. Diante dos assuntos discutidos, o autor conclui a carta com o que vem chamado como *saudações finais*, o que era comum nesse gênero. O quadro abaixo apresenta, de forma ilustrativa, a distribuição da epístola de acordo com títulos adotados nas três versões bíblicas:

<b>Títulos de <i>Efésios</i></b>					
<b>Revista e atualizada - 2ª edição</b>		<b>Nova versão internacional</b>		<b>Nova tradução na linguagem de hoje</b>	
1:1-2	Prefácio e saudação	1:1-2	-	1:1-2	Saudação
1:3-14	As bênçãos de Deus em Cristo	1:3-14	As bênçãos espirituais em Cristo	1:3-14	Bênçãos espirituais
1:15-23	Paulo ora pelos crentes	1:15-23	Ação de graças e oração	1:15-23	Oração de agradecimento
2:1-10	Do pecado para a salvação pela graça	2:1-10	A nova vida em Cristo	2:1-10	Da morte para a vida
2:11-22	Os gentios e os judeus são unidos pela cruz de Cristo	2:11-22	A nova humanidade em Cristo	2:11-22	Unidos por meio de Cristo
3:1-13	A vocação dos gentios e o apostolado de Paulo	3:1-13	O apóstolo dos gentios	3:1-13	O trabalho de Paulo entre os não-judeus
3:14-21	Paulo ora novamente	3:14-21	A oração de Paulo pelos santos	3:14-21	Oração em favor do povo de Deus
4:1-6	A unidade da fé	4:1-16	A unidade do corpo de Cristo	4:1-16	A igreja é o corpo de Cristo
4:7-16	O santo ministério e o serviço dos santos	4:17-5:14	O procedimento dos filhos da luz	4:17-24	A antiga vida e a nova vida
4:17-24	A santidade cristã oposta à dissolução	5:15-21	Vida em comunidade	4:25-32	Como viver a nova vida
4:25-5:2	Exortações à santidade	5:22-33	Deveres conjugais	5:1-5	Pureza de vida
5:3-21	O fruto da luz e as obras das trevas	6:1-4	Deveres de pais e filhos	5:6-20	Vivendo na luz
5:22-33	O lar cristão: marido e mulher	6:5-9	Deveres de escravos e senhores	5:21-33	Esposas e maridos
6:1-4	O lar cristão: filhos e pais	6:10-19	A armadura de Deus	6:1-4	Filhos e pais
6:5-9	O lar cristão: servos e senhores	6:21-24	Saudações finais	6:5-9	Escravos e seus donos
6:10-20	A armadura de Deus			6:10-20	A armadura do cristão
6:21-22	Tíquico			6:21-22	Saudações finais
6:23-24	A bênção			6:23-24	Bênção

Quadro 1: Títulos de *Efésios*

### 6.3.2 Análise da construção textual

Objetiva-se, inicialmente, explorar o texto observando-se mecanismos que contribuem para sua formação, mecanismos de coesão que promovem relações entre elementos do texto. Esse aspecto está estritamente ligado à função textual, ou seja, ao modo como o texto é construído e a informação é transmitida. Sabe-se que cada uma das versões possui um foco, isto é, visa a traduzir o texto focalizando ou a mensagem ou o receptor, ou ainda os dois.

Analisa-se, primeiramente, o texto de Efésios 1:3-14, tendo em vista a relação que o texto estabelece com o aspecto formal do texto original (sobretudo, a conservação das estruturas do original, ou não). Em seguida, serão estudados os modos verbais do subjuntivo e imperativo nas traduções, apresentando diferentes opções propostas pelas traduções. E, por fim, serão observadas as formas em uso dos pronomes de 2ª pessoa – *tu*, *vós*, *você* e *vocês* –, a fim de verificar-se o papel dos locutores e interlocutores no discurso.

A fim de verificar-se o texto como um todo e não como um conjunto fragmentado em partes, o texto foi disposto de acordo com o parágrafo ou com os parágrafos, sendo conservadas as estruturas escolhidas pelas versões. Além disso, optou-se por analisar cada versão separadamente, a fim de verificar as especificidades que cada uma possui. Contudo, no decorrer da análise, são feitas considerações comparativas entre elas.

O primeiro texto analisado, como se viu, é Efésios 1:3-14. Segue abaixo a transcrição do texto-fonte *The Greek New Testament*, de Aland et al.<sup>56</sup> (4ª edição), e da *Versão revista e atualizada* - 2ª edição:

---

<sup>56</sup> Esse texto grego servirá de apoio como texto-fonte para a análise das referidas versões.

(1) <sup>3</sup> Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογία πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, <sup>4</sup> καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμόμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ, <sup>5</sup> προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, <sup>6</sup> εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ. (2) <sup>7</sup> ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ <sup>8</sup> ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς, ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει, <sup>9</sup> γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ <sup>10</sup> εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ. (3) <sup>11</sup> ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ <sup>12</sup> εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ. (4) <sup>13</sup> ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, <sup>14</sup> ὃ ἐστὶν ἄρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

(1) <sup>3</sup> Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos tem abençoado com toda sorte de bênção espiritual nas regiões celestiais em Cristo, <sup>4</sup> **assim como** o nos escolheu, nele, **antes da** fundação do mundo, **para** o sermos santos e irrepreensíveis perante ele; e em amor o <sup>5</sup> nos predestinou **para** ele, **para** a adoção de filhos, **por meio de** Jesus Cristo, **segundo** o beneplácito de sua vontade, <sup>6</sup> para louvor da glória de sua graça, que ele nos concedeu gratuitamente no Amado, <sup>7</sup> no qual o temos a redenção, pelo seu sangue, a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça, <sup>8</sup> que Deus derramou abundantemente sobre nós em toda a sabedoria e prudência, <sup>9</sup> o desvendando-nos o mistério da sua vontade, segundo o seu beneplácito que o propusera em Cristo, <sup>10</sup> de o fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra; <sup>11</sup> nele, o digo, no qual o fomos também feitos herança, o predestinados **segundo** o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade, <sup>12</sup> a fim de o sermos para louvor da sua glória, nós, os que de antemão, esperamos em Cristo; <sup>13</sup> em quem também vós, **depois que** o ouvistes a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, o tendo nele também crido, fostes selados com o Santo Espírito da promessa; <sup>14</sup> o qual é o penhor da nossa herança, até ao resgate da sua propriedade, em louvor da sua glória.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Na transcrição, como se observa, os elementos de coesão referencial foram sublinhados e os elementos juntivos (preposição e conjunção) foram destacados em negrito. Por economia, nem todos os elementos marcados foram analisados, entendendo-se que não é um procedimento exaustivo que interessa à pesquisa. Esse mesmo procedimento metodológico será adotado na análise das outras versões.

A primeira tradução analisada é a *Versão revista e atualizada* - 2ª edição. O aspecto inicial observado diz respeito à pontuação do texto. É sabido que o texto 'Original' não tinha pontuação, a qual foi introduzida ao longo dos anos, pelas iniciativas da crítica textual, em seu processo de reconstrução do texto. Contudo, é importante atentar para aspectos específicos do texto grego usado para as respectivas versões estudadas, a fim de perceber as influências que o texto-fonte exerceu sobre o tradutor.

Como já se apontou, para fazer sua versão Almeida utilizou o *textus receptus*, que não apresenta recorrência de ponto-final nesse trecho estudado, diferentemente do *The Greek New Testament* (4ª edição), utilizado como base para esta análise. Isso significa que, do versículo 3 ao 14, há um único período, o que pode ter influenciado a disposição da pontuação na RA. Convém ressaltar que, na 2ª edição da RA, se utilizou o texto grego que acaba de ser transcrito, o qual apresenta ponto final nos versos 6, 10, 12 e 14. Todavia, talvez por influência da edição já existente de Almeida, optou-se na 2ª edição por conservar o texto em apenas um período composto de várias orações, também em um único parágrafo. Esse seria um primeiro ponto interessante a ser discutido. Pode-se perguntar por que a RA conserva um período longo. Em grego, o ponto final ocorre antes da expressão ἐν ᾧ. Trata-se de um pronome relativo masculino singular do caso dativo, que possui a mesma função de um pronome relativo em língua portuguesa. Assim: no versículo 7, escolheu-se como correspondente *o qual*; no 11, escolheu-se *nele* que remete ao *Amado (Cristo)*; e no 13, escolheu-se *em quem*, referente a *Cristo*. Apenas no versículo 11 foi usada a contração *nele*, que corresponde à preposição ἐν contraída com o pronome pessoal, representando o pronome relativo grego (ἐν ᾧ). Em português, dificilmente o pronome relativo inicia uma frase. Nesse caso, o tradutor

pode, então, optar por continuar o período usando o pronome relativo ou iniciar um novo período usando outras possibilidades de construção textual na língua-alvo. Nota-se que, na RA, o tradutor optou por conservar a construção do texto-fonte, recorrendo ao próprio pronome relativo *o qual* (v. 7) ou *quem* (v. 13) ou a forma contraída *nele* (v. 11). Fica evidente a priorização do texto-fonte na conservação do pronome relativo, pois priorizá-lo significa manter um período longo, e é sabido que períodos longos dificultam a compreensão do receptor. Assim, a RA na medida em que prioriza a estrutura do texto-fonte demonstra que sua preocupação se volta mais à reprodução da mensagem, como foi registrada, do que à adequação do que foi dito à língua-alvo. A própria estrutura, tal como foi disposta, revela o apego à mensagem, ou melhor, ao texto-fonte.

Nesse longo período, também se observa a recorrência de quatro objetos-de-discurso (NEVES, 2006) que funcionam como elemento de referência ao longo de todo o texto. Dois elementos são referentes anteriormente expressos no próprio texto: *Deus Pai*, que se apresenta como o agente das ações exploradas no texto; e *Cristo*, que é o meio pelo qual Deus realiza sua obra. Os outros dois são elementos da situação comunicativa: *eu*, Paulo; *nós*, que provavelmente se refere a Paulo e aos judeus convertidos; e *vós*, que provavelmente faz referência aos gentios que aceitaram o evangelho como verdade. Cabe investigar como esses elementos são retomados, na RA, ao longo do texto. Para analisá-los, vamos observar quatro dos mecanismos de coesão propostos por Halliday e Hasan (1976, p. 526-527): referência, elipse, conjunção e coesão lexical, de acordo com sua ocorrência no texto. Após ter sido feito um levantamento das principais formas remissivas em português, são analisadas, nas traduções, as formas remissivas gramaticais, que se



dividem em formas remissivas presas ou formas remissivas livres<sup>58</sup>, conforme proposto por Koch (2007, p. 34).

O primeiro objeto-de-discurso *o Deus e Pai* já é retomado, no versículo 3, pelo artigo definido *o*. Esse artigo também aparece, em grego, ὁ θεός, como um elemento anafórico, que faz remissão ao elemento que o precede no texto. Também no verso 3 ocorre o uso de uma forma referencial, o pronome relativo *que*. O uso do pronome relativo em referência a *Deus* também se verifica no versículo 13. Para a coesão do texto, ainda se recorre ao pronome pessoal de 3ª pessoa, acompanhado de preposição ou não: *perante ele* (v. 4); *para ele* (v. 5); *ele nos concedeu* (v. 6). O pronome demonstrativo retoma *Deus* somente em um caso – *daquele* (v. 11) –, em que fica pressuposta a referência a *Deus*, pois há identificação dele como *aquela que faz todas as coisas*. Os pronomes possessivos, como elementos anafóricos, também são usados no texto: *o beneplácito de sua vontade* (v. 5); *louvor da glória de sua graça* (v. 6); *a riqueza da sua graça* (v. 7); *o mistério da sua vontade* (v. 9); *o seu beneplácito* (v. 9); *o conselho da sua vontade* (v. 11); *louvor da sua glória* (v. 12); *louvor da sua glória*. Já se pode notar que na RA sempre se recorre à tradução do termo pelo seu correspondente direto. Especificando, se o pronome é um possessivo, será usado um possessivo na tradução. Não se verifica uma preocupação de fazer retomadas lexicais, por exemplo, a fim de esclarecer ao leitor novamente o sujeito da ação. Elas só são feitas quando, de fato, há necessidade. A fim de ilustrar esse fato, observem-se três trechos abaixo, em que, a partir da

---

<sup>58</sup> Segundo Koch (2007, p. 34-35), as formas remissivas gramaticais não fornecem ao leitor/ouvinte quaisquer instruções de conexão e podem ser presas ou livres. As formas remissivas gramaticais presas são as que acompanham um nome, antecedendo-o e também ao(s) modificador(es) anteposto(s) ao nome dentro do grupo nominal. As formas remissivas gramaticais livres são aquelas que não acompanham um nome dentro de um grupo nominal, mas que podem ser utilizadas para fazer remissão, anafórica ou cataforicamente, a um ou mais dos constituintes do universo textual. As formas remissivas lexicais são aquelas que, além de trazerem instruções de conexão, possuem um significado extensional, ou seja, designam referentes extralingüísticos.

tradução dos correspondentes imediatos indicados pelas setas e da opção de construção textual feita pela RA, pode-se observar a tendência à literalidade na RA:

<b>καθὼς</b>	<b>ἐξελέξατο</b>	<b>ἡμᾶς</b>	<b>ἐν</b>	<b>αὐτῷ</b>
↓	↓	↓	↓	↓
como	escolheu	a nós	em	ele

RA: ...assim como nos escolheu, nele...

<b>κατὰ</b>	<b>τὴν</b>	<b>εὐδοκίαν</b>	<b>τοῦ</b>	<b>θελήματος</b>	<b>αὐτοῦ</b>
↓	↓	↓	↓	↓	↓
segundo	o	beneplácito	da	vontade	dele

RA: ... segundo o beneplácito de sua vontade...

<b>εἰς</b>	<b>ἔπαινον</b>	<b>δόξης</b>	<b>τῆς</b>	<b>χάριτος</b>	<b>αὐτοῦ</b>
↓	↓	↓	↓	↓	↓
para	louvor	de (a) glória	da	graça	dele

RA: ... para louvor da glória de sua graça...

Esse fato pode ser visto ao longo de todo o texto. Conserva-se o mesmo elemento referenciador, seja qual for o pronome usado no texto-fonte. Novamente se verifica o apego às estruturas do texto grego adotado.

Outro mecanismo de referenciação usado em relação a *Deus* é a elipse: *assim como Ø nos escolheu* (v. 4); *em amor Ø nos destinou* (v. 4 e 5); *que Ø propusera em Cristo* (v. 9). Por elipse se retoma o referente *Deus*, que é posicionado como agente.

Em termos de coesão lexical, há apenas uma reiteração feita pelo mesmo item lexical, que é o vocábulo *Deus* no verso 8, correspondendo ao uso grego do pronome relativo feminino singular no caso genitivo ([...] ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς

[...]). Nesse caso, ocorreu a retomada lexical com a finalidade de não perder de vista o referente *Deus*, pois há um segundo objeto discursivo paralelo que também se apresenta em 3ª pessoa, que é *Cristo*.

A pessoa de *Cristo* é introduzida, na RA, como *Senhor Jesus Cristo*. Uma das expressões que mais retomam esse referente é *em Cristo* (em grego, ἐν Χριστῷ). Muitos estudiosos entendem a expressão como uma forma de referência à união mística de Cristo com seu povo. Além disso, a expressão também pode referir-se a Cristo como mediador, pois, por meio dele, o propósito de Deus pôde ser realizado. Os pronomes pessoais são usados como anafóricos de *Cristo* e dessa união mística, como se observa em: *nos escolheu, nele* (v. 4); *de fazer convergir nele* (v. 10); *nele, Ø digo* (v. 11). Usa-se também como elemento anafórico o pronome demonstrativo: [...] *no Amado, no qual temos a redenção* (v. 6 e 7), o pronome faz referência a *Amado* que, por sua vez, remete a *Cristo*, por coesão lexical.

O elemento de referência *Cristo* também é retomado, no texto, quatro vezes por reiteração: *nas regiões celestiais em Cristo* (v. 3); *por meio de Jesus Cristo* (v. 5); *que propusera em Cristo* (v. 9); *esperamos em Cristo* (v. 12). Há também uma referência a *Cristo* por meio do particípio *Amado* (v. 6). É importante notar que em todos os casos o próprio texto grego apresenta as reiterações do elemento *Cristo*, com exceção do versículo 9. Em grego, foi usada a expressão ἐν αὐτῷ. Todavia, conservar o pronome nesse caso poderia provocar confusão devido ao fato de o versículo apresentar três pronomes de 3ª pessoa (γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἢν προέθετο ἐν αὐτῷ), sendo que os dois primeiros fazem referência a *Deus*. Para evitar ambigüidade, optou-se pela reiteração lexical do elemento *Cristo*.

Os referentes *Deus* e *Cristo* são retomados por recursos lingüísticos e coesivos semelhantes como, por exemplo, o pronome pessoal e o pronome possessivo no masculino singular em terceira pessoa. Todavia, a retomada desses referentes em período longo, formado por várias orações, pode provocar dificuldades ao receptor no que diz respeito à identificação do referente: *Deus* ou *Cristo*? Servem de exemplo os versículos 5 e 6 de Efésios: *nos destinou para ele, para a adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade, para louvor da glória de sua graça, que ele nos concedeu gratuitamente no Amado*. Nesses versículos, um receptor que tenha pouco conhecimento da língua poderá pensar que os pronomes possessivos fazem referência a Cristo, tendo em vista que o sujeito *Deus* está distanciado e o elemento de referência *Cristo* está mais próximo. Se o leitor do texto não tomar cuidado na observação dos elementos textuais, ele poderá fazer uma interpretação errada, colocando o fato segundo a vontade de Cristo e não segundo a vontade de Deus. O fato de a RA conservar a retomada pelo mesmo item gramatical do texto grego adotado, não introduzindo um possível item lexical, faz que o leitor tenha de retornar constantemente ao referente textual para entender o texto.

As outras duas formas referenciadoras são exofóricas, pois “fazem referência a elementos que estão fora do texto, ou seja, na situação do discurso” (NEVES, 2000, p. 390). Em relação às referências exofóricas, verifica-se o uso do *nós* que, segundo alguns autores apontam, faz referência somente a Paulo e aos judeus convertidos. Já quando ocorre o uso do *vós*, faz-se referência aos gentios que aceitaram o evangelho como verdade.

Por meio do pronome pessoal, Paulo e os judeus são apresentados no discurso como objeto das bênçãos divinas: ou seja, se por um lado Deus é o agente,

*nós* é o objeto das ações divinas. Por isso, usa-se *nos* como objeto de verbos de ação: *assim como nos escolheu* (v. 4); *nos destinou para ele* (v. 5); *ele nos concedeu gratuitamente* (v. 6); *desvendando-nos* (v. 9). O pronome *nós* em *a fim de sermos para louvor da sua glória, nós, os que de antemão, esperamos em Cristo* (v. 12) ocorre para marcar a presença do sujeito da oração. Desse modo, fica construída uma frase em que o pronome pessoal fica contíguo ao pronome demonstrativo *os* da oração adjetiva *que de antemão, esperamos em Cristo*. Essa referência à expressão *de antemão* é que possibilita o entendimento de que o autor se refere aos judeus que esperavam pelo Messias antes dos gentios.

Somente ao final insere-se um outro elemento da situação comunicativa, o *vós*. Como se viu, Paulo parece referir-se, neste momento do texto, aos gentios que, somente a partir de Cristo, puderam ter acesso a Deus *por meio do evangelho da salvação* (v. 13). Somente a situação da época e do contexto da epístola podem determinar quem é o provável interlocutor.

Outro mecanismo de coesão é a conjunção. Ao longo do texto, verifica-se a presença das conjunções: *assim como* (v. 4); *e* (v. 4); e *depois que* (v. 13). A RA, para traduzir *καθώς*, recorre à conjunção *assim como*, que traz a idéia de comparação – ***assim como nos escolheu, nele...*** (v. 4) – estabelecendo uma relação de igualdade entre os atos divinos de *abençoar*, *escolher* e *predestinar*. A conjunção aditiva portuguesa *e*, também no versículo 4, promove a conjunção entre os argumentos expressos pelos verbos *escolher* e *predestinar* – ***assim como nos escolheu, nele [...] e em amor nos destinou para ele...*** (v. 4 e 5) –, contudo não há elemento conjuntivo no texto original<sup>59</sup>. A outra conjunção temporal presente na

<sup>59</sup> Efésios 4: *καθώς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ...* Quando houver necessidade de observar o contexto, são inseridos os textos em nota de rodapé, como acontece neste caso.

RA, *depois que*, aparece no versículo 13 e indica temporalidade – ***depois que*** *ouvistes a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, tendo nele também crido, fostes selados com o Santo Espírito da promessa* (v. 13). Entretanto, não há, em grego, a presença de uma conjunção temporal. Essa escolha parte da forma do verbo ἀκούσαντες, que está no particípio aoristo ativo. Em trecho que não trata especificamente do particípio aoristo, Taylor (1990, p. 87- 88) afirma que somente o contexto pode determinar em qual das indicações circunstanciais a ação expressa pelo particípio se enquadra:

Se a ação expressa pelo particípio é antecedente ou subsequente à do verbo principal, isto só pode ser determinado pelo contexto, o qual também determina se a idéia expressa pelo particípio é de tempo *quando*, causa *por que*, condições *se*, concessão *concernente a*, ou outra circunstância relativa à ação do verbo principal. A tradução depende do contexto.

Verifica-se que se optou, na tradução, por uma construção temporal para o verbo ἀκούσαντες, expressando anterioridade em relação ao evento da oração principal, já que se trata de particípio aoristo. Quanto às formas reduzida e desenvolvida da oração temporal, usou-se a conjunção no caso do particípio ἀκούσαντες, mas recorreu-se a uma oração gerundial para o caso do particípio πιστεύσαντες, que vem logo a seguir: ***depois que*** *ouvistes a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação, tendo nele também crido* (v. 13). Houve escolha pela construção temporal que também será verificada nas demais traduções a serem analisadas.

Além do uso das conjunções na tradução, pode-se observar também o uso recorrente de preposições que indicam:

a) finalidade (εἰς – *para*), visando a explicar os objetivos de Deus ao realizar sua vontade – *nos predestinou para ele* (v. 5), *para a adoção de filhos* (v. 5), *para louvor da glória de sua graça* (v. 6);

b) conformidade (κατὰ – “segundo”, “conforme”), mostrando a congruência entre as ações divinas e sua vontade – *segundo o beneplácito de sua vontade* (v. 5), *segundo a riqueza da sua graça* (v. 7), *segundo o seu beneplácito que propusera em Cristo* (v. 9), *segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade* (v. 11).

No verso 6, observa-se o sintagma εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος, traduzido, na RA, por *para louvor da sua glória*. Essa mesma expressão aparece no final do verso 14, em grego, com a referida preposição εἰς (εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ). Contudo, a RA, em vez de usar a preposição *para* retomando a sentença *para louvor da sua glória*, já traduzida no verso 6, usa *em*, que não expressa idéia de finalidade. Não houve, portanto, paralelismo sintático na repetição da expressão.

Pela análise dos elementos do texto, pode-se perceber que, em termos formais, a RA prende-se mais à estrutura do original do que à estrutura da língua-alvo. Busca-se conservar os correspondentes em termos de classe gramatical, como se viu, por exemplo, no uso do pronome relativo e das preposições. Evitam-se reiteraões lexicais dos referentes, que poderiam esclarecer ao leitor a que elemento se refere o pronome possessivo. Conforme a teoria de Nida e Taber (1982), a RA segue o princípio da correspondência formal, em que há uma preocupação primordial com a mensagem, visando a conservar a construção textual do texto grego adotado. Essa aproximação da tradução ao texto-fonte provoca dificuldades para o leitor moderno, acostumado com períodos curtos, de fácil compreensão.

A segunda tradução a ser analisada e contrastada com a RA é a NVI. Assim como ocorreu na RA, são verificados elementos coesivos apresentados na estrutura do texto da NVI. Convém retomar o fato de que esta teve como texto grego adotado o *Novum Testamentum Graece* (27ª edição), conhecido como o texto de Nestle-Aland (seus editores), que segue a mesma pontuação do *The Greek New Testament* (4ª edição) transcrito no início da análise da RA. Segue o texto da NVI:

(1) <sup>3</sup> Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos abençoou com todas as bênçãos espirituais nas regiões celestiais em Cristo. (2) <sup>4</sup> **Porque** Deus nos escolheu nele **antes da** criação do mundo, **para**  $\emptyset$  sermos santos e irrepreensíveis em sua presença. (3) <sup>5</sup> Em amor  $\emptyset$  nos destinou **para**  $\emptyset$  sermos adotados como filhos, **por meio de** Jesus Cristo, **conforme** o bom propósito da sua vontade, <sup>6</sup> para o louvor da sua gloriosa graça, a qual  $\emptyset$  nos deu gratuitamente no Amado.

(4) <sup>7</sup> Nele  $\emptyset$  temos a redenção **por meio de** seu sangue, o perdão dos pecados, **de acordo com** as riquezas da graça de Deus, <sup>8</sup> a qual ele derramou sobre nós com toda a sabedoria e entendimento. (5) <sup>9</sup> **E**  $\emptyset$  nos revelou o mistério da sua vontade, **de acordo com** o seu bom propósito que ele estabeleceu em Cristo, <sup>10</sup> **isto é**, de fazer convergir em Cristo todas as coisas, celestiais ou terrenas, na dispensação da plenitude dos tempos. (6) <sup>11</sup> Nele  $\emptyset$  fomos também escolhidos, tendo sido predestinados **conforme** o plano daquele que faz todas as coisas **segundo** o propósito da sua vontade, <sup>12</sup> **a fim de que** nós, os que primeiro esperamos em Cristo, sejamos para o louvor da sua glória.

(7) <sup>13</sup> **Quando** vocês ouviram e  $\emptyset$  creram na palavra da verdade, o evangelho que os salvou, vocês foram selados em Cristo com o Espírito Santo da promessa, <sup>14</sup> que é a garantia da nossa herança **até** a redenção daqueles que pertencem a Deus, para o louvor da sua glória.

Diferentemente da RA, a NVI apresenta sete períodos, subdivididos em três parágrafos. Essa disposição do texto já demonstra uma preocupação maior em adequar os mecanismos da língua-fonte à língua-alvo. Dessa forma, a NVI, diante da impossibilidade de manter a construção  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\omega}$ , (pronome relativo masculino singular do caso dativo precedido de preposição iniciando frase), utilizada nos versos 7, 11 e 13, resolve a questão usando, nos versículos 7 e 11, a contração *nele*, que retoma a idéia da união mística de Cristo com seu povo, adequando-se



desse modo, à língua-alvo. Já, no versículo 13, opta-se por retomar a expressão *em Cristo* após o verbo, seguindo, de certa forma, a ordem direta. Nesse caso, já se pode notar que a NVI é mais flexível no que diz respeito à reestruturação do texto na língua-alvo, não se prendendo tanto à construção textual registrada no texto-fonte.

Como se trata de traduções, os objetos-de-discurso não sofrem alteração: *Deus Pai, Cristo, nós e você*. Todavia, nessa versão, quando o autor se refere aos seus interlocutores, usa o pronome de tratamento *vocês*. A coocorrência dos pronomes *tu, vós, você e vocês* é comum nas traduções portuguesas mais recentes, e será objeto de estudo nesta análise, mais adiante.

Na NVI, há uma preocupação maior em retomar os pronomes pessoais que fazem referência a *Deus*. Por duas vezes, o pronome *ele* é retomado, marcando para o receptor o agente da ação: *a qual ele derramou sobre nós* (v. 8); *seu bom propósito que ele estabeleceu em Cristo* (v. 9). Além disso, há ainda duas reiterações do item lexical *Deus*: *Porque Deus nos escolheu nele antes da criação do mundo* (v. 3), *de acordo com as riquezas da graça de Deus* (v. 7). Essa preocupação em registrar a retomada do objeto-de-discurso, demonstra a escolha por acentuar para o receptor, ao longo do texto, o elemento a que se faz referência. Na divisão de períodos, observa-se também clareza nas exposições. Por exemplo, no verso 4, em um novo período, ocorre a reiteração da palavra *Deus*. Isso faz que o receptor volte a ser informado sobre quem é o sujeito do discurso, facilitando a identificação da elipse do versículo 5: *Porque Deus nos escolheu nele antes da criação do mundo [...]. <sup>5</sup>Em amor Ø nos predestinou*. Isso também se vê nos versículos 8 e 9: *a qual ele derramou sobre nós com toda a sabedoria e entendimento. E Ø nos revelou o mistério da sua vontade*. Nesse caso, a elipse está próxima de um pronome pessoal anafórico do referente *Deus*.

Outra forma remissiva utilizada em relação a Deus é o pronome possessivo, que ocorre sete vezes: *para sermos santos e irrepreensíveis em sua presença* (v. 4); *conforme o bom propósito da sua vontade, para o louvor da sua gloriosa graça* (v. 5 e 6); *E nos revelou o mistério da sua vontade, de acordo com o seu bom propósito* (v. 9); *segundo o propósito da sua vontade* (v. 11); *sejamos para o louvor da sua glória* (v. 12). Na RA, foram observados os versículos 5 e 6, em que o uso do possessivo poderia produzir ambigüidade, na expressão *segundo o beneplácito de sua vontade, para louvor da glória de sua graça*. Para resolver esse problema, a NVI repetiu, no verso 4, o sujeito *Deus* que serviu como referencial para os possessivos.

Em relação a Cristo, opta-se, em geral, pela reiteração lexical não só do substantivo *Cristo* como também da expressão *em Cristo: nas regiões celestiais em Cristo* (v. 3); *por meio de Jesus Cristo* (v. 5); *que ele estabeleceu em Cristo* (v. 9); *de fazer convergir em Cristo todas as coisas* (v. 10); *nós, os que primeiro esperamos em Cristo* (v. 12); *vocês foram selados em Cristo* (v. 13). Somente duas vezes retoma-se *Cristo* pelo uso do pronome pessoal, na contração *nele*, que, como se apontou, ocorre nos casos em que se usa o pronome relativo em grego. Um pronome possessivo, associado ao termo *sangue*, é utilizado em referência a Cristo: *Nele temos a redenção por meio de seu sangue*. A própria figura *sangue* faz que o receptor entenda que o pronome refere-se a Cristo e sua morte na cruz.

As referências exofóricas de primeira pessoa e segunda pessoa também exercem na NVI a mesma função de retomar os envolvidos na situação comunicativa. Contudo, conforme já observado, opta-se pelo uso da variante *vocês* em relação aos interlocutores. É sabido que, hoje em dia, os falantes utilizam, preponderantemente, essa variante da 2ª pessoa do plural. Isso promove uma identificação com a realidade sociolingüística da comunidade de falantes. No

versículo 13, mesmo o referente sendo apresentado em uma construção temporal, não ocorre elipse do sujeito, sendo ele retomado na oração principal: *Quando vocês ouviram e creram na palavra da verdade, o evangelho que os salvou, vocês foram selados em Cristo com o Espírito Santo da promessa* (v. 13).

Na NVI, são usadas três conjunções subordinativas: *porque* (v.4), *a fim de que* (v. 12) e *quando* (v. 13). Diferenciando-se da RA, na NVI, os tradutores optaram pelo entendimento do elemento  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$  em uma relação de causalidade, ou seja, não há comparação com o ato divino de *abençoar*, mas, sim, entende-se que a causa da bênção está no fato de Deus ter escolhido um povo para ser santo. Zerwick e Grosvenor (1996, p. 578) acreditam que, nesse versículo, talvez  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$  funcione como uma conjunção causal, o que também é confirmado por Rienecker e Rogers (1995, p. 386) ao afirmarem que, nesse versículo, combinam-se “as idéias causal e comparativa”. A NVI optou pela idéia de causalidade. Além disso, a conjunção causal *porque*, no verso 4 da NVI (*Porque Deus nos escolheu nele antes da criação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis em sua presença*), inicia um novo período. Trata-se de um adendo, a que se refere Neves (2006, p. 235) com a seguinte indicação: “muito freqüentemente os satélites adverbiais pospostos funcionam como adendos, isto é como segmentos trazidos pelo falante após pausa que indicaria encerramento de um ato de fala”. Há, portanto, nesse adendo (inglês: *afterthought*), uma pausa cuja representação indica coerência pragmática no discurso, na medida em que leva o leitor a uma nova afirmação. Dessa forma, não há uma relação direta de dependência com a oração principal, mas uma relação interacional discursiva que posiciona o interlocutor diante de uma informação nova.

A outra conjunção *a fim de que* é a tradução da preposição  $\epsilon\iota\varsigma$  do grego, e encontra-se no versículo 12, indicando finalidade. À preposição  $\epsilon\iota\varsigma$  segue-se o verbo

εἶναι, no infinitivo presente ativo. Seria, portanto, uma oração reduzida (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ). Contudo, optou-se, na tradução da NVI, por uma oração desenvolvida, usando-se o subjuntivo, provavelmente para aproximar o pronome *nós* da conjunção, ressaltando-o como sujeito: ***a fim de que nós, os que primeiro esperamos em Cristo, sejamos para o louvor da sua glória*** (v. 12).

No verso 13, a NVI, como a RA, também usou uma conjunção para transmitir a idéia de temporalidade em relação ao verbo ἀκούσαντες do verso 13. Todavia, em vez de *depois que*, usou-se *quando*, para traduzir o valor temporal do particípio. Isso demonstra que os tradutores da RA e da NVI concordam no que diz respeito ao contexto de temporalidade em que o particípio se expressa. Todavia, diferentemente da RA, a NVI utiliza a conjunção para representar os dois particípios ἀκούσαντες e πιστεύσαντες: ***Quando* vocês ouviram e creram na palavra da verdade...** (v. 13).

Assim, na NVI, encontram-se duas orações desenvolvidas.

No uso da conjunção coordenativa e no verso 9 da NVI, nota-se que o tradutor optou por reiniciar um novo período a partir do verbo γνωρίσας (“revelar”, “desvendar”), forma de particípio aoristo ativo: *a qual ele derramou sobre nós com toda a sabedoria e entendimento. **E** nos revelou o mistério da sua vontade* (v. 9). Em vez de usar o particípio expressando alguma circunstância ou o próprio gerúndio, como fez a RA (desvendando-nos o mistério de sua vontade), a NVI introduz a conjunção e em um novo período, promovendo uma pausa dramática (NEVES, 2006, p. 743) e iniciando um novo enunciado. Há, portanto, duas proposições, sendo que o particípio, da forma como foi empregado na NVI, não mais expressa uma circunstância em relação à oração principal, mas sim adiciona uma nova informação, e em destaque.

Há, também, no versículo 10 da NVI, a introdução de uma expressão explicativa *isto é*, para redefinir o conteúdo da proposição anterior. Esse recurso leva o leitor a ter a idéia de que o enunciado que segue a expressão há de esclarecer o que foi dito no outro enunciado.

Em relação ao uso recorrente da preposição εἰς – “para”, observa-se que, no versículo 5, há duas expressões indicando finalidade (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ...). Na NVI, a expressão εἰς αὐτόν – “para ele” é omitida. Nesse caso, a única finalidade passa a ser o fato de ser adotado – εἰς υἰοθεσίαν – “para sermos adotados” (v. 5). É interessante que, na RA, ao usar um sintagma nominal *adoção de filhos* (v. 5), não há a explicitação de quem é adotado, há apenas a finalidade da escolha. Na NVI, pelo uso de um sintagma verbal *para sermos adotados como filhos* (v. 5), verifica-se, no sujeito da voz passiva *nós*, a designação do alvo da adoção. A ampliação faz que o sentido fique mais claro. A NVI também opta por expressar finalidade, usando o correspondente direto de εἰς, que é “para”, tanto no verso 6 (*para louvor da glória de sua graça*) como no verso 14 (*para o louvor da sua glória*).

A idéia de conformidade (κατὰ – “segundo”, “conforme”) também é conservada nos versos em que se expressa essa idéia: **conforme** o bom propósito da sua vontade (v. 5); **de acordo com** as riquezas da graça de Deus (v. 7); **de acordo com** o seu bom propósito (v. 9); **conforme** o plano daquele que faz todas as coisas **segundo** o propósito da sua vontade (v. 11). Uma outra questão interessante em relação ao uso da preposição no texto analisado está na escolha da tradução para a preposição κατενώπιον (v. 4). A RA escolhe como equivalente a preposição “perante”. Não se trata de uma preposição comumente utilizada na atualidade.

Dessa forma, em vez de usar a expressão *perante ele*, a NVI escolhe uma expressão equivalente e de mais fácil compreensão, a locução adverbial *em sua presença* (v. 4).

Observa-se que a NVI difere em alguns aspectos da RA, principalmente no que diz respeito à clareza do texto, o que pode ser notado: na própria disposição em períodos menores e em parágrafos; na adequação à ordem da oração que torne o texto mais claro; no uso da reiteração lexical como recurso de facilitação na identificação dos sujeitos do discurso. Todavia, embora a NVI busque uma adequação à realidade lingüística da língua-alvo, ainda busca a conservação do texto-fonte, baseando-se nele para fazer suas escolhas. O texto, assim, torna-se mais claro e coerente com a realidade dos falantes do português na atualidade.

Diferentemente das outras versões, a NTLH, como se viu em seu histórico, não segue o princípio da literalidade, baseando-se mais na fluência do texto para o receptor do que na reprodução das palavras e estruturas correspondentes ao texto-fonte. Por isso, não se pode pensar nessa versão a partir da idéia de correspondência com o texto grego adotado, em termos de emprego das mesmas classes gramaticais. Ela não se prende à forma, mas, sim, ao conteúdo. Trata-se, portanto, de uma tradução diferente das demais até aqui analisadas. Assim, suas características serão observadas à luz das versões RA e NVI, buscando verificar semelhanças e diferenças. Cabe ressaltar que esta versão adota o texto grego *The Greek New Testament* (3ª edição).

(1) <sup>3</sup> Agradecemos ao Deus e Pai do nossa Senhor Jesus Cristo, **pois** ele nos tem abençoado por  $\emptyset$  estarmos unidos com Cristo,  $\emptyset$  dando-nos todos os dons espirituais do mundo celestial. (2) <sup>4</sup> **Antes da** criação do mundo, Deus já nos havia escolhido para sermos dele **por meio da** nossa união com Cristo, **a fim de**  $\emptyset$  pertencermos somente a Deus e nos apresentarmos diante dele sem culpa.

(3) Por causa do *seu* amor por *nós*,<sup>5</sup> *Deus* já havia resolvido que *nos* tornaria *seus filhos*, por meio de *Jesus Cristo*, pois *este* era o *seu* prazer e *a sua* vontade. (4)<sup>6</sup> Portanto, louvemos a *Deus* pela *sua* gloriosa graça, *que ele nos* deu gratuitamente por meio do *seu* querido *Filho*. (5)<sup>7</sup> Pois, pela morte de *Cristo* na cruz, *nós* somos libertados, isto é, *os nossos* pecados são perdoados. (6) Como é maravilhosa a graça de *Deus*,<sup>8</sup> *que ele nos* deu com tanta fartura!

(7) *Deus*, em toda a *sua* sabedoria e entendimento,<sup>9</sup> fez o que  $\emptyset$  havia resolvido e *nos* revelou o plano secreto *que*  $\emptyset$  tinha decidido realizar por meio de *Cristo*. (8)<sup>10</sup> Esse plano é unir, no tempo certo, debaixo da autoridade de *Cristo*, tudo o que existe no céu e na terra.

(9)<sup>11</sup> Todas as coisas são feitas de acordo com o plano e com a decisão de *Deus*. (10) De acordo com a *sua* vontade e com aquilo que *ele* havia resolvido desde o princípio, *Deus nos* escolheu para  $\emptyset$  sermos o *seu* povo, por meio da *nossa* união com *Cristo*. (11)<sup>12</sup> Portanto,  $\emptyset$  digo que *nós*, *que*  $\emptyset$  fomos os primeiros a pôr a *nossa* esperança em *Cristo*, louvemos a glória de *Deus*.

(12)<sup>13</sup> A mesma coisa aconteceu também com *vocês*. (13) Quando  $\emptyset$  ouviram a verdadeira mensagem, a boa notícia *que* trouxe para *vocês* a salvação, *vocês* creram em *Cristo*. (14) E *Deus* pôs em *vocês* a *sua* marca de proprietário quando *Ihes* deu o Espírito Santo, *que ele* havia prometido. (15)<sup>14</sup> O Espírito Santo é a garantia de que receberemos o que *Deus* prometeu ao *seu* povo, e *isso nos* dá a certeza de que *Deus* dará liberdade completa aos que são *seus*. (16) Portanto, *louvemos a sua glória*.

Como se pode observar, a NTLH apresenta 16 períodos divididos em cinco parágrafos. O uso de períodos curtos denota a preocupação de fazer que o texto seja claro, um texto em que o leitor não tenha dificuldades de entender as referências feitas aos elementos do texto. Assim como foram verificadas as escolhas feitas em relação ao pronome relativo nos versículos 7, 11 e 13, nas demais versões, também são observadas, nesta análise, as opções da NTLH. No versículo 7, a frase começa com a conjunção *pois* que desencadeia uma explicação referente ao enunciado anterior. Assim como na NVI, a NTLH também usa o adendo como recurso (NEVES, 2006, p. 235). Talvez isso ocorra pelo fato de as traduções recentes optarem pela reprodução de uma linguagem mais próxima à que é usada pelo falante. No versículo 11, a expressão  $\epsilon\nu\ \hat{\omega}$ , cujo pronome relativo se refere a *Cristo*, é esclarecida pela sentença *por meio da nossa união com Cristo*. Assim, na tradução, explora-se o conceito cristão de união mística de Cristo com seu povo,

esclarecendo os leitores quanto ao sentido de estar *em Cristo*. Esse fato também ocorre nos versículos 3 e 4. No verso 13, há uma substituição por a mesma coisa aconteceu também com vocês, que retoma, de forma geral, o que foi dito. Em nenhum dos casos o pronome relativo grego  $\hat{\omega}$  é retomado pelo mesmo correspondente gramatical em língua portuguesa. Isso demonstra que a tradução não está presa à forma, mas, sim, à transmissão e à compreensão do conteúdo.

A todo momento, o referente *Deus* é retomado, ora por reiteração, ora por uma forma gramatical referencial. Verifica-se a reiteração do mesmo item lexical doze vezes na NTLH: Deus já nos havia escolhido (v. 4); *a fim de pertencermos somente a Deus* (v. 4); Deus já havia resolvido que nos tornaria seus filhos (v. 5); *louvemos a Deus pela sua gloriosa graça* (v. 6); *Como é maravilhosa a graça de Deus* (v. 7); Deus, em toda a sua sabedoria e entendimento (v. 8); *de acordo com o plano e com a decisão de Deus* (v. 11); Deus nos escolheu para  $\emptyset$  sermos o seu povo (v. 11); *louvemos a glória de Deus* (v. 12); Deus pôs em vocês a sua marca de proprietário (v. 14); Deus prometeu ao seu povo (v. 14); *a certeza de que Deus dará liberdade completa aos que são seus* (v. 14). Essa repetição, além de deixar o leitor a todo momento informado sobre o sujeito das ações apresentadas, revela uma aproximação com os mecanismos próprios da linguagem falada. Há, portanto, uma tentativa de fazer que o receptor tenha o mesmo impacto que o texto original proporcionou em sua época.

Há sete anáforas feitas por pronomes pessoais: *pois ele nos tem abençoado* (v. 3); *para sermos dele* (v. 4); *e nos apresentarmos diante dele sem culpa* (v. 4); *que ele nos deu gratuitamente por meio do seu querido Filho* (v. 6); *que ele nos deu com tanta fartura!* (v. 8); *que ele havia resolvido desde o princípio* (v. 11); *que ele havia prometido* (v. 13). E também se verificam doze retomadas feitas por pronomes



possessivos: *Por causa do seu amor por nós* (v. 4; *Deus já havia resolvido que nos tornaria seus filhos* (v. 5); *pois este era o seu prazer e a sua vontade* (v. 5); *louvemos a Deus pela sua gloriosa graça* (v. 6); *por meio do seu querido Filho* (v. 6); *Deus, em toda a sua sabedoria e entendimento* (v. 8); *De acordo com a sua vontade* (v. 11); *para sermos o seu povo* (v.11); *E Deus pôs em vocês a sua marca de proprietário* (v. 13); *Deus prometeu ao seu povo* (v. 14); *louvemos a sua glória* (v. 14).

Essa insistência no uso de elementos coesivos reforça novamente a tentativa de a todo momento lembrar ao receptor o referente *Deus*, que é o agente do texto. Dessa forma, a tradução conforma-se à realidade de qualquer leitor, seja ele instruído ou não. Não se discute, neste caso, se esse enfoque é correto ou não, mas, sim, a sua clareza em termos de comunicação.

Do mesmo modo, são feitas referências ao nome *Cristo* ao longo do texto: *por meio de Jesus Cristo* (v. 5); *pela morte de Cristo na cruz* (v. 7); *por meio de Cristo* (v. 9); *debaixo da autoridade de Cristo* (v. 10); *os primeiros a pôr a nossa esperança em Cristo* (v. 12). Além dessas referências lexicais ao nome de *Cristo*, há, na NTLH, uma interpretação da expressão *em Cristo*. Como foi visto, a expressão é substituída pela idéia de união com Cristo. Outro fato interessante encontra-se no sintagma nominal ἐν τῷ ἡγαπημένῳ, traduzido nas demais versões analisadas, por *no Amado*. Na NTLH, o sintagma é traduzido por *por meio do seu querido Filho*. A palavra *filho* é uma forma geral de aludir à posição de Cristo na trindade, e é um termo mais comum que *Amado*. Como é uma idéia comum a consciência de que Cristo é filho de Deus, optou-se por seu uso acompanhado do adjetivo *querido*.

Em relação às referências exofóricas, a NTLH também escolhe usar a variante *vocês* para a 2ª pessoa do plural, retomando-a três vezes: *Quando ouviram a*

*verdadeira mensagem, a boa notícia que trouxe para vocês a salvação, vocês creram em Cristo. E Deus pôs em vocês a sua marca de proprietário (v. 13). A repetição ressalta o interlocutor, fazendo-o identificar-se com a ação de Deus em seu favor. O outro referente de primeira pessoa do plural assim como na RA e na NVI, também se apresenta no texto por meio de:*

a) pronomes pessoais - *pois ele nos tem abençoado (v. 3); Deus já nos havia escolhido (v. 4); Por causa do seu amor por nós (v. 4);* entre outros;

b) possessivos - *Agradecemos ao Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo (v. 3); por meio da nossa união com Cristo (v. 4); fomos os primeiros a pôr a nossa esperança em Cristo (v. 12);*

c) elipses - *para Ø sermos dele (v. 4); a fim de Ø pertencermos somente a Deus (v. 4); para Ø sermos o seu povo (v. 11).* O uso da elipse é evitado, sendo esse um recurso mais usado em orações reduzidas de infinitivo, em que é comum, em português, a omissão do sujeito.

Além de a NTLH apresentar diversos elementos remissivos em relação aos referentes do texto em estudo, a NTLH traz ao receptor, em sua tradução, outros referentes relevantes, como se vê, por exemplo, nos versículos 8, 9 e 10, em que se apresenta o objeto-de-discurso *o plano secreto de Deus*, que é retomado em um outro período como sujeito: *Deus, em toda a sua sabedoria e entendimento, fez o que havia resolvido e nos revelou o plano secreto que tinha decidido realizar por meio de Cristo. Esse plano é...* (v. 8, 9 e 10). A referência realizada pelo pronome demonstrativo e por reiteração lexical, sendo incluída em um novo período, sugere a busca por explicitar ao leitor o tema referido, o que não acontece na RA e na NVI.

O mesmo ocorre, na NTLH, com o referente *Espírito Santo*, citado nos versículos 13 e 14. Na RA e na NVI, retoma-se esse referente pelo pronome

relativo: *com o Santo Espírito da promessa, o qual é o penhor da nossa herança* (RA); *com o Espírito Santo da promessa, que é a garantia de nossa herança* (NVI). Na NTLH, usa-se como forma remissiva a reiteração do mesmo item lexical *Espírito Santo* em um novo período: *E Deus pôs em vocês a sua marca de proprietário quando lhes deu o Espírito Santo, que ele havia prometido. O Espírito Santo é a garantia* (v. 13 e 14). Nessa análise dos referentes, pode-se notar que a NTLH tende a fazer constantemente reiterações lexicais, recorrendo, preponderantemente, a expressões lexicais ao invés de expressões gramaticais. Essa retomada por sintagma nominal traz novamente para o primeiro plano a descrição do referente. Essa opção faz que não haja dificuldade de o leitor entender a que se referem as formas remissivas ou referenciais.

Outro ponto importante na NTLH está no uso de conjunções e preposições. Essa tradução não está presa aos conectivos do texto original, e tende a inserir elementos circunstanciais formando satélites da predicação. Verificam-se cinco recorrências de construções:

a) finais - *a fim de*, que expressa a idéia de finalidade - ***a fim de pertencermos somente a Deus*** (v. 4);

b) temporais - *quando*, usada duas vezes no mesmo versículo: ***Quando*** *ouviram a verdadeira mensagem, a boa notícia que trouxe para vocês a salvação, vocês creram em Cristo. E Deus pôs em vocês a sua marca de proprietário **quando** lhes deu o Espírito Santo, que ele havia prometido.* (v. 13). Esse verso 13 é ampliado em dois períodos em relação ao que se pode verificar nas outras duas versões;

c) causais: representada por orações cuja finalidade é esclarecer o que foi dito na predicação - **pois** *este era o seu prazer e a sua vontade*. (v. 5); **Pois**, *pela morte de Cristo na cruz, nós somos libertados* (v. 7).

Além dessas, há inserções de construções:

a) conclusivas - **Portanto**, *louvemos a Deus pela sua gloriosa graça* (v. 6); **Portanto**, *digo que nós [...] louvemos a glória de Deus* (v. 12); **Portanto**, *louvemos a sua glória* (v. 14);

b) aditivas - **e** *nos revelou o plano secreto* (v. 9); **e** *com aquilo que ele havia resolvido* (v. 11); **E** *Deus pôs em vocês a sua marca de proprietário* (v. 13); **e** *isso nos dá a certeza de que Deus dará liberdade* (v. 14).

A construção com o elemento *portanto* é bastante usada na NTLH, por introduzir um enunciado de valor conclusivo em relação ao que foi dito. A conclusão, em geral, aparece, na NTLH, ligada a verbos no imperativo ou subjuntivo, expressando desejo, ordem, conselho e, de certa forma, induzindo o leitor a agir diante do que foi proposto.

Há de se comentar também as escolhas feitas pela NTLH em relação a algumas preposições. Na RA e na NVI, em relação ao versículo 5, a preposição *κατὰ* tem como correspondentes as preposições acidentais *segundo* e *conforme*, em sintagmas nominais: *segundo o beneplácito de sua vontade* (RA) e *conforme o bom propósito de sua vontade* (NVI). Já a NTLH, como se viu, utiliza um sintagma verbal, valendo-se da conjunção *pois*: **pois** *este era o seu prazer e a sua vontade* (v. 5). Nota-se, então, que a NTLH utiliza recursos próprios de ato de fala, do nível conversacional. Assim ocorre no versículo 7, no qual, enquanto a RA usa a construção **segundo** *a riqueza da sua graça* e a NVI usa **de acordo com** *as riquezas das graças de Deus*, a NTLH não expressa relação de conformidade, mas

introduz uma frase exclamativa que traz expressão emotiva e apreciativa diante da *graça de Deus*: **Como é maravilhosa a graça de Deus**, que ele nos deu com tanta fartura! (v. 7 e 8).

Como se viu, na NTLH há a interpretação da expressão ἐν τῷ Χριστῷ - “em Cristo” pelo conceito de *união em Cristo* (v. 3, 4, 11). Todavia, em um segundo momento, no verso 10, atribui-se à expressão um outro sentido: **debaixo da autoridade de Cristo**. Nesse caso, a NTLH não se prende a apenas uma interpretação para a expressão, oscilando entre sentidos que sejam compatíveis com o texto-fonte.

Diante dessas observações, verifica-se, portanto, que a NTLH, diferentemente, das outras traduções, não conserva as estruturas e a construção sintática da língua-fonte, recorrendo a elementos circunstanciais e a recursos mais próprios do nível dos atos de fala. É interessante citar o que diz o Dr. Wilson Scholz, consultor de tradução da Sociedade Bíblica do Brasil, sobre a NTLH, em resposta a um questionário que lhe foi encaminhado como parte desta pesquisa (ANEXO D):

A rigor, é uma tradução semântica, em que se privilegia o significado em detrimento da forma do original. A tradução não deve soar como tradução, e sim como um original. (Nesse sentido, o texto é “domesticado”. Hoje, é claro, existem teóricos que advogam o contrário, ou seja, que a tradução deveria ser tão estranha que o leitor é constantemente lembrado que se trata de uma tradução. Ao meu ver, a maioria das traduções faz exatamente isso: lembra constantemente que seria muito melhor ler o original. Mas isto é outro assunto.) O processo é o seguinte: Lê-se o texto original; extrai-se o significado; procura-se a melhor forma (natural) de expressar isso na língua-alvo (o português).

Disso resulta uma equivalência, ou seja, a tradução equivale ao (vale tanto quanto o) original. Hoje, é claro, se discute se isto é possível. Em alguns círculos já não se aceita mais esta idéia. Argumenta-se que o máximo que se consegue é, não um equivalente, mas uma “semelhança interpretativa”.

Nota-se que o processo de tradução na NTLH não se vincula à forma do texto-fonte. Nessa tradução, a preocupação reside em estabelecer elementos gramaticais

e lexicais que facilitem o entendimento do texto. A repetição de palavras, o emprego de frases curtas, a interpretação de expressões servem ao propósito da tradução que, como se verificou, é tornar o texto equivalente ao original, não no aspecto formal, mas, sim, na fluência do português falado pelos brasileiros na atualidade. Todavia, esse distanciamento da linguagem das traduções que, até hoje, foram usadas no meio evangélico faz dela apenas um instrumento evangelístico, ou seja, a tradução serve àquele que não conhece uma tradução canônica ‘apropriada’ para a leitura e para o estudo.

Além dos aspectos coesivos estudados em termos de estrutura, convém analisar a recorrência do imperativo e do subjuntivo em relação às traduções mais recentes, a RA e a NVI. O quadro abaixo apresenta os casos em que se observa a opção do tradutor pelo uso desses modos verbais. Há dois casos, na língua grega, em que se verifica o uso do subjuntivo ou do imperativo nessas traduções: a) saudações; b) participios que expressam valor imperativo. Objetiva-se verificar como são empregados e qual efeito de sentido produzem no leitor.

### Gramática: Imperativo e Subjuntivo

ORIGINAL	RA	NVI	NTLH
<b>1:2</b> χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.	<b>1:2</b> graça a vós outros e paz, da parte de Deus, nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo.	<b>1:2</b> A vocês, graça e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo.	<b>1:2</b> Que a graça e a paz de Deus, o nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo <u>estejam</u> com vocês!
<b>1:3</b> Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλόγησας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,	<b>1:3</b> Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos tem abençoado com toda sorte de bênção espiritual nas regiões celestiais em Cristo,	<b>1:3</b> Bendito seja o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos abençoou com todas as bênçãos espirituais nas regiões celestiais em Cristo.	<b>1:3</b> <u>Agradecemos</u> ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, pois ele nos tem abençoado por estarmos unidos com Cristo, dando-nos todos os dons espirituais do mundo celestial.
<b>1:6</b> εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν	<b>1:6</b> para louvor da glória de sua graça,	<b>1:6</b> para o louvor da sua gloriosa graça, a	<b>1:6</b> Portanto, <u>louvemos</u> a Deus pela

ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ.	que ele nos concedeu gratuitamente no Amado,	qual nos deu gratuitamente no Amado.	sua gloriosa graça, que ele nos deu gratuitamente por meio do seu querido Filho.
<b>1:12</b> εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ τοὺς προηλικότας ἐν τῷ Χριστῷ.	<b>1:12</b> a fim de sermos para louvor da sua glória, nós, os que de antemão esperamos em Cristo;	<b>1:12</b> a fim de que nós, os que primeiro esperamos em Cristo, sejamos para o louvor da sua glória.	<b>1:12</b> Portanto, digo que nós, que fomos os primeiros a pôr a nossa esperança em Cristo, <u>louvemos</u> a glória de Deus.
<b>3:20</b> Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν,	<b>3:20</b> Ora, àquele que é poderoso para fazer infinitamente mais do que tudo quanto pedimos ou pensamos, conforme o seu poder que opera em nós,	<b>3:20</b> Àquele que é capaz de fazer infinitamente mais do que tudo o que pedimos ou pensamos, de acordo com o seu poder que atua em nós,	<b>3:20</b> E agora, que a glória <u>seja</u> dada a Deus, o qual, por meio do seu poder que age em nós, pode fazer muito mais do que nós pedimos ou até pensamos!
<b>4:2</b> μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραύτητος, μετὰ μακροθυμίας, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ,	<b>4:2</b> com toda a humildade e mansidão, com longanimidade, suportando-vos uns aos outros em amor,	<b>4:2</b> <u>Sejam</u> completamente humildes e dóceis, e sejam pacientes, suportando uns aos outros com amor.	<b>4:2</b> <u>Sejam</u> sempre humildes, bem educados e pacientes, suportando uns aos outros com amor.
<b>4:3</b> σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης·	<b>4:3</b> esforçando-vos diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz;	<b>4:3</b> <u>Façam</u> todo o esforço para conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz.	<b>4:3</b> <u>Façam</u> tudo para conservar, por meio da paz que une vocês, a união que o Espírito dá.
<b>4:24</b> καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.	<b>4:24</b> e vos revistais do novo homem, criado segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade.	<b>4:24</b> a revestir-se do novo homem, criado para ser semelhante a Deus em justiça e em santidade provenientes da verdade.	<b>4:24</b> <u>Vistam</u> -se com a nova natureza, criada por Deus, que é parecida com a sua própria natureza e que se mostra na vida verdadeira, a qual é correta e dedicada a ele.
<b>4:25</b> Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίου αὐτοῦ, ὅτι ἐσμέν ἀλλήλων μέλη.	<b>4:25</b> Por isso, deixando a mentira, fale cada um a verdade com o seu próximo, porque somos membros uns dos outros.	<b>4:25</b> Portanto, cada um de vocês <u>deve</u> abandonar a mentira e falar a verdade ao seu próximo, pois todos somos membros de um mesmo corpo.	<b>4:25</b> Por isso não <u>mintam</u> mais. Que cada um diga a verdade para o seu irmão na fé, pois todos nós somos membros do corpo de Cristo!
<b>5:2</b> καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὄσμην εὐωδίας.	<b>5:2</b> e andai em amor, como também Cristo nos amou e se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus, em aroma suave.	<b>5:2</b> e <u>vivam</u> em amor, como também Cristo nos amou e se entregou por nós como oferta e sacrifício de aroma agradável a Deus.	<b>5:2</b> Que a vida de vocês <u>seja</u> dominada pelo amor, assim como Cristo nos amou e deu a sua vida por nós, como uma oferta de perfume agradável e como um sacrifício que agrada a Deus!
<b>5:4</b> καὶ αἰσχρότης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπεία, ἃ οὐκ ἀνήκεν, ἀλλὰ μάλλον	<b>5:4</b> nem conversação torpe, nem palavras vãs ou chocarrices, coisas essas inconvenientes;	<b>5:4</b> Não <u>haja</u> obscenidade, nem conversas tolas, nem gracejos imorais, que são inconvenientes,	<b>5:4</b> Não <u>usem</u> palavras indecentes, nem digam coisas tolas ou sujas, pois isso não convém a

εὐχαριστία.	antes, pelo contrário, ações de graças.	mas, ao invés disso, ações de graças.	vocês. Pelo contrário, digam palavras de gratidão a Deus.
<b>5:10</b> δοκιμάζοντες τί ἐστὶν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ,	<b>5:10</b> provando sempre o que é agradável ao Senhor.	<b>5:10</b> e aprendam a discernir o que é agradável ao Senhor.	<b>5:10</b> <u>Procurem</u> descobrir quais são as coisas que agradam o Senhor.
<b>5:19</b> λαλοῦντες ἑαυτοῖς [ἐν] ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ,	<b>5:19</b> falando entre vós com salmos, entoando e louvando de coração ao Senhor com hinos e cânticos espirituais,	<b>5:19</b> falando entre si com salmos, hinos e cânticos espirituais, cantando e louvando de coração ao Senhor,	<b>5:19</b> Animem uns aos outros com salmos, hinos e canções espirituais. Cantem, de todo o coração, hinos e salmos ao Senhor.
<b>6:6</b> μὴ κατ' ὄφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι ἀλλ' ὡς δούλοι Χριστοῦ ποιῶντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς,	<b>6:6</b> não servindo à vista, como para agradar a homens, mas como servos de Cristo, fazendo, de coração, a vontade de Deus;	<b>6:6</b> <u>Obedeçam</u> -lhes, não apenas para agradá-los quando eles os observam, mas como escravos de Cristo, fazendo de coração a vontade de Deus.	<b>6:6</b> Não <u>obedeçam</u> aos seus donos só quando eles estiverem vendo vocês, somente para conseguir a aprovação deles. Mas, como escravos de Cristo, façam de todo o coração o que Deus quer.
<b>6:7</b> μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,	<b>6:7</b> servindo de boa vontade, como ao Senhor e não como a homens,	<b>6:7</b> <u>Sirvam</u> aos seus senhores de boa vontade, como servindo ao Senhor, e não aos homens,	<b>6:7</b> <u>Trabalhem</u> com prazer, como se vocês estivessem trabalhando para o Senhor e não para pessoas.
<b>6:8</b> εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου εἴτε δούλος εἴτε ἐλεύθερος.	<b>6:8</b> certos de que cada um, se fizer alguma coisa boa, receberá isso outra vez do Senhor, quer seja servo, quer livre.	<b>6:8</b> porque vocês sabem que o Senhor recompensará cada um pelo bem que praticar, seja escravo, seja livre.	<b>6:8</b> <u>Lembrem</u> que cada pessoa, seja escrava ou livre, será recompensada pelo Senhor de acordo com o que fizer.
<b>6:9</b> Καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῷ.	<b>6:9</b> E vós, senhores, de igual modo procedei para com eles, deixando as ameaças, sabendo que o Senhor, tanto deles como vosso, está nos céus e que para com ele não há acepção de pessoas.	<b>6:9</b> Vocês, senhores, tratem seus escravos da mesma forma. Não os ameacem, uma vez que vocês sabem que o Senhor deles e de vocês está nos céus, e ele não faz diferença entre as pessoas.	<b>6:9</b> Donos de escravos, <u>tratem</u> os seus escravos também com respeito e porem de ameaçá-los com castigos. <u>Lembrem</u> que vocês e os seus escravos pertencem ao mesmo Senhor, que está no céu, o qual trata a todos igualmente.
<b>6:15</b> καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης,	<b>6:15</b> Calçai os pés com a preparação do evangelho da paz;	<b>6:15</b> e tendo os pés calçados com a prontidão do evangelho da paz.	<b>6:15</b> e <u>calcem</u> , como sapatos, a prontidão para anunciar a boa notícia de paz.
<b>6:16</b> ἐν πάσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ [τὰ] πεπυρωμένα σβέσαι.	<b>6:16</b> abraçando sempre o escudo da fé, com o qual podereis apagar todos os dardos inflamados do Maligno.	<b>6:16</b> Além disso, <u>usem</u> o escudo da fé, com o qual vocês poderão apagar todas as setas inflamadas do Maligno.	<b>6:16</b> E <u>levem</u> sempre a fé como escudo, para poderem se proteger de todos os dardos de fogo do Maligno.
<b>6:18</b> διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι	<b>6:18</b> com toda oração e súplica, orando em todo	<b>6:18</b> <u>Orem</u> no Espírito em todas as ocasiões, com toda	<b>6:18</b> <u>Façam</u> tudo isso orando a Deus e pedindo a ajuda dele.



ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων	tempo no Espírito e para isto vigiando com toda perseverança e súplica por todos os santos	oração e súplica; tendo isso em mente, <u>estejam</u> atentos e perseverem na oração por todos os santos.	<u>Orem</u> sempre, guiados pelo Espírito de Deus. Fiquem alertas. Não <u>desanimem</u> e <u>orem</u> sempre por todo o povo de Deus.
<b>6:19</b> καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου, ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου,	<b>6:19</b> e também por mim; para que me seja dada, no abrir da minha boca, a palavra, para, com intrepidez, fazer conhecido o mistério do evangelho,	<b>6:19</b> <u>Orem</u> também por mim, para que, quando eu falar, seja-me dada a mensagem a fim de que, destemidamente, torne conhecido o mistério do evangelho,	<b>6:19</b> E <u>orem</u> também por mim, a fim de que Deus me dê a mensagem certa para que, quando eu falar, fale com coragem e torne conhecido o segredo do evangelho.
<b>6:20</b> ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἀλύσει, ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι ὡς δεῖ με λαλῆσαι.	<b>6:20</b> pelo qual sou embaixador em cadeias, para que, em Cristo, eu seja ousado para falar, como me cumpre fazê-lo.	<b>6:20</b> pelo qual sou embaixador preso em correntes. <u>Orem</u> para que, permanecendo nele, eu fale com coragem, como me cumpre fazer.	<b>6:20</b> Eu sou embaixador a serviço desse evangelho, embora esteja agora na cadeia. Portanto, <u>orem</u> para que eu seja corajoso e anuncie o evangelho como devo anunciar.
<b>6:24</b> ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ.	<b>6:24</b> A graça seja com todos os que amam sinceramente a nosso Senhor Jesus Cristo.	<b>6:24</b> A graça seja com todos os que amam a nosso Senhor Jesus Cristo com amor incorruptível.	<b>6:24</b> E que a graça de Deus esteja com todos os que amam o nosso Senhor Jesus Cristo com um amor que não tem fim!

Quadro 2: Gramática: Imperativo e Subjuntivo

Em relação ao uso do modo subjuntivo, verifica-se que a NTLH usa esse modo verbal para saudações, como se pode notar no versículo 2 do capítulo 1: *Que a graça e a paz de Deus, o nosso Pai, e do Senhor Jesus Cristo estejam com vocês!*. Em vez de usar os substantivos 'graça e paz' somente, como fazem as outras versões, a NTLH prefere usar o subjuntivo desiderativo, acompanhado da conjunção que marca a forma optativa à frase. Todavia, é muito freqüente, em meio a tradicionais e pentecostais, o uso de saudações como 'graça e paz', 'a paz do Senhor', de que se aproximam mais as traduções RA e NVI. Além da saudação, também serve de exemplo, para o uso de subjuntivo na NTLH, Efésios 4:25: *Que*

*cada um diga a verdade para o seu irmão na fé.* Nesse caso, também se nota a expressão de um desejo a ser realizado.

Quanto a Efésios 4:25, também convém fazer algumas observações, tendo em vista as escolhas feitas nas referidas traduções: *Por isso, deixando a mentira, fale cada um a verdade com o seu próximo* (RA); *Portanto, cada um de vocês deve abandonar a mentira e falar a verdade ao seu próximo* (NVI); *Por isso não mintam mais. Que cada um diga a verdade para o seu irmão na fé* (NTLH). Verifica-se o uso de dois verbos gregos ἀποθέμενοι (particípio com sentido imperativo aoristo voz média) e λαλεῖτε (imperativo presente voz ativa). Ambos apresentam sentido de imperativo. O interessante é que a RA opta por usar o gerúndio para o primeiro verbo e o imperativo para o segundo. Já a NVI usa uma modalização deôntica inserindo o verbo ‘dever’, que transmite a idéia de obrigação, de algo que deve ser cumprido. A NTLH usa o imperativo para traduzir o verbo ἀποθέμενοι e o subjuntivo, para λαλεῖτε, acompanhado da conjunção com função expletiva.

A RA, no caso dos particípios em grego, opta, em geral, por usar o gerúndio, já as traduções recentes tendem a usar o imperativo. Esse uso pode ser verificado em Ef 4:3; 5:10; 6:6. Em 4:3, por exemplo, o verbo σπουδάζοντες (particípio com sentido imperativo presente voz ativa), que transmite a idéia de *fazer esforço*, é traduzido na RA, pelo gerúndio: *esforçando-vos diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz*. Contudo, na NTLH e na NVI, usa-se o modo imperativo: *Façam todo o esforço* (NVI); *Façam tudo para conservar* (NTLH). O mesmo ocorre em Ef 5:10. O verbo usado em grego é δοκιμάζοντες (particípio com sentido imperativo presente voz ativa). Ele significa “experimentar, provar, examinar”. Nesse caso, a RA opta pelo gerúndio enquanto a NVI e a NTLH escolhem usar o modo

imperativo. Essa questão do uso do imperativo na NTLH, uma tradução que prima pela equivalência dinâmica, lembra um comentário, feito por Nida (1982, p. 26), sobre a necessidade de priorizar na tradução bíblica a função imperativa:

A linguagem não é restrita às funções informativa e expressiva; deve também ser claramente imperativa, especialmente, em relação a um tipo de documento como a Bíblia, que visa a não só descrever os atos de Deus, mas também anunciar princípios que guiam a própria conduta humana (tradução nossa)<sup>60</sup>.

Dessa forma, o uso do imperativo na NTLH justifica-se pelo seu próprio enfoque tradutório: a equivalência dinâmica. O modo imperativo requer do interlocutor uma ação, e seu uso na NTLH visa a impulsionar o receptor a agir conforme os preceitos bíblicos.

Além disso, há situações em que, no grego, não há verbo para expressão de um injuntivo. A NVI e a NTLH trazem expresso um verbo quando o texto expõe ensinamentos para a vida, como, por exemplo, em Ef 5:4: *Não haja obscenidade, nem conversas tolas...* (NVI); *Não usem palavras indecentes, nem digam coisas tolas ou sujas...* (NTLH). Em grego, a expressão injuntiva entra no texto coordenada pela conjunção καὶ (καὶ αἰσχροῦτης καὶ μωρολογία ἢ εὐτραπεία), mas os tradutores optaram por iniciar um novo período sem conjunção coordenativa, e com a injunção expressa pelo subjuntivo do verbo *haver* na NVI e pelo imperativo do verbo *usar* na NTLH. Há também, com a polarização negativa, um reforço para indicar que o homem deve abandonar as práticas referidas no texto (conversas tolas, gracejos imorais, etc.).

---

<sup>60</sup> Language is not restricted to mere informative and expressive function; it must also be clearly imperative, especially in the sort of document the Bible is, which claims not only to describe the acts of God, but to announce guiding principles for proper human conduct.

Outra questão lingüística pode ser verificada no uso dos pronomes de 2ª pessoa. Antes de analisar como o pronome de 2ª pessoa é usado na carta, cabe fazer uma observação geral sobre o uso dos pronomes nas traduções. É sabido que, atualmente, há quatro formas pessoais de 2ª pessoa em uso no contexto lingüístico brasileiro – *tu*, *você*, *vós*, *vocês*. No contexto religioso, é comum a coocorrência dessas formas nas traduções, tendo em vista que o falante, ao se referir a Deus, utiliza como formas variantes *tu* ou *vós*. Atualmente, nas traduções bíblicas brasileiras, ocorre o uso dessas formas de acordo com a situação lingüística e com os papéis dos participantes do discurso. O quadro abaixo ajuda a identificar algumas das situações em que os pronomes são usados:

<b>Relações interpessoais I - Uso dos pronomes de 2ª pessoa</b>			
<b>LOCUTOR</b>	<b>INTERLOCUTOR</b>	<b>Uso do Pronome (2ª pessoa) NVI</b>	<b>Usos do Pronome (2ª pessoa) NTLH</b>
Deus	Ser humano	Você	Você (s)
Jesus	Discípulos	Você	Você (s)
Jesus	Chefes dos sacerdotes e mestres da lei (autoridades em geral)	Vós	Vocês
Jesus	Pilatos	Tu	Senhor
Jesus	Deus Pai	Tu	Tu
Chefes dos sacerdotes e mestres da lei (autoridades em geral)	Jesus	Você	Você
Pilatos	Jesus	Você	Você
Discípulos	Jesus	Tu	Tu

Quadro 3: Relações interpessoais I – Uso dos pronomes de 2ª pessoa

O quadro torna perceptíveis as diferentes formas pronominais utilizadas em diferentes situações comunicativas. O uso dos pronomes apresentados no quadro dependerá do interlocutor e do estatuto enunciativo de que ele se investe. Por exemplo, Cristo ora é tratado por *tu*, ora, por *você*. Para exemplificar essas relações interpessoais com mais clareza, recorrer-se-á, primeiramente, à passagem do *Evangelho de Lucas 22:66 a 23:7* e, em seguida, será identificado o uso dos pronomes em *Efésios*. Esse trecho refere-se ao momento em que Jesus, após ser preso, foi levado ao Sinédrio e depois a Pilatos. Interessa verificar a presença do pronome apenas na NVI e na NTLH, tendo em vista que a RA, por ser antiga, não apresenta as formas *você-vocês*.<sup>61</sup>

## NVI – Nova versão internacional

### Capítulo 22

#### Jesus perante Pilatos e Herodes

<sup>66</sup> Ao amanhecer, reuniu-se o Sinédrio, tanto os chefes dos sacerdotes quanto os mestres da lei, e Jesus foi levado perante eles.

<sup>67</sup> “Se você é o Cristo, diga-nos”, disseram eles.

Jesus respondeu: “Se eu **vos** disser, não creeis em mim <sup>68</sup> e, se eu **vos** perguntar, não me respondereis. <sup>69</sup> Mas de agora em diante o Filho do homem estará assentado à direita do Deus todo-poderoso”.

<sup>70</sup> Perguntaram-lhe todos: “Então, **você** é o Filho de Deus?”

“**Vós** estais dizendo que eu sou”, respondeu ele.

<sup>71</sup> Eles disseram: “Por que precisamos de mais testemunhas? Acabamos de ouvir dos próprios lábios dele”.

### Capítulo 23

<sup>1</sup> Então toda a assembléia levantou-se e o levou a Pilatos. <sup>2</sup> E começaram a acusá-lo, dizendo: “Encontramos este homem subvertendo a nossa nação. Ele proíbe o pagamento de imposto a César e se declara ele próprio o Cristo, um rei”.

<sup>3</sup> Pilatos perguntou a Jesus: “**Você** é o rei dos judeus?”

“**Tu** o dizes”, respondeu Jesus.

<sup>4</sup> Então Pilatos disse aos chefes dos sacerdotes e à multidão: “Não encontro motivo para acusar este homem”.

<sup>5</sup> Mas eles insistiam: “Ele está subvertendo o povo em toda a Judéia com os seus ensinamentos. Começou na Galiléia e chegou até aqui”.

---

<sup>61</sup> Foram sublinhados somente alguns pronomes nos textos das versões a serem analisados.

## NTLH – Nova tradução na linguagem de hoje

### Capítulo 22

#### ***Jesus diante do Conselho Superior***

<sup>66</sup> Quando amanheceu, alguns líderes dos judeus, alguns chefes dos sacerdotes e alguns mestres da Lei se reuniram. Depois mandaram levar Jesus diante do Conselho Superior. <sup>67</sup> Então lhe disseram:

— Diga para nós se **você** é o Messias.

Ele respondeu:

— Se eu disser que sim, **vocês** não vão acreditar. <sup>68</sup> E, se eu fizer uma pergunta, **vocês** não vão responder. 22 - <sup>69</sup> Mas de agora em diante o Filho do Homem se sentará do lado direito do Deus Todo-Poderoso.

<sup>70</sup> Aí todos perguntaram:

— Então **você** é o Filho de Deus?

Jesus respondeu:

— São **vocês** que estão dizendo isso.

<sup>71</sup> E eles disseram:

— Não precisamos mais de testemunhas. Nós mesmos ouvimos o que ele disse.

### Capítulo 23

#### ***Jesus diante de Pilatos***

<sup>1</sup> Em seguida o grupo todo se levantou e levou Jesus para Pilatos.

<sup>2</sup> Lá, começaram a acusá-lo, dizendo:

— Pegamos este homem tentando fazer o nosso povo se revoltar, dizendo a eles que não pagassem impostos ao Imperador e afirmando que ele é o Messias, um rei.

<sup>3</sup> Aí Pilatos perguntou a Jesus:

— **Você** é o rei dos judeus?

Jesus respondeu:

— Quem está dizendo isso é o **senhor**.

<sup>4</sup> Então Pilatos disse aos chefes dos sacerdotes e à multidão:

— Não encontro nenhum motivo para condenar este homem.

<sup>5</sup> Mas eles insistiram:

— Ele está causando desordem entre o povo em toda a Judéia. Ele começou na Galiléia e agora chegou aqui.

Trata-se de um diálogo em que se pode verificar o uso das várias formas de pronomes pessoais e de tratamento. Na NVI observa-se que são usadas as variantes *você*, *vós* e *tu*. No entanto, neste caso, torna-se importante identificarmos em qual situação esses pronomes são usados. Os chefes dos sacerdotes, os mestres da lei e Pilatos, ao se referirem a Jesus, usam o pronome *você*, enquanto Jesus os trata por *tu* ou *vós*. É sabido que a forma *você* tem sido freqüentemente

usada em situações de informalidade. Já a forma *tu* ainda encontra expressividade em algumas regiões do Brasil, todavia, para os falantes que usam cotidianamente *você*, o pronome só se aplica em situações específicas, como, por exemplo, ao fazer referência a Deus. E no caso de *vós*? Como lembra Neves (1999, p. 461-462), “o pronome *vós* é usado em estilo cerimonioso”, sendo um de seus usos “a linguagem bíblica ou religiosa oficial”.

Em grego, havia apenas duas formas para fazer referência ao interlocutor –  $\sigma\acute{\upsilon}$  e  $\acute{\upsilon}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ , o que sugere que, na tradução portuguesa NVI, se buscou diversificar os pronomes em conformidade com as diferentes relações entre os interlocutores. Por exemplo, nessa versão, escolheu-se *você* para Jesus, um interlocutor que não possui autoridade reconhecida por seus locutores: os chefes dos sacerdotes, os mestres da lei e Pilatos. Já Jesus se refere a seus interlocutores usando os pronomes *tu* e *vós* que indicam um certo distanciamento. Nessa relação, portanto, nota-se que o tradutor interpreta os papéis discursivos na situação comunicativa registrada, tentando adequá-los ao estatuto enunciativo que os participantes da ação ocupam. Nesse fato ainda se verifica uma busca do tradutor em lidar com as variantes não provocando estranhamento no receptor. Em outras palavras, o tradutor não julgou adequado usar a forma *tu* para Cristo, pois essa forma preponderantemente faz referência a Deus, e os interlocutores de Cristo naquela situação não o reconheciam como tal.

Na NTLH, por outro lado, tanto Jesus como os chefes dos sacerdotes e os mestres da lei se tratam pela forma *você*. Somente na relação de Pilatos com Jesus é que se observa Pilatos tratando-o por *você*, e Cristo recorrendo ao pronome de tratamento *o senhor*. Nessa versão, portanto, seleciona-se uma forma – *você* – e,

para indicar formalidade diante de uma autoridade, recorre-se ao pronome de tratamento – *o senhor*.

Cabe ainda ressaltar que, nessa situação voltando-se ao fato de Cristo estar diante de pessoas que não o reconhecem como Deus pode-se perguntar o que ocorre nas versões quando alguém que o venera faz referência a ele. Observe-se o texto de Marcos 8:29:

#### NVI

<sup>29</sup> “E vocês?”, perguntou ele. “Quem vocês dizem que eu sou?”. Pedro respondeu: - “**Tu** és o Cristo”.

#### NTLH

<sup>29</sup> E vocês? Quem vocês dizem que eu sou? - perguntou Jesus. - O **senhor** é o Messias! - respondeu Pedro.

Na NVI, Pedro, que é um discípulo de Jesus, refere-se a Cristo usando *tu*. Nesse caso, evidencia-se a doutrina do Deus-homem<sup>62</sup>, Cristo ora é reconhecido em sua posição divina, ora em sua posição humana. Para um leitor sensível, usar  *você* em referência a Cristo é aceitável, por ele também ser reconhecido como homem, o que não aconteceria se houvesse uma referência direta a Deus. Já a NTLH novamente usa a forma de tratamento *o senhor*, em vez de recorrer a um pronome pessoal. Nessas possibilidades de adequação do pronome ao estatuto do interlocutor e ao papel que ele ocupa, pode-se inferir que há, na NVI, alguns usos específicos para a escolha da forma *tu*, o que se verifica especialmente nos versículos 2 e 3 do capítulo 6 de Efésios:

<sup>62</sup> No início do Cristianismo, diversos líderes eclesiásticos discutiram sobre a natureza de Cristo em vários concílios da igreja. Chegou-se à conclusão de que Cristo era “verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem”. Segue parte da definição de fé do Concílio de Calcedônia (451 d.C.): “Seguindo os santos Pais, nós confessamos com uma voz que o único Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, é perfeito em Divindade e também perfeito em humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, que ele tem uma alma racional e um corpo.” (LANE, 1999, p. 81). Essa decisão, apesar de ter sido veementemente questionada por uma parte da igreja na época, foi aceita como doutrina, sendo até hoje apregoada e respeitada.



Relações interpessoais II - Uso dos pronomes de 2ª pessoa		
ORIGINAL	NVI	NTLH
<p><b>6:2</b> τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα, ἧτις ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ, ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἔσῃ μακροχρόνιος ἐπὶ τῆς γῆς.</p>	<p><b>6:2</b> “Honra teu pai e tua mãe” — este é o primeiro mandamento com promessa —  <b>6:3</b> “para que tudo te corra bem e tenhas longa vida sobre a terra”.</p>	<p><b>6:2</b> Como dizem as Escrituras: “Respeite o seu pai e a sua mãe.” E esse é o primeiro mandamento que tem uma promessa, a qual é:  <b>6:3</b> “Faça isso a fim de que tudo corra bem para você, e você viva muito tempo na terra.”</p>

Quadro 4: Relações interpessoais II - Uso dos pronomes de 2ª pessoa

Ao observar-se a NVI, pode-se constatar que, em geral, usa-se a forma *você* em relação a um interlocutor que não seja divino<sup>63</sup> – por exemplo, “A *vocês*, graça e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo” (Ef 1:2); “Quando *vocês* ouviram e creram na palavra da verdade, o evangelho que os salvou, *vocês* foram selados em Cristo com o Espírito Santo da promessa...” (Ef 1:13) (grifo nosso). Nesses textos, portanto, verifica-se que a NVI optou por utilizar, em geral, a forma *você* para referência a um interlocutor não-divino. Por que, então, se opta pela variante *tu* no caso do texto apresentado no quadro acima? Nota-se que os versículos são uma citação de um dos Dez mandamentos (Ex 20:12), texto muito conhecido e partilhado pela tradição. Dessa forma, pode-se inferir que a NVI talvez vise a conservar a tradição de um texto solene, caracterizado como uma ordem divina. Isso leva a outro questionamento: seria o *tu* próprio da linguagem usada por Deus? Para isso, é preciso verificar, na versão da NVI, outras passagens em que Deus fala ao homem referindo-se a este como *você*. Serve de exemplo o diálogo de Deus com Moisés em Êxodo 3:4-5:

<sup>63</sup> Com exceção dos casos referentes a Cristo já citados anteriormente nos exemplos de *Lucas* e *Marcos*.

<sup>4</sup> [...] E então do meio da sarça Deus o chamou: “Moisés, Moisés!”  
 “Eis-me aqui”, respondeu ele.

<sup>5</sup> Então disse Deus: “Não se aproxime. Tire as sandálias dos pés, pois o lugar em que você está é terra santa”. Disse ainda: “Eu sou o Deus de seu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, o Deus de Jacó”.

Assim, na tradução da fala de Deus com Moisés, ocorre a variante *ocê*. Logo, o *tu* não revela uma possível interpretação do tradutor na identificação da existência de uma linguagem divina em que o pronome seria usado. Parece, de fato, que a escolha do tradutor pelo uso do pronome pessoal de 2ª pessoa para reproduzir o mandamento esteja atrelada à tentativa de reproduzir um discurso solene de Deus a uma nação, tendo em vista que, nas línguas originais, não há mais de uma variante para identificar o interlocutor.

A NTLH, ao priorizar a variante *ocê*, torna o discurso do mandamento aparentemente mais familiar, identificado com a realidade lingüística do interlocutor. De certa forma, o tradutor da Bíblia, na atualidade, vê-se envolvido com essa ‘transição’ lingüística, ora priorizando a mensagem, ora o receptor.

### 6.3.3 Análise do aspecto lexical

Esta análise será pautada na observação dos seguintes aspectos lexicais: o uso de termo teológico, representado em Efésios pela palavra *predestinação*; a presença de arcaísmos ou de palavras que são pouco usadas na linguagem comum; a utilização das figuras de linguagem; a recorrência da palavra *santo* e *gentio* e suas diferentes acepções na NTLH.

O primeiro aspecto lexical a ser analisado é o uso de termos teológicos nas traduções. Como se verificou no capítulo 4 desta pesquisa, a comunidade religiosa conserva termos doutrinários que se tornam parte de sua consciência lingüística. Isso significa que as palavras que designam as doutrinas se revestem de sacralidade, sendo conservadas e vistas com respeito.

Em Efésios 1:5 e 1:11, ocorre o uso de um termo teológico: *predestinar*. Convém ressaltar que não se questiona, neste caso, se a tradução do termo é adequada ou não. A preocupação se fixa no fato de o termo resguardar toda uma tradição teológica que até hoje muitos buscam conservar. Verifique-se o uso no quadro abaixo:

<b>Léxico - Termo teológico</b>			
<b>GREGO</b>	<b>RA</b>	<b>NVI</b>	<b>NTLH</b>
<b>1:5</b> προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,	<b>1:5</b> nos <i>predestinou</i> para ele, para a adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade,	<b>1:5</b> Em amor nos <i>predestinou</i> para sermos adotados como filhos, por meio de Jesus Cristo, conforme o bom propósito da sua vontade,	<b>1:5</b> Deus <i>já havia resolvido</i> que nos tornaria seus filhos, por meio de Jesus Cristo, pois este era o seu prazer e a sua vontade.
<b>1:11</b> ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ	<b>1:11</b> nele, digo, no qual fomos também feitos herança, <i>predestinados</i> segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade,	<b>1:11</b> Nele fomos também escolhidos, tendo sido <i>predestinados</i> conforme o plano daquele que faz todas as coisas segundo o propósito da sua vontade,	<b>1:11</b> Todas as coisas são feitas de acordo com o plano e com a decisão de Deus. De acordo com a sua vontade e com aquilo que ele <i>havia resolvido desde o princípio</i> , Deus nos escolheu para sermos o seu povo, por meio da nossa união com Cristo.

Quadro 5: Léxico - Termo teológico

Segundo o *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento* (COENEM & BROWN: 2000, p. 1796), o verbo προορίζω, etimologicamente, significa “decidir de

antemão”, “predestinar”. Esta última tradução tem sido utilizada na RA, tradução canônica e uma das mais utilizadas no meio protestante, como também em muitos tratados teológicos que discutem a questão da predestinação sob o ponto vista doutrinário. Além disso, há séculos esse tema tem sido alvo de controvérsias teológicas sobre seu real significado em relação à soteriologia. Assim afirma Elwell (1990, v. 3, p. 167):

A doutrina da predestinação tem um aspecto amplo e mais estreito. Na sua referência mais ampla, refere-se ao fato de que o Deus Trino e Uno preordena tudo quanto vem a acontecer (Ef. 1.11, 22; cf. Sl. 2). Desde toda a eternidade, Deus tem preordenado de modo soberano tudo quanto virá a acontecer na história. O aspecto ou uso mais estreito do termo é que Deus, desde toda a eternidade, escolheu um grupo de pessoas para Ele mesmo, a fim de que elas fossem trazidas para a comunhão eterna com Ele, enquanto que, ao mesmo tempo, Ele ordenou que o restante da humanidade seja deixado para seguir seu próprio caminho, que é o caminho do pecado, para o castigo eterno final. Essas doutrinas são conhecidas como a da eleição e da condenação. Há os que aceitam a idéia de Deus escolhendo alguns para a vida eterna, mas rejeitam completamente qualquer idéia de um decreto de condenação (Rm. 9.16-19).

A predestinação é entendida como um ato divino que pode ser descrito sob dois pontos de vista. Uns acreditam que Deus escolheu alguns e condenou outros a viver uma vida de pecado sem possibilidade de perdão, e outros entendem que houve a escolha de alguns para a vida eterna, mas acreditam na possibilidade de os condenados se arrependerem para a salvação. Dessa forma, o termo referido nas Escrituras apresenta um caráter polêmico. Para os que aceitam predestinação como uma doutrina, a substituição desse termo por outro equivalente na tradução poderá causar controvérsias. Então, como o termo é traduzido?

Tanto a RA como a NVI utilizam o termo *predestinar* nos versos em que aparece *προορίζω*. Somente a NTLH opta por usar *resolver* (*havia resolvido*). A opção proposta pela NTLH, em si, não expressa o conceito teológico abarcado pelo

termo *predestinar*. Assim, seu sentido teológico e doutrinário discutido há séculos é adaptado para uma expressão que não abrange sua historicidade. Pode-se, então, dizer que há entropia nesse caso, afinal a opção escolhida pela NTLH não expressa o conceito embutido no termo *predestinar*. Como essa mudança seria vista pelos receptores? Não usar a palavra seria uma forma de não trazer ao texto bíblico o sentido histórico? O Dr. Wilson Scholz, consultor de tradução da SBB, também responde a uma pergunta sobre esse assunto, como se vê no questionário anexo (ANEXO D):

Não acredito que tenha sido uma fuga deliberada de certa postura teológica (embora tenhamos perdido, no processo, um termo muito usado e discutido na teologia: predestinação), tampouco uma forma pura e simples de trazer à tona o real sentido do texto (embora isso tenha sido uma preocupação importante). Acho que foi, no fundo, uma questão de “fidelidade ao leitor”. O que vai o leitor que tem pouco conhecimento bíblico e teológico fazer com o verbo “predestinar”? Se ele conhece latim, beleza: “destinar previamente”. Mas esse “previamente” (assim como o prefixo “pre-”) é complicado. Optou-se por dizer em outras palavras o que significa predestinar. “Deus nos predestinou para adoção de filhos”. Como se diz isso em português brasileiro de hoje, num nível que possa ser entendido por todas as pessoas (cultos e menos instruídos, de Norte a Sul do país)? A solução foi “Deus já havia resolvido que nos tornaria seus filhos”.

Assim, a escolha de *havia resolvido* na NTLH priorizou, sobretudo, o receptor que desconhece a palavra *predestinar* e o seu significado básico. A palavra *predestinar* não é comum e, portanto, seu uso poderia provocar estranhamento no receptor comum quanto ao entendimento de seu sentido. Entretanto, poderia causar também estranhamento para o receptor protestante, acostumado com o uso da palavra em sua comunidade interpretativa.

Outro aspecto lexical importante diz respeito à questão da presença de arcaísmos ou de palavras que são pouco usadas na linguagem comum. Como a RA é uma tradução mais antiga, a recorrência de arcaísmos torna-se mais evidente.

Segue um quadro em que se verificam arcaísmos e palavras de uso raro encontradas na RA, bem como as soluções para evitar o seu uso, propostas pela NVI e pela NTLH.

<b>Léxico - Arcaísmos ou Palavras de Uso Raro</b>		
<b>RA</b>	<b>NVI</b>	<b>NTLH</b>
<b>1:4</b> - perante ele	<b>1:4</b> - em sua presença	<b>1:4</b> - diante dele.
<b>1:5</b> - beneplácito	<b>1:5</b> - bom propósito	<b>1:5</b> - seu prazer e sua vontade
<b>1:9</b> - beneplácito	<b>1:9</b> - bom propósito	<b>1:9</b> - o que tinha decidido realizar.
<b>1: 14</b> - penhor	<b>1:14</b> - garantia	<b>1:14</b> - garantia
<b>1:21</b> - vindouro	<b>1:21</b> - há de vir	<b>1:21</b> - há de vir
<b>3:2</b> - dispensação	<b>3:2</b> - responsabilidade	<b>3:2</b> - trabalho
<b>3:9</b> - dispensação	<b>3:9</b> - administração	<b>3:9</b> - privilégio de fazer
<b>4:13</b> - perfeita varonilidade	<b>4:13</b> - maturidade	<b>4:13</b> - pessoas maduras.
<b>4:22</b> - concupiscências	<b>4:22</b> - desejos	<b>4:22</b> - desejos
<b>5:3</b> - impudícia	<b>5:3</b> - imoralidade sexual	<b>5:3</b> - imoralidade sexual
<b>5:4</b> - conversação torpe	<b>5:4</b> - obscenidade	<b>5:4</b> - indecentes
<b>5:4</b> - chocarrices	<b>5:4</b> - gracejos imorais	<b>5:4</b> - (coisas) sujas
<b>5:5</b> - incontinente	<b>5:5</b> - imoral	<b>5:5</b> - imoral

Quadro 6: Léxico - Arcaísmos ou Palavras de Uso Raro

Nesse quadro se observam algumas situações em que se encontram palavras pouco usadas atualmente, como, por exemplo, *beneplácito*, *impudícia*, *concupiscência*, *torpe*, *incontinente*, *chocarrices*. São palavras que não estão carregadas de conceito teológico nem tampouco são claras para o leitor. Nesse caso, traduções mais recentes como a NVI e a NTLH não utilizam essas palavras, escolhendo termos atuais que expressem seu sentido no texto-fonte. Por exemplo, o termo *εὐτραπέλία*, em vez de ser traduzido por *chocarrice* (RA), é traduzido por *gracejos imorais* (NVI) ou *coisas sujas* (NTLH); para o termo *εὐδοκίαν*, a opção *beneplácito* é substituída, na NVI, por *bom propósito* e, na NTLH, por expressões como *seu prazer e sua vontade* e *o que tinha decidido realizar*.

Outro singular aspecto diz respeito ao uso das figuras de linguagem. Santana (1989, p. 92), baseando-se na teoria de Bally, explica que “as figuras de linguagem resultam da necessidade expressiva e se devem à incapacidade de nosso espírito de abstrair, de apreender um conceito fora do contacto com a realidade concreta”. Nessa citação, nota-se que as figuras são produto da própria expressão humana e da sua necessidade de expressar significados. Assim, elas partem do mundo concreto para expressar uma abstração.

No texto bíblico, são observadas especialmente duas figuras de linguagem: a metonímia e a metáfora. Esta consiste em dizer que

uma coisa (A) é outra (B), em virtude de qualquer semelhança percebida pelo espírito entre um traço característico de A e o atributo *predominante*, atributo por *excelência*, de B, feita a exclusão de outros, secundários por não convenientes à caracterização do termo próprio A. (GARCIA, 2000, p. 107)

Na verdade, concretiza-se na metáfora todo um mecanismo de comparação entre elementos que caracterizam um termo próprio sem a presença de um conectivo. Assim, no elemento concreto identifica-se a abstração. Em contrapartida, a metonímia apresenta “como um traço comum uma relação real de contigüidade” (GARCIA, 2000, p. 115), ou seja, baseia-se em uma relação de proximidade de sentidos, designando a parte pelo todo, o todo pela parte, o gênero pela espécie, a espécie pelo gênero, entre outros. Para iniciar a análise no texto bíblico, foram selecionados alguns exemplos de figuras de linguagem dos dois tipos encontradas na Carta. O quadro abaixo permite a visualização desses recursos lingüísticos na *Carta aos Efésios*.

## Léxico - Figuras de Linguagem: Metonímia e Metáfora

<b>Metonímia</b>			
<b>ORIGINAL</b>	<b>RA</b>	<b>NVI</b>	<b>NTLH</b>
<b>Sangue</b>			
<b>1:7</b> ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ	<b>1:7</b> no qual temos a redenção, pelo seu <u>sangue</u> , a remissão dos pecados, segundo a riqueza da sua graça,	<b>1:7</b> Nele temos a redenção por meio de seu <u>sangue</u> , o perdão dos pecados, de acordo com as riquezas da graça de Deus,	<b>1:7</b> Pois, pela <u>morte de Cristo na cruz</u> , nós somos libertados, isto é, os nossos pecados são perdoados. Como é maravilhosa a graça de Deus,
<b>2:13</b> ἡμετεῖς δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἳ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.	<b>2:13</b> Mas, agora, em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo <u>sangue de Cristo</u> .	<b>2:13</b> Mas agora, em Cristo Jesus, vocês, que antes estavam longe, foram aproximados mediante o <u>sangue de Cristo</u> .	<b>2:13</b> Mas agora, unidos com Cristo Jesus, vocês, que estavam longe de Deus, foram trazidos para perto dele pela <u>morte de Cristo na cruz</u> .
<b>Carne</b>			
ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημεν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιῶντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν, καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί.	<b>2:3</b> entre os quais também todos nós andamos outrora, segundo as inclinações da nossa <u>carne</u> , fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos, por natureza, filhos da ira, como também os demais.	<b>2:3</b> Anteriormente, todos nós também vivíamos entre eles, satisfazendo as vontades da nossa <u>carne</u> , seguindo os seus desejos e pensamentos. Como os outros, éramos por natureza mercedores da ira.	<b>2:3</b> De fato, todos nós éramos como eles e vivíamos de acordo com a nossa <u>natureza humana</u> , fazendo o que o nosso corpo e a nossa mente queriam. Assim, porque somos seres humanos como os outros, nós também estávamos destinados a sofrer o castigo de Deus.
ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.	<b>6:12</b> porque a nossa luta não é contra o <u>sangue e a carne</u> , e sim contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestes.	<b>6:12</b> pois a nossa luta não é contra <u>seres humanos</u> , mas contra os poderes e autoridades, contra os dominadores deste mundo de trevas, contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais.	<b>6:12</b> Pois nós não estamos lutando contra <u>seres humanos</u> , mas contra as forças espirituais do mal que vivem nas alturas, isto é, os governos, as autoridades e os poderes que dominam completamente este mundo de escuridão.
<b>Cabeça</b>			
ὅτι ἀνὴρ ἔστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.	<b>5:23</b> porque o marido é o <u>cabeça</u> da mulher, como também Cristo é o <u>cabeça</u> da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo.	<b>5:23</b> pois o marido é o <u>cabeça</u> da mulher, como também Cristo é o <u>cabeça</u> da igreja, que é o seu corpo, do qual ele é o Salvador.	<b>5:23</b> Pois o marido tem <u>autoridade</u> sobre a esposa, assim como Cristo tem <u>autoridade</u> sobre a Igreja. E o próprio Cristo é o Salvador da Igreja, que é o seu



			corpo.
<b>Metáfora</b>			
ORIGINAL	RA	NVI	NTLH
<p>πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὕμῶν] εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ, τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις,</p>	<p><b>1:18</b> iluminados os <u>olhos do vosso coração</u>, para saberdes qual é a esperança do seu chamamento, qual a riqueza da glória da sua herança nos santos</p>	<p><b>1:18</b> Oro também para que os <u>olhos do coração</u> de vocês sejam iluminados, a fim de que vocês conheçam a esperança para a qual ele os chamou, as riquezas da gloriosa herança dele nos santos</p>	<p><b>1:18</b> Peço que Deus <u>abra a mente</u> de vocês para que vejam a luz dele e conheçam a esperança para a qual ele os chamou. E também para que saibam como são maravilhosas as bênçãos que ele prometeu ao seu povo</p>
<p>ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας·</p>	<p><b>2:2</b> nos quais andastes outrora, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos <u>filhos da desobediência</u>;</p>	<p><b>2:2</b> nos quais costumavam viver, quando seguiam a presente ordem deste mundo e o príncipe do poder do ar, o espírito que agora está atuando <u>nos que vivem na desobediência</u>.</p>	<p><b>2:2</b> Naquele tempo vocês seguiam o mau caminho deste mundo e faziam a vontade daquele que governa os poderes espirituais do espaço, o espírito que agora controla <u>os que desobedecem a Deus</u>.</p>
<p>ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης,</p>	<p><b>4:22</b> no sentido de que, quanto ao trato passado, vos <u>despojeis do velho homem</u>, que se corrompe segundo as concupiscências do engano,</p>	<p><b>4:22</b> Quanto à antiga maneira de viver, vocês foram ensinados a <u>despir-se do velho homem</u>, que se corrompe por desejos enganosos,</p>	<p><b>4:22</b> Portanto, <u>abandonem a velha natureza</u> de vocês, que fazia com que vocês vivessem uma vida de pecados e que estava sendo destruída pelos seus desejos enganosos.</p>

Quadro 7: Léxico - Figuras de Linguagem: Metonímia e Metáfora

Começando pela metonímia, verifica-se, na Bíblia, o uso de três elementos que expressam relação de contigüidade: *sangue* (αἷματος/ αἷματι), *carne* (σαρκὸς) e *cabeça* (κεφαλῆ). Essas três palavras foram selecionadas em virtude do valor que lhes é atribuído pela comunidade interpretativa. A palavra sangue (αἷμα) tem um valor muito significativo no Novo Testamento, pois remete a questões cristológicas e soteriológicas. Desde o AT, o sangue é usado para o sacrifício, como tendo o poder

de outorgar o perdão. Sua associação com a pessoa de Cristo relembra a expiação<sup>64</sup> em que, por meio do sacrifício e do sangue derramado, a nação era perdoada. É, portanto, uma figura de valor central que, em sua concretude, transmite a realidade mística do perdão:

O sangue de Jesus Cristo (I Pe 1.2), o sangue de Jesus (Hb 10.19; I Jo 1.7), o sangue de Cristo (I Co 10.15; Ef 2.13; Hb 9.14), o sangue do Senhor (I Co 11.27), o sangue do Cordeiro (Ap 7.14; 12.11) ocupa uma posição central no pensamento do NT. Deriva seu significado especialmente dos sacrifícios do Dia da Expição (Lv 16). É sangue sacrificial que Cristo, em perfeita obediência a Deus, ofereceu ao entregar-se na cruz. Jesus, no seu sofrimento e morte, ofereceu o sacrifício verdadeiro para a remoção dos pecados. [...] Seu sacrifício leva a efeito a reconciliação do homem com Deus (COENEN & BROWN, 2000, p. 2253).

Cristo assume, então, a função de um cordeiro no ritual do sacrifício, e derrama o seu sangue para remir o povo do pecado. O sangue simboliza não só a morte de Cristo como também os efeitos que ela causou na realidade do homem. Nos versículos de Efésios 1:7 e 2.13, a metonímia *sangue de Cristo* (αἵματος /αἵματι τοῦ Χριστοῦ) é conservada na RA e na NVI. Contudo, a NTLH não usa essa metonímia, interpretando a figura a partir do evento, a *morte de Cristo na cruz*: *Pois, pela morte de Cristo na cruz, nós somos libertados* (v. 1:7); *vocês, que estavam longe de Deus, foram trazidos para perto dele pela morte de Cristo na cruz* (v. 2:13). Ressalta o acontecimento da morte de Cristo, que, no texto-fonte, é representada, em metonímia pelo termo *sangue*.

<sup>64</sup> A expressão “fazer expiação” é freqüente em Êxodo, Levítico e Números, mas rara no restante da Bíblia. A idéia básica, no entanto, é muito divulgada. A necessidade dela surge do fato de que o homem é pecador, verdade esta que fica clara em todas as partes das Escrituras, mas que é infreqüente fora da Bíblia. No AT, o pecado é tratado mediante a oferta de um sacrifício. Desta forma, o holocausto seria aceito “para fazer expiação” (Lv 1:4), assim como acontece com a oferta pelo pecado e a oferta pela culpa (Lv 4:20; 7:7) e especialmente com os sacrifícios no Dia da Expição (Lv 16).

Assim também ocorre em relação ao termo *carne* (σάρξ). Além de significar a estrutura física do ser humano, a palavra assume também a acepção daquilo que se opõe a Deus, como afirmam Coenen e Brown (2000, p. 278): “A carne, i.é, a existência do homem à parte de Deus, tem, portanto, um ímpeto que se opõe a Deus”. Quando o autor fala, em Efésios 2:3, sobre a carne, ele retoma esse conceito de que existe uma tendência humana que se opõe aos preceitos, e que é identificada, no meio evangélico, em oposição ao espírito (sagrado) que constantemente se relaciona com Deus.

No caso da figura de linguagem *carne*, tanto a RA quanto a NVI optam por conservar a metonímia. Já a NTLH não a usa, preferindo empregar o conceito de *natureza humana* e interpretando, assim, o termo *carne*. Contudo, ainda permanece evidente a oposição entre o profano (humano e terreno) e o sagrado (espiritual e divino).

Em Efésios 6:12, ocorre também a palavra *sangue* em conjunto com a palavra *carne*, que remete ao homem, em sua condição física. O autor fala sobre a luta espiritual, mostrando que esta não se dá na esfera física, mas espiritual. Nesse caso, a RA opta por conservar a metonímia *sangue* e *carne* (αἷμα καὶ σάρξ). Já a NVI e a NTLH preferem usar *seres humanos* em vez de conservar a figura.

A última metonímia, representada por *cabeça* (κεφαλή), segundo Coenen e Brown (2000, p. 257), é uma expressão que não deve ser entendida como “chefe ou governador, mas, sim, como fonte e origem”, sendo Cristo o cabeça do marido e o marido, o cabeça da mulher. O termo é empregado com freqüência, no meio evangélico, para falar sobre relacionamento conjugal, sendo o texto de Efésios 5:23 a base para o ensinamento. Mesmo assim, a NTLH escolhe a palavra *autoridade*, optando pela abstração em vez do elemento concreto.

Cabe ressaltar, a partir da análise das metonímias, a questão do que Sayão (2003, p. 44) denomina de ‘evangeliquês’:

Trata-se da linguagem comum, cotidiana do povo evangélico que tem suas peculiaridades. Um descrente nem sempre entende uma conversa entre dois cristãos evangélicos. Frases como “O louvor foi uma bênção”, “O fogo caiu”, “A paz, irmão”, “Eu estava na carne”, “Misericórdia!”, “som gospel” etc. soam no mínimo estranhas para quem não freqüenta uma igreja evangélica.

Dessa forma, nota-se que algumas palavras são partilhadas pelos falantes, no domínio religioso, sendo representativas e significativas para a comunidade interpretativa. Dentre elas, destaca-se a figura *carne* discutida há pouco. Talvez a interpretação dessa figura por algum termo de uso comum possa provocar estranhamento dos seus leitores. Essas três metonímias apresentadas são muito utilizadas no meio evangélico e acabam sendo incorporadas ao vocabulário religioso cristão.

No quadro, observam-se algumas das metáforas empregadas em Efésios: *olhos do coração* (ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας - Ef 1:18), *filhos da desobediência* (υἱοὺς τῆς ἀπειθείας - Ef 2:2), *velho homem* (παλαιὸν ἄνθρωπον - Ef 4:22). A idéia encontrada na expressão metafórica *iluminados olhos do vosso coração* é conservada na RA e na NVI. Contudo, a NTLH opta pela expressão *abrir a mente*, substituindo a metáfora por uma catacrese de efeito correspondente, usual no português do Brasil. Em relação a *filhos da desobediência*, tem-se a associação do elemento concreto *filhos* ao elemento abstrato *desobediência*. A RA conserva a metáfora. Já a NVI amplia a expressão identificando o elemento concreto *filhos da desobediência* como *os que vivem na desobediência* e a NTLH identifica-os como *os que desobedecem a Deus*. A última figura de palavra é o *velho homem*. Essa

metáfora implica o conceito de que o homem separado de Deus age contrariamente aos valores divinos, ou seja, tem uma natureza carnal. A RA e a NVI escolhem a palavra homem, tradução literal de ἄνθρωπον, mas a NTLH usa o termo *natureza*.

Nota-se, então que a NTLH, em geral, evita usar figuras de linguagem, preferindo fazer uma explicitação do sentido que se poderia depreender da figura. Dr Wilson Scholz, em resposta ao questionário, feito para esta pesquisa, também chama a atenção para dois processos usados na NTLH em relação às figuras de linguagens: a transmetaforização e a desmetaforização. A pergunta foi feita a partir da palavra *pão* (Substituir a palavra *pão*, no Pai Nosso, para *alimento* teve como objetivo o alcance de outras culturas em que o pão não é visto como alimento diário?) e esta foi a sua resposta:

Sim, e não. Entre nós o pão ainda é mais alimento diário do que em outras culturas (por mais que, no passado, se falasse muito do “feijão e arroz”). Logo, pão é um termo que funciona, para nós. [No Oriente, seria o arroz; para os americanos, a batata.] Acontece que pão é muito restrito. Na verdade, trata-se de uma metonímia: a parte pelo todo. E uma das estratégias da NTLH é a assim chamada “desmetaforização” [...] Se a metáfora ou figura não é clara em nossa cultura, opta-se, ou por uma substituição por outra metáfora (transmetaforização), ou por uma desmetaforização (substituição da metáfora por linguagem não figurada). Foi o que se fez neste caso: a figura “pão” foi substituída por “alimento”.

Assim, de acordo com Scholz, a desmetaforização e a transmetaforização são recursos utilizados na NTLH. Isso justifica o fato de que a NTLH, nos exemplos analisados, optou por explicar as figuras usando um outro termo.

Um outro aspecto interessante está nas propostas da NTLH para as palavras *santo* e *gentio*. A palavra *santo* (ἅγιος) é usada diversas vezes na epístola. Em referência ao povo de Deus, indica separação, ou seja, o povo de Deus é separado

para ele como um povo escolhido, todavia esse termo assume diversas conotações na NTLH:

<b>Léxico - Acepções da Palavra ἅγιος na NTLH</b>		
<b>RA</b>	<b>NVI</b>	<b>NTLH</b>
<b>1:1</b> - santos	<b>1:1</b> - santos	<b>1: 1</b> - povo de Deus.
<b>1:4</b> - santos	<b>1:4</b> - santos	<b>1:4</b> - pertencer somente a Deus.
<b>1: 15</b> - santos	<b>1: 15</b> - santos	<b>1: 15</b> - irmãos na fé.
<b>2: 19</b> - santos	<b>2: 19</b> - santos	<b>2: 19</b> - povo de Deus.
<b>3: 8</b> - santos	<b>3: 8</b> - santos	<b>3: 8</b> - os que pertencem a Deus.
<b>3:18</b> - santos	<b>3:18</b> - santos	<b>3:18</b> - povo de Deus
<b>4:12</b> - santos	<b>4:12</b> - santos	<b>4:12</b> - povo de Deus

Quadro 8: Léxico - Acepções da Palavra ἅγιος na NTLH

Em momento algum a NTLH utiliza a palavra *santos*. A acepção mais comum é *povo de Deus* (Ef 1:1; 2:19; 3:18; 4:12). Contudo, a idéia de *ser um povo escolhido* também se expressa em dois casos (1:4; 3:8), ressaltando a questão de o povo pertencer a Deus. Outra acepção é *irmãos na fé*, que se vincula à idéia de amor e unidade: *Por isso, desde que ouvi falar da fé que vocês têm no Senhor Jesus e do amor que vocês têm por todos os irmãos na fé* (Ef 1:15)

Na NTLH, à palavra *gentio* atribuem-se dois sentidos: *não-judeus*, para estabelecer a diferenciação entre o povo da promessa, e *pagão*, para uma referência àquele que não segue os princípios da religião.

<b>Léxico - Acepções da Palavra ἔθνη na NTLH</b>		
<b>2:11</b> - gentios	<b>2:11</b> - gentios	<b>2:11</b> - não-judeus.
<b>3:8</b> - gentios	<b>3:8</b> - gentios	<b>3:8</b> - não-judeus.
<b>4:17</b> - gentios	<b>4:17</b> - gentios	<b>4:17</b> - pagãos.

Quadro 9: Léxico - Acepções da Palavra ἔθνη na NTLH

A palavra ἔθνη referia-se ao povo que não era judeu e que vivia contrário à lei de Deus. Na NTLH, esses dois significados são apresentados pelos termos *não-judeus* e *pagãos*. O primeiro encontra-se no início de Efésios em que se discute a obra de Deus em relação aos dois povos (2:11; 3:8). Já a palavra *pagão* somente é usada em 4:17<sup>65</sup>, no momento em que o texto remete a questões de imoralidade, ou seja, faz referência a pessoas que vivem aquém da vontade de Deus. As duas acepções são apresentadas na NTLH devido ao enquadramento situacional do texto. Em 4:17, ela refere-se a um povo que vive sem princípios divinos, atualmente, identificado pelo termo *pagão*.

A análise do aspecto estrutural e lexical permite pontuar algumas questões sobre as referidas, RA, NVI e NTLH. Cada uma das traduções possui um enfoque tradutório bem definido. A RA tende a fazer poucas mudanças ou inserções no texto; a NVI só modifica o que, de fato, for relevante à compreensão do receptor; e, finalmente, a NTLH, apresenta um novo texto, não sob o aspecto formal, mas a partir da idéia que o conteúdo possui. Essa análise inicial de aspectos do texto pode revelar o impasse que existe entre priorizar o receptor ou a mensagem.

#### **6.4 Análise do questionário**

A fim de verificar questões referentes à percepção da comunidade em relação ao texto sagrado, elaborou-se um questionário com dez questões objetivas e uma dissertativa sobre tradução bíblica e seus aspectos. O questionário foi realizado nos

---

<sup>65</sup> Portanto, em nome do Senhor eu digo e insisto no seguinte: não vivam mais como os pagãos, pois os pensamentos deles não têm valor...

dias 12, 13 e 14 de novembro de 2007. O público selecionado para a realização da pesquisa compreendeu 100 seminaristas do Seminário Teológico Betel Brasileiro, em São Paulo. Trata-se de uma instituição interdenominacional, o que fez que a pesquisa abarcasse pessoas das diversas configurações de grupos religiosos do meio protestante: tradicionais, pentecostais e neopentecostais. Os questionários foram numerados e, dentre eles, foram selecionados seis (números: 1, 20, 40, 60, 80 e 100) para servirem de amostragem (ANEXO E).

Optou-se por preservar a identidade dos sujeitos da pesquisa, não sendo requerida a identificação dos seminaristas. O pesquisado pôde fornecer, se quisesse, informações relativas ao sexo, à denominação (sua igreja) e às configurações de seu grupo religioso (tradicional, pentecostal e neopentecostal). Os sujeitos assinaram uma lista separada em que se pode confirmar sua participação na pesquisa. Objetivava-se obter a opinião do pesquisado a partir de preenchimento de alternativas ou de explicitação no espaço em branco, no caso de uma resposta diferente das que foram oferecidas.

A fim de entender melhor o sujeito da pesquisa e a situação em que ele se enquadra, convém observar separadamente as informações acima citadas e registradas nos questionários. Em relação à idade, observa-se um grupo seletivo, em que a maioria (66%) se enquadra na faixa de 19 a 40 anos, e a minoria (29%) compreende pessoas a partir de 40 anos. Alguns não registraram a idade. Dentre os pesquisados, 48% registraram o sexo feminino e 44%, o masculino, estando a pesquisa equilibrada em relação a esse aspecto. Os outros 8% correspondem a sujeitos que não forneceram a informação.

Um outro aspecto, e o mais relevante para entender-se o ponto de vista dos sujeitos da pesquisa, diz respeito às configurações dos grupos religiosos aos quais



pertencem, já citados anteriormente (tradicional, pentecostal e neopentecostal). O sujeito deveria enquadrar-se em uma das opções. A maioria dos sujeitos compreende evangélicos de linha pentecostal (62%). Os 38% restantes compreendem 16% de tradicionais, 18% de neopentecostais, além de 4%, que não se identificaram.

Considera-se de linha tradicional o grupo de evangélicos pertencentes a igrejas oriundas da Reforma Protestante, tais como luteranos, presbiterianos, batistas, metodistas, etc. Trata-se de igrejas conservadoras no que diz respeito à contemporaneidade dos dons, uma das principais características do pentecostalismo:

O movimento pentecostal surgiu no ambiente religioso altamente dinâmico e volátil dos Estados Unidos no século 19. O cenário religioso das colônias inglesas da América do Norte havia sido relativamente estável até meados do século 18. Todavia, com o passar do tempo as influências do pietismo alemão, do puritanismo e do movimento metodista se somaram para produzir mudanças. Nas décadas de 1730 e 1740, a ocorrência do Primeiro Grande Despertamento trouxe revitalização às igrejas protestantes, mas, ao mesmo tempo, produziu um tipo diferente de cristianismo, mais emocional, mais independente das antigas estruturas e tradições, mais desejoso de novas formas de experimentar o sagrado. Essas ênfases se intensificaram em muito com o surgimento do Segundo Grande Despertamento, ocorrido na região da fronteira oeste durante as primeiras décadas do século 19. Sob a influência de pregadores como Charles G. Finney (1792-1875), houve um progressivo questionamento da teologia reformada tradicional, com seu enfoque na soberania de Deus, e uma ênfase crescente na liberdade, iniciativa, capacidade de decisão e experiência pessoal (MATOS, 2006, p. 27).

Dessa forma, o pentecostalismo caracteriza-se pela emoção, sendo suas principais preocupações voltadas a experiências com o Espírito Santo e ao exercício dos dons. Nessa mesma linha, encontram-se os neopentecostais que, como oriundos de igrejas pentecostais, carregam os traços do pentecostalismo somados à crença na teologia da prosperidade. A partir disso, pode-se sugerir que a maioria dos sujeitos da pesquisa compõe um grupo de pessoas que demonstra

envolvimento, sobretudo, emocional com a religião, a ponto de procurar não só saber sobre o sagrado, mas também experimentá-lo.

É importante também salientar que, como estudantes de um seminário teológico, os sujeitos da pesquisa são pessoas instruídas quanto aos conceitos bíblicos e teológicos, além de muitos deles já terem tido acesso às línguas originais. Não se trata, portanto, de um grupo laico quanto ao aspecto bíblico propriamente dito.

Feitas essas considerações, serão analisados os questionários a fim de observar-se como a tradução bíblica é vista no contexto evangélico, levando-se em consideração as opiniões apresentadas pelos sujeitos da pesquisa.

As perguntas envolviam quatro tópicos relevantes à presente pesquisa: a) concepção geral da tradução; b) concepção da tradução bíblica; c) linguagem da religião; d) qualidade das traduções RA, NVI e NTLH. Havia também uma última questão que visava a obter do sujeito da pesquisa sua opinião sobre como deveria ser uma tradução bíblica. Sob esses aspectos, serão avaliadas as respostas apresentadas.

Na primeira questão, que tinha por objetivo verificar a concepção do sujeito em relação à tradução, três opções foram apresentadas: retransmitir o texto original palavra-por-palavra; retransmitir o texto original reproduzindo o conteúdo e não palavras isoladas; e desconstruir o texto original criando um novo texto na tradução.

<b>Concepção Geral de Tradução</b>	
<b>QUESTÃO 1 - Traduzir é:</b>	<b>Porcentagem</b>
retransmitir o texto original palavra-por-palavra;	17%
retransmitir o texto original reproduzindo o conteúdo e não palavras isoladas;	77%

desconstruir o texto original criando um novo texto na tradução;	0%
Outra hipótese.	5%
Branco e nulo.	1%

Quadro 10: Concepção Geral de Tradução

Como apresenta o quadro, a maioria aceita a tradução como uma retransmissão do texto original a partir da reprodução de seu conteúdo. Isso sugere que o receptor entende que o conteúdo é priorizado em relação à forma e que é a idéia do texto que deve ser reproduzida na tradução. Todavia, 17% entendem a tradução como um mecanismo que preserva a forma, não privilegiando, no texto, o todo de sentido.

Nota-se também que a idéia da ‘desconstrução’ não obteve aceitação. Assim, verifica-se que o sujeito conserva a idéia comum nas duas primeiras alternativas: ‘retransmitir o original’. Revela-se, pois, uma preocupação com o original, haja vista que o receptor espera receber exatamente a informação encontrada nele, seja por uma retransmissão palavra-por-palavra seja por uma transmissão de conteúdo. A descanonização ou recriação do original, pelo menos para o público envolvido na pesquisa, não se configura como uma tradução, pois se distancia do que o receptor espera de uma tradução. Permanece, então, a visão logocêntrica ligada à palavra ou ao texto.

O segundo tópico envolvia questões sobre concepção da tradução bíblica que se pautavam nos seguintes aspectos: foco (questão 2), fidelidade (questão 3) e estrutura lingüística (questão 4), como se vê no quadro abaixo.

<b>Concepção da Tradução Bíblica</b>	
<b>QUESTÃO 2 - Uma tradução bíblica deve ter como foco:</b>	<b>Porcentagem</b>
a literalidade, respeitando o vocabulário e as estruturas das línguas originais;	37%
a equivalência, com adequação aos mecanismos da língua-alvo.	57%
Outra hipótese.	6%
Branco e nulo.	0%
<b>QUESTÃO 3 - A tradução bíblica deve ser fiel:</b>	<b>Porcentagem</b>
ao original, priorizando a mensagem;	85%
ao original, priorizando o receptor;	10%
Outra hipótese.	5%
Branco e nulo.	0%
<b>QUESTÃO 4 - É sabido que a estrutura sintática das línguas originais da Bíblia (hebraico, aramaico e grego) é diferente da língua portuguesa. Nesse caso, a tradução deve:</b>	<b>Porcentagem</b>
conservar as formas e estruturas gramaticais das línguas originais;	21%
adaptar as formas e estruturas das línguas originais às da língua portuguesa.	77%
Outra hipótese.	2%
Branco e nulo.	0%

Quadro 11: Concepção da Tradução Bíblica

Em relação ao foco, havia duas hipóteses a serem escolhidas: a primeira visava à literalidade, que respeita o vocabulário e as estruturas das línguas originais; e a segunda, visava à equivalência, com adequação aos mecanismos da língua-alvo. É preciso observar que o público envolvido na pesquisa, em geral, não tinha conhecimento da teoria de Nida e Taber (1982) sobre correspondência formal ou

equivalência dinâmica, sendo as respostas dadas a partir da opinião individual. 57% dos sujeitos que participaram da pesquisa preferiram a equivalência, entendendo, sobretudo, que a tradução deve, sobretudo, adequar-se aos mecanismos da língua-alvo. Essa preocupação com a adequação da linguagem à realidade do receptor também se observa na questão 4. Todavia, 37% acreditam que se deve respeitar o vocabulário e as estruturas das línguas originais. A questão da literalidade em foco também revela a preocupação do grupo em conservar a mensagem.

O aspecto da fidelidade também foi proposto no questionário. As duas alternativas apresentavam 'fidelidade ao original'. Contudo, uma visava à priorização da mensagem e a outra, à priorização do receptor. 85% entendem a fidelidade ao original a partir da mensagem, ou seja, ser fiel significa respeitar a mensagem, o conteúdo bíblico. É sabido que a Bíblia é tida como uma revelação divina, por isso conservá-la é algo que, em geral, os receptores da tradução bíblica têm em mente. Apenas 10% optaram pela fidelidade que prioriza o receptor.

A quarta questão envolveu o aspecto da estrutura lingüística. Tendo em vista que o seminarista, público selecionado, tem acesso ao conhecimento das línguas originais, pode-se notar que a maioria, 77%, reconhece a necessidade de que as formas e estruturas das línguas originais recebam a conformação às formas e estruturas da língua portuguesa. São línguas diferentes e, portanto, entende-se que é preciso haver uma reestruturação das construções na tradução. Todavia, 21% ainda preferem que formas e estruturas gramaticais das línguas originais sejam conservadas.

O terceiro tópico abordado é a linguagem da religião. Foram apresentadas cinco questões sobre linguagem, como se verifica no quadro abaixo.

<b>Linguagem da Religião</b>	
<b>QUESTÃO 5 - Ao fazer sua tradução bíblica para o alemão, Lutero objetivava “dar à sua Bíblia a linguagem do alemão coloquial, a língua da mãe dentro de casa, das crianças na rua, do homem comum no mercado” (RENNER, 1989 <i>apud</i> DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 183). Observando essa afirmação, a linguagem religiosa, em uma tradução, deve:</b>	<b>Porcentagem</b>
ser culta, respeitando a questão de o texto ser sagrado;	12%
ser comum, a fim de que todos possam compreender a tradução.	84%
Outra hipótese.	3%
Branco e nulo.	1%
<b>QUESTÃO 6 - A paráfrase, que é a interpretação de um determinado termo ou texto, pode ser usada:</b>	<b>Porcentagem</b>
Em qualquer caso, pois torna o texto bíblico mais compreensível.	12%
Somente em situações em que não haja uma palavra correspondente em língua portuguesa.	85%
Outra hipótese.	1%
Branco e nulo.	2%
<b>QUESTÃO 7 - Uma tradução bíblica usada comumente por uma comunidade pode ser substituída por outra?</b>	<b>Porcentagem</b>
Somente deve ser substituída se sua linguagem antiga não for mais compreendida pela comunidade religiosa.	84%
Não deve haver substituição, a fim de que se conserve a linguagem religiosa que se distancia da linguagem comum.	10%
Outra hipótese.	4%
Branco e nulo.	2%
<b>QUESTÃO 8 - Há muitos termos teológicos utilizados nas traduções bíblicas, tais como <i>justificação, predestinação, eleição, salvação, graça</i>. Esses termos devem ser:</b>	<b>Porcentagem</b>
conservados devido à tradição doutrinária e teológica;	63%
substituídos por uma expressão equivalente que esclareça seu significado para o receptor na atualidade.	35%

Outra hipótese.	0%
Branco e nulo.	2%
<b>QUESTÃO 9 - Arcaísmos como <i>denário</i>, <i>chocarrice</i>, <i>gentio</i>, <i>concupiscência</i> devem ser conservados nas traduções?</b>	<b>Porcentagem</b>
Sim.	54%
Não.	45%
Outra hipótese.	0%
Branco e nulo.	1%

Quadro 12: Linguagem da Religião

A questão 5 partiu da concepção de Lutero de que linguagem coloquial deve ser usada na tradução. A partir dessa idéia, 84% entenderam que a linguagem empregada na tradução deve ser a comum, a fim de que todos possam compreender. Assim, em geral, objetiva-se que a mensagem alcance o receptor, de forma que ele compreenda a tradução. Há a expectativa de que haja clareza e compreensão. 12% são mais conservadores e optam pela linguagem culta, a despeito da concepção de Lutero.

A paráfrase, abordada na questão 6, foi apontada, pela maioria (85%), como uma prática secundária, isto é, seu uso só deve acontecer quando não houver uma palavra correspondente na língua. A paráfrase é um dos recursos utilizados em traduções que focalizam a equivalência dinâmica: para tornar a linguagem simples, elas preferem a paráfrase ao correspondente imediato do termo. 12% aceitaram-na na tradução, tendo em vista, sobretudo, a compreensão do receptor.

A questão 7 compreendia a idéia de substituição, na tradução, em função das mudanças lingüísticas. 84% responderam que a tradução somente deve ser substituída se sua linguagem antiga não for mais compreendida pela comunidade

religiosa. Dessa forma, verifica-se, mais uma vez, a preocupação com a compreensão da mensagem, ficando sugerido que, se houver necessidade, uma nova tradução pode ser adotada pelo público receptor. 10% acharam que não deve haver substituição, a fim de que haja conservação da linguagem.

As questões 8 e 9 apresentam aspectos referentes a questões lexicais. A primeira questiona o uso do vocabulário teológico e a segunda, o uso de arcaísmos. 63% acreditam que os termos teológicos utilizados nas traduções bíblicas devem ser conservados em respeito à tradição e 35% entendem que eles podem ser substituídos por expressões equivalentes. Pode-se notar, ainda, que a maioria prefere a conservação dos termos. Já em relação aos arcaísmos, há quase um empate, pois 54% aceitam sua conservação e 45%, não.

Somente ao final optou-se por pesquisar, especificamente, as três versões conhecidas do público que respondeu à pesquisa: RA, NVI e NTLH, como se observa no quadro abaixo.

<b>Qualidades das traduções RA, NVI E NTLH (10A)</b>	
<b>QUESTÃO 10 (A) - Observa-se que, na RA, não há ponto final em todo o período. Já a NTLH e a NVI pontuam o texto dividindo-o em períodos. A presença da pontuação contribui para o entendimento do texto?</b>	<b>Porcentagem</b>
Sim.	89%
Não.	6%
Branco e nulos	5%

Quadro 13: Qualidades das traduções RA, NVI E NTLH (10A)

A questão 10A visava a verificar a percepção que o leitor tem sobre a necessidade de pontuação. 89% admitiram que a pontuação contribui para o



entendimento do texto. Isso revela que a adequação à língua-alvo facilita a compreensão, independentemente das preferências que um leitor possa ter.

Em 10B, foram observadas as indicações e não as porcentagens, pois havia três critérios em que as traduções poderiam encaixar-se: culta e bela; clara e compreensível; bela. O sujeito da pesquisa podia repetir a indicação de uma das traduções em mais de um critério, desde que identificasse a tradução a partir deles. Por exemplo, a NVI poderia ser vista como culta e bela e clara e compreensível.

<b>Qualidades das traduções RA, NVI E NTLH (10B)</b>	
<b>QUESTÃO 10 (B) - Para você, a partir da leitura dessas versões, qual (quais) tradução (traduções) é (são):</b>	<b>Número de indicações</b>
culta (s) e bela (s);	RA: 66 NVI: 28 NTLH: 4
clara (s) e compreensível (is);	RA: 17 NVI: 53 NTLH: 51
bela (s).	RA: 45 NVI: 39 NTLH: 9

Quadro 14: Qualidades das traduções RA, NVI E NTLH (10B)

Em relação ao critério culta e bela, a RA, como tradução canônica e mais antiga, obteve 66 indicações, talvez em virtude de sua linguagem mais arcaica, em que ainda se utilizam termos incomuns em língua portuguesa. A NVI obteve 28 indicações que a qualificaram como culta e bela, talvez por ser uma tradução que, apesar de tentar adequar a linguagem à realidade do português atual, ainda conserva o vocabulário teológico e termos comuns usados pela comunidade religiosa. Houve apenas 4 indicações que qualificaram a NTLH como culta e bela, o que se liga à sua proposta de fazer com que o leitor entenda a mensagem e a desobriga do uso de termos teológicos, de arcaísmos ou de língua culta. O gráfico abaixo ilustra a comparação do número de indicações:

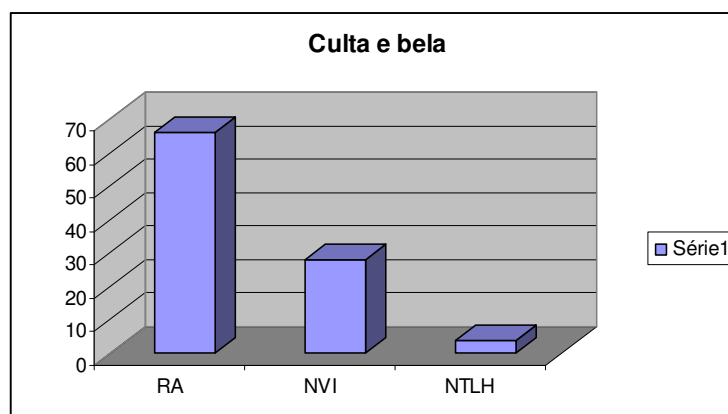


Gráfico 1: Culta e bela

O outro critério avaliado diz respeito à clareza e compreensão da mensagem. Nesse sentido, a RA foi avaliada com o menor número de indicações: apenas 17. Além do uso de uma linguagem mais antiga, as estruturas gramaticais da RA seguem o padrão do original, distanciando-se da realidade dos leitores atuais do português no Brasil. Em relação à NVI e à NTLH, quanto a esse critério, houve quase uma equivalência entre as indicações, a NVI, com 53, e NTLH, com 51. A clareza e a compreensibilidade da NVI e da NTLH não são qualidades questionadas, pois ambas, com seu enfoque, enquadram-se nos aspectos da língua-alvo de forma que o leitor compreenda o texto.

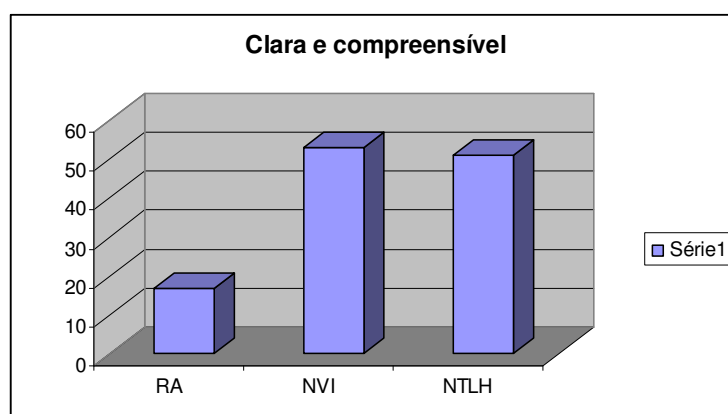


Gráfico 2: Clara e compreensível

O último critério, bela, refere-se à beleza do texto independentemente do uso de uma linguagem culta ou comum. A RA e a NVI apresentaram quase o mesmo número de indicações: a RA, com 45, e a NVI, com 39. Isso significa que a beleza não se restringe somente à preservação de uma linguagem culta, mas também é vista na NVI, cuja linguagem é adequada ao português atual. A NTLH apresentou apenas 9 respostas que a qualificaram como bela. Dessa forma, em relação aos critérios, a NTLH se distingue apenas no que diz respeito ao entendimento do texto.

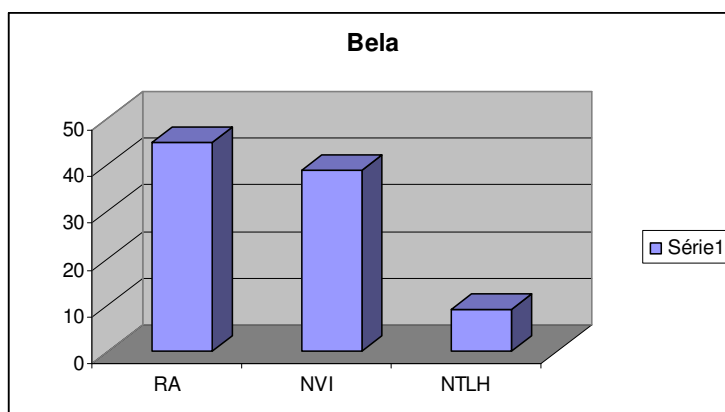


Gráfico 3: Bela

A última questão do questionário (Para você, como deve ser uma tradução bíblica?), sendo dissertativa, apresentou respostas diversificadas (conjunto completo no ANEXO F). Contudo a maioria das respostas convergiu para dois aspectos: o primeiro, a fidelidade ao original e, o segundo, a clareza do texto. Para servir de exemplo, selecionam-se, aqui, aleatoriamente, as seguintes afirmações<sup>66</sup>:

---

### Opiniões sobre como deve ser uma tradução bíblica I

---

Considerar em primeiro lugar o texto original, considerar também a cultura e tradição do povo.

---

<sup>66</sup> As referências à fidelidade ao texto original estão sublinhadas e as que se referem à clareza e compreensão estão destacadas em negrito, a fim de facilitar a visualização.

---

Que conserve o máximo de ensino e mensagem originais, que **proporcione clareza e compreensão**.

---

Deve-se levar em conta a gramática, cultura, tradição, para que haja compreensão da mensagem sem perder o verdadeiro sentido do texto original.

---

Primeiramente, fiel ao texto original, buscando a expressão mais próxima do sentido das palavras e mensagens, mas também **acessível ao público receptor, facilitando a compreensão** de conceitos sem diluir a mensagem. Ser contemporâneo, mas continuar Bíblia.

---

**Clara, específica, contextualizada.**

---

Fiel ao texto original, guardar um pouco do contexto histórico no que diz respeito às palavras e termos, porém, **claro no significado e estrutura do texto em nossa língua**.

---

Primeiramente, **acessível ao leitor comum**, com nível mediano de capacidade intelectual. Deve ser fiel nas doutrinas teológicas, visando alcançar vidas tanto no “kerygma” quanto na catequese.

---

Linguagem do povo local, respeitando o original, buscando os recursos como cultura local.

---

**Clara, de fácil compreensão**, que transmite com clareza os ensinamentos pretendidos pelos autores.

---

“**Clara e compreensível**, mas tomando todo cuidado para não perder seu contexto original – é perigoso atualizar demais”.

---

“Bem próxima do original, respeitando a pureza e intenção da mensagem, fidelidade principalmente nas palavras de Jesus Cristo e **clareza em termos por demais difíceis ou somente conhecida por pessoas muito cultas**”.

---

“Tradução sem perder as características do original”.

---

“Fielmente sem perder a idéia do original”.

---

“**De maneira que qualquer um possa entender**, mesmo que não tenha estudo”.

---

“Linguagem local do receptor **de uma maneira simples**”.

---

Quadro 15: Opiniões sobre como deve ser uma tradução bíblica I

Por essas 15 respostas, pode-se verificar que há leitores que defendem a clareza do texto; outros que esperam a fidelidade ao original acima de tudo; e ainda outros que objetivam as duas coisas na tradução: clareza e fidelidade. Além disso,

em seis casos, em vez de descrever a tradução esperada, o sujeito da pesquisa selecionou traduções já existentes como modelos, como se pode verificar no quadro abaixo:

<b>Opiniões sobre como deve ser uma tradução bíblica II</b>
1. “Como a NVI”.
2. “Fiel o mais possível, entendível. Amo a NVI para ler dia a dia, para pregar e decorar gosto da RA”.
3. “A NVI é uma ótima tradução bíblica, pois facilita o entendimento de qualquer leitor leigo. Porém, não gosto dela em púlpito. Prefiro a tradução RA até pelo seu arcaísmo em alguns termos”.
4. “Como a NVI”.
5. “Como são as três versões: RA, NTLH e NVI”.
6. “Igual a RA ou NVI”.

Quadro 16: Opiniões sobre como deve ser uma tradução bíblica II

Nas respostas 1 e 4, observa-se que a NVI é eleita como um modelo de tradução, o que pressupõe que, para esses sujeitos, é esse o tipo de tradução adequada. Em relação às respostas 2 e 3, percebe-se que há opção pela NVI para leitura, contudo, para a pregação, prefere-se a RA, em virtude de sua linguagem. A resposta 5 considera que as três versões servem de modelo, e, portanto, são adequadas, e a resposta 6 elege a RA ou a NVI como modelos de tradução. O fato de essas traduções serem citadas demonstra a satisfação do leitor diante da tradução que ele usa.

Pode-se inferir, a partir das respostas ao questionário, que o receptor de um texto sagrado e sensível busca tanto a fidelidade como a compreensão do texto. Contudo, nota-se que a maioria espera uma compreensão pautada no texto original, por isso só aceita paráfrases em situações em que seja impossível um equivalente

próximo. Assim, sua expectativa está na retransmissão da mensagem, de forma que se possa ter acesso à revelação de Deus dada ao homem. Dessa forma, a NTLH, apesar de ser aceita como tradução, não é tida, pela maioria, como uma versão para ser usada por aqueles que já conhecem a Bíblia, talvez porque se distancie muito da linguagem da tradução que, até hoje, tem servido de modelo para os protestantes, a RA. Por outro lado, a NVI tem sido aceita por sua flexibilidade em relação a questões lingüísticas. Os leitores esperam, sobretudo, entender a voz de Deus e, para isso, o tradutor se aplica às questões contextuais e situacionais que observam o texto como um todo.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, pôde-se perceber que a Bíblia se destaca como um texto sensível (1997), tendo em vista que é um texto passível de suscitar objeções quanto à tradução. Essa sensibilidade não advém de uma propriedade imanente ao texto bíblico, mas sim do contexto de situação em que ele se enquadra. Há sempre um leitor predisposto a encontrar no texto a voz divina, distanciada do universo em que ele vive. Assim, traduzir o texto sagrado implica conhecimento da situação comunicativa, a fim de que se possa atender às necessidades do público receptor. Nesse caso, é fácil perceber que as propostas funcionalistas da linguagem favorecem a análise do contexto envolvido, levando em conta tanto aspectos lingüísticos como socioculturais.

A análise das características do contexto de situação feita nesta pesquisa apresentou um quadro das circunstâncias envolvidas na tradução do texto sagrado que são: 'campo' específico, em que o domínio é o domínio do sagrado; teor, em que se observa a presença dos papéis sociais, Deus e homem, tradutor e receptor; 'modo', em que se evidencia um novo registro, o registro da linguagem da religião. Todas essas questões estão envolvidas no contexto da tradução bíblica, desencadeando expectativas tanto do receptor como do tradutor. Há uma relação interacional em que o tradutor, imbuído de uma intenção, visa a fazer que o receptor reconstrua a mensagem expressa na tradução. Todavia, para que isso de fato se realize, é preciso ter consciência de como a linguagem se estrutura nesse universo religioso. Nesse ponto, as teorias funcionalistas invocadas nesta pesquisa dão conta de abarcar a idéia da linguagem como um todo em que se manifestam não só as

funções textual e ideacional, mas também a função interpessoal, em que os papéis sociais influenciam sobremaneira a forma como o discurso é visto.

É preciso insistir no fato de que a Bíblia se configura como um livro de domínio sagrado. Por isso, traduzi-la significa sujeitar-se aos seus receptores, que possuem firmes expectativas em relação à tradução. A não-adequação à expectativa da comunidade religiosa suscita objeções.

Considerou-se, inicialmente, que três aspectos promovem a sensibilidade do texto bíblico: a natureza sagrada; a linguagem da religião; e o enfoque tradutório. Esses três aspectos estão atrelados, como se viu, às características do contexto de situação ('campo', 'teor' e 'modo') e às metafunções da linguagem. Convém retomar cada um especificamente a fim de que se possa avaliar os aspectos explorados na pesquisa.

Em relação ao 'campo', ligado à função ideacional, considera-se que o texto bíblico é visto como uma revelação divina. O conteúdo expresso no texto transpõe a realidade física para assumir o valor sagrado, distanciado da realidade profana. O receptor entende o texto como a expressão de um conteúdo dado por Deus. Espera-se, então, que a mensagem seja retransmitida, na tradução, de forma clara, respeitando a natureza sagrada do texto. O 'campo' com que o tradutor lida requer que se use a linguagem como um meio de desvelar a mensagem divina. Essa expectativa pôde ser vista claramente nas respostas ao questionário e, até mesmo, nas traduções NVI e NTLH, cada uma das quais, de acordo com seu enfoque tradutório, buscou uma linguagem mais clara para o leitor de língua portuguesa no Brasil.

Essa busca por oferecer uma tradução que corresponda às expectativas do receptor diz respeito à questão interacional, ligada ao 'teor' e à função interpessoal.



Interagem, na tradução, o tradutor, que ocupa o papel de decodificador do texto original, e o receptor, que espera receber a mensagem fiel ao original e compreensiva. Mediante a análise do questionário, verificou-se que a clareza do texto está vinculada ao comprometimento com o texto 'original', ou melhor, com o texto-fonte. Não se espera uma recriação, mas uma retransmissão do conteúdo. Todavia, o tradutor ou os tradutores das versões analisadas optaram por enfoques que visassem a satisfazer os diversos leitores da língua portuguesa. A NVI, por exemplo, preocupou-se em trazer uma nova tradução, caracterizando-se, contudo, por uma tentativa de promover um equilíbrio entre equivalência dinâmica e correspondência formal, e objetivando alcançar tanto o público que conhece bem a língua como aquele que não a conhece. A NTLH, por sua vez, visa a tornar o texto acessível a qualquer pessoa, de forma que não haja empecilhos à compreensão. Pelo uso de linguagem comum, paráfrases e outros recursos, que provocam um distanciamento da linguagem da RA, tradução tradicionalmente privilegiada, a NTLH acaba sendo usada e indicada para um público específico, de novos convertidos. Sua função passa a ser de cunho evangelístico, servindo o texto como mediador, até que o leitor possa usar a versão adotada pela comunidade religiosa (em geral, a RA).

É a função textual que vai viabilizar a produção do discurso. O receptor identifica a tradução a partir dos mecanismos coesivos presentes no texto. No estudo de alguns desses aspectos, observa-se que o receptor, pela estrutura, seleciona a versão mais adequada à sua expectativa. Na RA, existe o histórico de uso em muitas comunidades de falantes brasileiros e a conservação de uma linguagem antiga que opera um distanciamento do comum, criando a imagem de uma linguagem sagrada. Contudo, ao prender-se à língua-fonte, essa tradução cria

dificuldades de entendimento para um leitor que não conheça a língua profundamente. Por outro lado, pode-se observar a NVI, que tenta adaptar a estrutura aos mecanismos de coesão em língua portuguesa, e já é vista como modelo de tradução por alguns, como se verificou no questionário. Entretanto, ainda é uma tradução nova e, por isso, ainda se sabe pouco sobre sua repercussão no meio protestante. Em contrapartida, a NTLH, com sua estrutura inovadora, diferente das traduções que serviram como base até hoje, restringe seu uso a uma parcela da comunidade, aos novos convertidos, não sendo aceita para estudos ou pregações.

Não se pode, portanto, determinar qual tradução alcançaria mais o leitor sensível, tendo vista que este ora opta pela clareza, ora opta pelo distanciamento de uma linguagem sagrada. Pelo estudo de alguns questionários, pôde-se perceber que vários sujeitos da pesquisa usam as diversas versões, cada uma para uma situação específica. Talvez a existência de várias traduções revele, na verdade, várias linguagens que interagem não apenas com públicos específicos mas também com situações específicas. Os diferentes enfoques tradutórios atendem a diferentes necessidades e cumprem seu papel na medida em que, como forma de expressão, alcançam sua função comunicativa.

Dessa forma, traduzir a Bíblia é estar na esfera do sagrado mas também é estar diante de questões lingüísticas e socioculturais que se revelam à medida que o texto sagrado é desvelado pela tradução. Esses aspectos, encontrados em um texto como a Bíblia, sugerem que o estudo da língua transpõe os limites de sua relação sintático-semântica. Há um contexto de situação envolvido que, ao ser analisado, amplia o entendimento do texto, apresentando-o como um todo de sentido. Traduzir a Bíblia, portanto, é lidar com as multifaces que a linguagem pode assumir. É lidar com expectativas de um universo sagrado tão buscado, mas pouco conhecido. Por

isso, não é possível entender o que se passa na mente do leitor de um texto sensível ao receber uma tradução. Todavia, é sabido que algo, chamado por Otto (1992) de *mysterium tremendum*, envolve o receptor de forma a criar um novo contexto, o contexto da sensibilidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, H. *Bíblia de Almeida: sua origem, as revisões e os princípios envolvidos*. In: *A tradução da Bíblia para a língua portuguesa – 325 anos da 1ª edição do Novo Testamento em português*. Fórum de Ciências Bíblicas. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007, v. 2.

ARROJO, R. A tradução passada a limpo e a visibilidade do tradutor. *Trabalhos em Lingüística Aplicada*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

BEAUGRANDE, R. A. e DRESSLER, W. U. *Introduction to text linguistics*. London: Longman, 1996.

BEEKMAN, J.; CALLOW, J. *Translating the word of God: with scripture and topical indexes*. Grand rapids: Zondervan, 1974.

BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

BEST, E. *A critical and exegetical commentary on Ephesians*. London: T & T Clark, 2004.

BÍBLIA SAGRADA – *Nova versão internacional*. 1. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2000.

BÍBLIA SAGRADA - *Nova tradução na linguagem de hoje*. 1. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.

BÍBLIA SAGRADA - *Revista e atualizada no Brasil*. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BITTENCOURT, B. P. *O Novo testamento: metodologia da pesquisa textual*. Rio de janeiro: Juerp, 1993.

BRUGGEN, J. V. *The future of the bible*. Nashville: Thomas Nelson, 1978.

BURKERT, W. *A criação do sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1996.

CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 2001.

CARSON D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHAGAS, P. *A mudança lingüística*. In: FIORIN, José Luiz (Org.). *Introdução à lingüística*. São Paulo: Contexto, 2006.

CHAMPLIN, R. N. *O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo*. São Paulo: Milenium distribuidora cultural, 1985. 6 v.

COENEN, L.; BROWN, C.. *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

CRYSTAL, David. *Investigating English style*. England: Longman, 1992.

DELISLE, J.; WOODSWORTH, J. *Os tradutores na história*. São Paulo: Ática, 1998.

DERRIDA, J. *Carta a um amigo japonês*. In: OTTONI, P. (Org.). *Tradução: a prática da diferença*. Campinas, UNICAMP, 1998.

DIK, C. S. *The Theory of Functional Grammar*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1997.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELWELL, W. *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida nova, 1993. v. 2 e 3.

GARCIA, O. M. *Comunicação em prosa moderna*. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

GEISLER, N. L.; NIX, W. E. *Introdução bíblica: como a Bíblia chegou até nós*. São Paulo: Vida, 1997.

GOHN, C. *Pesquisas em torno de textos sensíveis: os textos sagrados*. In: PAGANO, A. (Org.). *Metodologias de Pesquisa em Tradução*. Belo Horizonte, FALE-UFMG, 2001.

HALLYDAY, M. A. K. *An Introduction to Functional Grammar*. Baltimore: Edward Arnold, 2004.

\_\_\_\_\_. *Language as social semiotic: the social interpretation of language and meaning*. London: Edward Arnold, 1979.

HALLIDAY, M. A. K.; HASAN, R. *Language, context, and text: aspects of language in a social-semiotic perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Cohesion in English*. Londres: Longmann, 1976.

KOCH, I. G. V. *A coesão textual*. São Paulo: Contexto, 2007.

KONINGS, J. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1998.

LANE, T. *Pensamento cristão: dos primórdios à Idade Média*. São Paulo: Abba Press, 1999.

LETIS, T. P. *The ecclesiastical text: text criticism, biblical authority and the popular mind*. Philadelphia: Institute for renaissance and reformation biblical studies, 1997.

MARTINS, N. S.. *Introdução à estilística: a expressividade na língua portuguesa*. São Paulo: EDUSP, 1989.

MATOS, A. S. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. *Revista Fides Reformata*, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 23-50, jul./dez. 2006.

MILLER, S. M; HUBER, R. V. *A Bíblia e sua história: o surgimento e o impacto da Bíblia*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MOUNCE, W. D. *The analytical lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

NEVES, M.H.M. *Gramática funcional*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Texto e gramática*. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_. *Gramática de usos do português*. São Paulo: UNESP, 2000.

NIDA, E. A. *Translating a text with a long and sensitive tradition*. In: SIMMS, K. (Org.) *Translating sensitive texts: linguistic aspects*. Amsterdam – Atlanta: GA, 1997.

NIDA, E. A. *Toward a science of translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden: E.J. Brill, 1964.

NIDA, E. A.; TABER, C. R. *The theory and practice of translation*. Leiden: Brill, 1982.

OTTO, R.. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PAGANO, A. (Org.). *Metodologias de Pesquisa em Tradução*. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2001.

PAROSCHI, W. *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

REGA, L. S. *Noções do grego bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

REIMER, H.. *Elementos e estrutura do fenômeno religioso*. In: LAGO, L.; REIMER, H.; SILVA, V. (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo: roteiro para as aulas de introdução à teologia na universidade*. Goiânia: Universa, 2004.

RIENECKER, F.; ROGERS, C. *Chave lingüística do Novo Testamento grego*. São Paulo: Vida Nova, 1988.

SAWYER, J. F. A. *Sacred languages and sacred texts*. London: Routledge, 1999.

SAYÃO, L. *NVI: A Bíblia do século 21*. São Paulo: Vida, 2001.

SCHOLZ, Vilson. *Historiografia das traduções da Bíblia para o português*. In: *1600 anos da primeira grande tradução ocidental da Bíblia – Jerônimo e a tradução da Vulgata Latina*. Fórum de Ciências Bíblicas. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006, v. 1.

SEIBERT, E. W. *João Ferreira D'Almeida, tradutor da Bíblia*. Fórum de Ciências Bíblicas. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006, v. 1.

SILVA, B. C. D. (Org.). *Todas as trilhas: perfilando pesquisas e projetos*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003.

SILVA, V. In: LAGO, L.; REIMER, H.; SILVA, V. (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo: roteiro para as aulas de introdução à teologia na universidade*. Goiânia: Universa, 2004.

SIMMS, K. (Org.). *Translating sensitive texts: linguistic aspects*. Amsterdam – Atlanta: GA, 1997.

SOUZA, J. O. *A experiência do sagrado*. In: LAGO, L.; REIMER, H.; SILVA, V. (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo: roteiro para as aulas de introdução à teologia na universidade*. Goiânia: Universa, 2004.



TAYLOR, W. C. *Introdução ao estudo do Novo Testamento grego*. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

\_\_\_\_\_. *Dicionário do Novo Testamento grego*. 6.ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1978.

THE GREEK NEW TESTAMENT. 4. ed. Germany: United Bible Societies, 1998.

VALENTE, A. C. *Intertextualidade - aspecto da textualidade e fator de coerência*. In: HENRIQUE, C. C. e PEREIRA, M. T. G. (Orgs.) *Língua e transdisciplinaridade – rumos, conexões, sentidos*. São Paulo: Contexto, 2002.

WEGNER, P. D. *The Journey from texts to translations: the origin and development of the bible*. Grand Rapids: Baker Academic, 2000.

ZERWICK, Max; GROSVENOR, Mary. *A grammatical analysis of the Greek New Testament*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.

## **ANEXOS**