

REVELAÇÃO OU ENTENDIMENTO: ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A TRADUÇÃO DE TEXTOS RELIGIOSOS

REVELATION OR UNDERSTANDING: SOME IDEAS ABOUT THE TRANSLATION OF RELIGIOUS TEXTS

Lenita Maria Rimoli Esteves*

RESUMO

O trabalho sugere que existem pelo menos duas estratégias bastante distintas para abordar a tradução de textos religiosos: a primeira busca dar acesso ao leitor em termos de entendimento, aproximando o texto religioso da cultura para a qual ele está sendo traduzido. A segunda estratégia é nutrida por uma ênfase na iluminação, na revelação, numa clarividência que não necessariamente passa pelo raciocínio, mas que pode ser proporcionada pela transmissão de características da língua que não pertencem ao campo dos sentidos e têm a ver com a materialidade da língua: ritmo, assonâncias, aliterações. As duas estratégias, numa primeira análise, parecem não só se opor diametralmente, mas também reforçar uma dicotomia talvez tão ou mais antiga que os próprios textos em estudo: aquela que opõe espírito (ou conteúdo) a letra (forma). No entanto, como já poderíamos suspeitar, as coisas não são tão simples assim... O trabalho apresentará algumas manifestações dessas duas tendências ao longo da história, problematizando a dicotomia e buscando delimitar que éticas informaram cada esforço de tradução.

Palavras-chave: tradução de textos religiosos; Martinho Lutero; Eugene Nida; Franz Rosenzweig; Martin Buber.

ABSTRACT

This paper suggests the existence of at least two very different strategies in the translation of religious texts: one is based on understanding and aims at accommodating the religious text to the culture into which it is translated. The second strategy is nourished by an emphasis on illumination, on revelation, on an insight that does not necessarily demand reasoning, but rather the transmission of certain linguistic characteristics not belonging to the realm of meaning: rhythm, assonances, alliterations. At first sight, the two strategies are radically different, stressing a dichotomy that is perhaps even older than the texts being studied –

*. USP, São Paulo (SP), Brasil. lenitaesteves@usp.br

that opposing spirit to letter (or content to form). However, as one might expect, things are not so simple. The work will present some manifestations of these two tendencies along history, questioning the dichotomy itself and trying to identify what kind of ethic informed each translation effort.

Keywords: translation of religious texts; Martin Luther; Eugene Nida; Franz Rosenzweig; Martin Buber.

"A letra mata, mas o espírito vivifica"

2 Coríntios 3:6

A frase da epígrafe, escrita por Paulo Apóstolo em sua segunda epístola aos Coríntios, de certa forma resume toda a discussão deste trabalho. Paulo está enfatizando nessa afirmação uma diferença que parece marcar duas tendências presentes na leitura, interpretação e, conseqüentemente, na tradução dos textos religiosos, principalmente da Bíblia. Ele insiste na ideia de que o Cristianismo aproxima os fiéis de Deus, proporcionando entre as duas partes um relacionamento direto, sem véus nem enigmas. A grande novidade do Cristianismo é a substituição da morte pelo Espírito, da condenação pela justificação, daquilo que é passageiro por aquilo que permanece, justamente porque a vinda de Cristo desvela, revela, aproxima. Aqueles que se debruçam sobre os escritos de Moisés não conseguem enxergar direito. "Mas até hoje, quando é lido Moisés, o véu está posto sobre o coração deles. Quando, porém, algum deles se converte ao Senhor, o véu lhe é retirado" (2 Coríntios 3: 15-16, tradução de João Ferreira de Almeida).

São Paulo foi o primeiro grande responsável pela divulgação do Cristianismo entre os povos não judeus, conhecidos como "gentios". Ele defendia a ideia de que o Cristianismo, nascido dentro da tradição e da cultura hebraicas, deveria acolher toda a gente. Para tanto, todo mistério no qual pudesse estar envolvido o texto sagrado deveria ser desvelado, dando acesso direto à vida cristã. A garantia desse contato direto e da clareza no entendimento das escrituras sagradas é o próprio Cristianismo.

Em oposição a esse contato direto e à clareza das escrituras, temos a tradição judaica de leitura e interpretação do texto bíblico. Essa tradição tem um apego maior à materialidade do texto, não considerando necessariamente negativa a possibilidade de várias interpretações da mesma passagem.¹ A tradição judaica dá

1. Tendo como uma de suas bases principais a teorização de Susan Handelman, Castellões de Oliveira defende a ideia de uma tradição de leitura e interpretação especificamente judaica, que se disseminou

grande importância à literalidade do texto, que muitas vezes sobrepuja a transmissão de ideias. Franz Rosenzweig, que traduziu a Bíblia para o alemão juntamente com Martin Buber, confessou em uma carta que preferia a leitura de uma oração em hebraico à leitura da mesma oração traduzida, mesmo quando o leitor não entendesse o significado. “O hebraico, mesmo sem ser entendido, lhe proporciona mais do que a melhor das traduções” (citado em ABDULKADER, 2009, p. 45). Nota-se que Rosenzweig aposta em uma transmissão da palavra sagrada que não passa necessariamente pelo entendimento racional, assumindo um caráter de revelação

Este trabalho é uma tentativa de incursão numa área que já há algum tempo tem sido classificada como “sensível” [*sensitive*] - a da tradução de textos religiosos. Sem pretensões de especialista, mas buscando pensar como a questão do texto religioso se organiza dentro dos estudos da tradução, o trabalho vai sugerir que existem pelo menos duas estratégias bastante distintas para abordar esse tipo de texto: a primeira delas busca proporcionar ao leitor um acesso ao texto em termos de entendimento, aproximando o texto religioso da cultura para a qual ele está sendo traduzido. A segunda estratégia é nutrida por uma ênfase na iluminação, na revelação, numa clarividência que não passa necessariamente pelo raciocínio, mas que pode ser proporcionada pela transmissão de características da língua que não pertencem ao campo dos sentidos: a letra, o ritmo, as assonâncias. O trabalho apresentará algumas manifestações dessas duas tendências ao longo da história, problematizando a dicotomia e buscando delimitar que éticas informaram cada esforço de tradução.

1. AS PARÁBOLAS E O ENTENDIMENTO

Quem tem algum contato com a cultura cristã sabe que as parábolas eram histórias simples que Jesus Cristo contava aos que o ouviam para transmitir alguma mensagem mais profunda. Assim, assumindo uma função alegórica, as parábolas tinham como objetivo principal explicar conceitos que talvez fossem inacessíveis às pessoas comuns. Mas será mesmo essa a função das parábolas?

na Europa após a emancipação dos judeus, a partir do final do século XVIII. Nessa tradição “o geral sempre esteve sujeito a constante escrutínio, [...] uma busca constante por explicações alternativas, exceções e variações, o que contribuiu para o estabelecimento de uma tradição de interpretação no contexto judaico-rabínico” (OLIVEIRA 2000, p. 13). Esse modo de leitura, segundo Handelman e Oliveira, está ligado também à crítica pós-estruturalista, representada por Harold Bloom, Jacques Derrida e a própria Susan Handelman (OLIVEIRA, 2000, p.13 e s.).

Frank Kermode aponta que uma mesma passagem é contada por dois evangelistas, Mateus e Marcos. E em cada narrativa Jesus dá uma explicação diferente para a função das parábolas. Tudo gira em torno de um vocábulo do grego *koiné*, que no evangelho de Mateus é *boti*, e significa “porque”, e no evangelho de São Marcos é *bina*, e significa “a fim de que”. O efeito disso é que, quando os apóstolos perguntam por que Jesus fala por meio de parábolas, ele, afirmando que as parábolas são para os “de fora”, responde, segundo Mateus, que as parábolas servem para as pessoas não pertencentes à comunidade dos judeus, porque essas pessoas veem e não percebem, ouvem e não entendem. Já segundo Marcos, Jesus diz que as parábolas servem para que essas pessoas “de fora” continuem não entendendo um significado mais restrito, destinado apenas aos judeus. Na narrativa de Marcos, Jesus diz que as parábolas servem para que eles possam ver sem perceber, e ouvir sem entender, ou seja, ter a impressão de entender quando na verdade continuam sem entender (KERMODE, 1979, p. 29 e s).

As referidas passagens, na tradução de João Ferreira de Almeida, são as seguintes:

Então se aproximaram os discípulos e lhe perguntaram: Por que lhes falas por parábolas? Ao que respondeu: Porque a vós outros é dado conhecer os mistérios do reino dos céus, mas àqueles não lhes é isso concedido. Pois ao que tem se lhe dará, e terá em abundância; mas ao que não tem, até o que tem lhe será tirado. Por isso, lhes falo por parábolas; porque vendo, não veem; e, ouvindo, não ouvem nem entendem. (Mateus 13, 10-13, Versão João Ferreira de Almeida, grifo meu).

Quando Jesus ficou só, os que estavam junto dele com os doze o interrogaram a respeito das parábolas. Ele lhes respondeu: A vós outros vos é dado conhecer o mistério do reino de Deus; mas, aos de fora, tudo se ensina por meio de parábolas, *para que*, vendo, vejam e não percebam; e ouvindo, ouçam e não entendam; para que não venham a converter-se, e haja perdão para eles. (Marcos 4: 10-12, Versão João Ferreira de Almeida, grifo meu).

Se dentro no próprio texto bíblico há divergências de interpretação quanto aos “de fora” terem ou não acesso à palavra de Deus, está mais que justificada a controvérsia junto a leitores, especialistas e tradutores quanto a esse mesmo ponto. Eugene Chen Eoyang aponta o paradigma ambivalente da Bíblia em termos de significado: ela foi traduzida para mais línguas do que qualquer outra obra; atraiu, por meio de suas versões traduzidas, muito mais adeptos do que por meio do texto original; converteu até pessoas que não pertenciam à tradição judaico-cristã. Trata-se, por um lado, de uma obra “exotérica”, caracterizada por uma notável acessibilidade, levando ao leitor “estrangeiro” uma mensagem colocada nos próprios termos desse

leitor estrangeiro (EOYANG, 1993, p. 141). Em contrapartida, parece haver uma dimensão do significado do texto bíblico acessível apenas para quem é “de dentro” – assumindo ele então um caráter “esotérico”. Essa ambivalência fica flagrante nas duas versões da mesma passagem apresentadas acima – Jesus dizendo que as parábolas servem para que as pessoas não entendam (Marcos) ou, alternativamente, para que as pessoas venham a entender (Mateus).

2. A BÍBLIA COMO TEXTO EXOTÉRICO

2a. A tradição instaurada por Lutero

A tradução da Bíblia para o vernáculo empreendida por Martinho Lutero foi um marco não só na cultura ocidental, mas também no Cristianismo e na história da tradução. A Bíblia de Lutero é considerada um texto fundador da cultura alemã moderna, e seu principal intuito foi proporcionar aos fiéis um contato direto com a divindade. Não eram mais necessários intermediários (como sacerdotes e autoridades eclesásticas) entre Deus e seus filhos. O texto bíblico, e não pessoas ocupando postos hierárquicos, deveria ser a fonte do conhecimento sobre Deus e o Cristianismo. Lutero pretendia reformar a Igreja Católica, e seu movimento acabou criando o Protestantismo, que ao longo dos séculos foi também se ramificando (BERMAN, 2002, p.47 e s.; LEFEVERE, 1977, p. 7-8).

Herdeiro dessa tradição, Eugene Nida defende abertamente a busca da comunicabilidade na tradução das Escrituras. Na verdade, segundo Nida, qualquer tradução, seja ela de textos religiosos ou não, deve buscar “o equivalente natural mais próximo da mensagem na língua-fonte”, ou em outros termos “uma tradução deve comunicar” (NIDA 1964, p. 166; NIDA e WAARD, 1986, p. 10-11). Em *From one language to another*, Nida e Waard lamentam que alguns tradutores, mesmo conhecendo o significado do texto-fonte, relutem em tornar o texto significativo para os leitores da língua-alvo. Comentam, por exemplo, o fato de a *Revised Standard Edition* (da *King James Bible*) manter, no Salmo 23, o termo “want” (na passagem “The Lord is my shepherd, I shall not want”), mesmo tendo esse termo perdido nos tempos atuais o significado de “sentir falta de”, e mesmo os tradutores correndo o risco de dar a entender ao leitor em inglês que a frase significa algo como “O Senhor é meu Pastor, não desejarei nada”, o que estaria mais próximo de uma doutrina budista (NIDA e WAARD, 1986, p. 9). Comentam também que algumas pessoas preferem uma tradução obscura se ela refletir de forma mais fiel (ou literal) todas as peculiaridades das línguas bíblicas:

No início do século VI d. C, uma revisão do bastante idiomático Novo Testamento Siríaco (a versão Peshitta) foi iniciada por Filoxeno de Mabug. Essa revisão seguia com a máxima exatidão o texto grego, que era considerado como o único inspirado [...]. A presença de um motivo teológico é totalmente aparente. O mesmo tipo de motivação pode ser encontrado em algumas traduções modernas da Bíblia, por exemplo, as traduções de Buber-Rosenzweig e Chouraqui, nas quais o “Deus de misericórdia” estranhamente se torna o “Deus do Útero”. (NIDA e WAARD, p. 9-10).²

Fica corroborada a opção por aproximar o(s) autor(es) do leitor — nos termos de Schleiermacher — ou por domesticar o texto fonte — nos termos de Venuti. Nida é um defensor da “naturalidade” do texto-alvo, como se vê nesta passagem, em que ele cita outro autor:

J. H. Frere [...] descreveu essa qualidade afirmando que “a linguagem da tradução deve, pensamos nós, ... ser um elemento puro, impalpável e invisível, o meio do pensamento e do sentimento e nada além disso; ela não deve atrair atenção para si mesma... Todas as importações de línguas estrangeiras devem ser evitadas”³ (NIDA, 1964, p. 167).

De fato, uma proposta nada “venutiana”. Ao mesmo tempo, Nida parece não aprovar traduções que naturalizam “demais”, e que analisaremos a seguir. Uma delas é a tradução da Bíblia em inglês feita por Eugene Peterson, *The message Bible: the Bible in contemporary language*. Como o próprio título do livro indica, o esforço de Peterson se concentrou na produção de um texto que se aproximasse mais da realidade dos leitores. Suas traduções dos *Salmos* podem trazer elementos que julgaríamos bizarros, como por exemplo uma referência ao estado de Arkansas no *Salmo 7*, ou a presença do termo “skid row”, uma designação no inglês norte-americano para o lugar onde moram vagabundos e pessoas desocupadas. Metáforas esportivas também aparecem, como neste trecho do *Salmo 9*, atribuído a Davi:

-
2. At the beginning of the sixth century A.D., a revision of the rather idiomatic Syriac New Testament (the Peshitta Version) was initiated by Philoxenus of Mabbug. This revision copied as closely as possible the Greek text considered as the only inspired one [...]. The presence of a theological motive is fully apparent. The same kind of motivation can be found in some modern Bible translations; for example, those of Buber-Rosenzweig and Chouraqui, in which the “God of mercy” strangely becomes the “God of the Womb”. (A não ser quando explicitamente indicado, as traduções constantes neste trabalho são minhas).
 3. J. H. Frere [...] has described such a quality by stating “the language of translation ought, we think, ... to be a pure, impalpable and invisible element, the medium of thought and feeling and nothing more; it ought never to attract attention to itself... All importations from foreign languages... are... to be avoided”.

The day my enemies turned tail and ran,
they stumbled on you and fell on their faces.
You took over and set everything right;
when I needed you, you were there, taking charge.

You blow the whistle on godless nations,
you throw dirty players out of the game,
wipe their names right off the roster.
Enemies disappear from the sidelines, their reputation trashed,
their names erased from the halls of fame.
(*The message Bible*, Psalms 9: 3-6)

Na segunda estrofe citada, Deus “apita” (*You blow the whistle*) para as nações ímpias, além de expulsar do jogo pessoas que jogam de forma desonesta (*you throw dirty players out of the game*) e tirá-las da escalação (*wipe their names right off the roster*). O termo *hall of fame*, que remete ao culto das “celebridades”, tão comum nos nossos dias, ajuda a completar a “naturalização” empreendida por Peterson. Apenas a título de comparação, cito abaixo a mesma passagem da versão inglesa mais tradicional e conhecida, a *King James Bible*:

When mine enemies are turned back,
They shall fall and perish at thy presence.
For thou hast maintained my right and my cause,
Thou satest in the throne judging right.
Thou hast rebuked the heathen,
Thou hast destroyed the wicked,
Thou hast put out their name for ever and ever.
O thou enemy, destructions are come to a perpetual end:
And thou hast destroyed cities;
Their memorial is perished with them.
(*King James Bible*, Psalms 9: 3-6)

Nessa versão, Deus repreendeu os gentios (*rebuked the heathen*) em vez de soprar o apito para eles, destruiu os ímpios (*destroyed the wicked*) em vez de expulsá-los do jogo, e apagou os nomes deles para sempre (*put out their names for ever and ever*) em vez de tirá-los da escalação.

Em português, a mesma passagem aparece assim, na versão de João Ferreira de Almeida:

Pois, ao retrocederem os meus inimigos,
Tropeçam e somem-se na tua presença;

Porque sustentas o meu direito e a minha causa,
 No trono te assentas e julgas retamente.
 Repreendes as nações e destróis o ímpio
 E para todo o sempre lhes apagas o nome.
 Quanto aos inimigos, estão consumados,
 Suas ruínas são perpétuas,
 Arrasaste as suas cidades;
 Até a sua memória pereceu.
 (Salmos 9, 3-6).

Nota-se que *The message Bible* se diferencia das outras duas versões no que diz respeito a sua linguagem contemporânea, bem como às referências culturais que são nelas feitas, que aproximam as escrituras do cotidiano do leitor. Em uma entrevista a David Hardin, Eugene Peterson diz que em certo momento sentiu a necessidade de traduzir a Bíblia para aproximá-la da realidade do leitor:

Comecei a pensar que adoraria traduzir os Salmos no idioma que estou considerando "Americano", alguma coisa que é terrena, algo que soa como o original hebraico, uma lingual rústica, uma lingual que está perto da terra e arraigada na experiência humana⁴ (PETERSON, 2011).

É interessante notar que Peterson afirma ter pretendido aproximar sua versão ao original hebraico, mas num sentido que difere do que veremos mais adiante, quando tratarmos das versões "esotéricas" da Bíblia. Ele diz que quis escrever uma versão que fosse terrena, "pé-no-chão" (*earthy*), como o hebraico deveria ter soado quando os Salmos foram compostos. Nida, também preocupado com a acessibilidade do texto bíblico, não chegou a tanto. Outros esforços semelhantes ao de Peterson podem ser citados. *The unvarnished New Testament*, versão de Andy Gaus, tem uma proposta bastante parecida com a de Eugene Peterson. Numa "Introdução", George Witterschein explica que Gaus materializou um sonho que Witterschein alimentara por muito tempo: o de partilhar com outras pessoas o texto em grego do Evangelho de São João, em sua beleza e simplicidade, que tem um efeito comovente que só uma linguagem franca e direta pode produzir. (WITTERSCHEIN, 1991, p. 11).

Alegando que os textos do Novo Testamento foram redigidos numa época anterior à formação e consolidação da Igreja Cristã e que portanto as versões do Novo

4. I began to think that I would love to translate the Psalms into what I am thinking of as "American," something that is earthy, something that sounds like the Hebrew original, a rough language, a language that is close to the earth and deep into human experience.

Testamento mais conhecidas acolhem uma série de interpretações “cristianizantes” que são posteriores à época da redação dos textos, Witterschein afirma que “o Novo Testamento, escrito num grego claro e, em sua maioria, direto, dizia o que dizia e significava o que significava *antes* de uma interpretação cristianizada dele ter surgido”⁵ (WITTERSCHEIN, 1991, p. 12). Segundo esse autor, a maioria dos livros do Novo Testamento é anterior ao Cristianismo, e os seguidores de Jesus não se consideravam membros de uma nova religião chamada Cristianismo. Eles se consideravam simplesmente judeus, embora sentissem que algo revolucionário havia acontecido com a passagem de Jesus pela Terra. A fundação do Cristianismo aconteceu mais tarde, à medida que não-judeus passaram cada vez mais a integrar o movimento e a dominá-lo, o que resultou em uma ruptura com o Judaísmo.

Um dos exemplos que ele dá dessa transformação do texto mediada pela consolidação da autoridade cristã é a tradução da palavra “pecado”. Procurando “reviver” as palavras gregas em uma tradução americana, o tradutor Andy Gaus promoveu um efeito renovador do texto, trazendo ao leitor da tradução o poder e a simplicidade fundamentais do vocabulário (p.13). A palavra “pecado” conota uma profunda separação entre a vontade de Deus e a vontade do homem, uma falha na constituição humana que leva os homens a agir errado. O termo correspondente em grego, *hamartia*, pertence à prática do arco e flecha, e significa “errar o alvo”. Essa acepção implica, segundo Witterschein, uma visão mais otimista, na qual o ser humano deseja fazer o certo, mas erra a pontaria. Na tradução de Gaus, o termo se traduz por “fazer algo errado” ou “cometer um erro” (*doing wrong, mistake*) (p. 13). Em contrapartida à sua estratégia “renovadora” de tradução, Gaus adiciona um glossário no final do livro, no qual apresenta vários termos com suas traduções mais tradicionais. Ele então explica o sentido do termo no original grego e argumenta a favor de suas escolhas. “Discípulo” [*mathetes*] e “mestre” [*didaskalos*] tornam-se respectivamente *student* [aluno, estudante, pupilo] e *teacher* [professor]. O tradutor reconhece que esses termos podem soar estranhos, porque nos dias de hoje o conceito de sabedoria não corresponde a estudo (p. 496).

Pressupostos bastante semelhantes guiam as versões *The Black Bible Chronicles* e *The Cotton Patch Version*. A primeira publicação traz trechos da Bíblia adaptados para a linguagem “das ruas”, segundo seu autor (McCARY, p. v). Da coleção *The Black Bible Chronicles* dois livros já foram publicados: *From Genesis do the Promised Land*, com versões reduzidas do Pentateuco; o segundo volume, *Rappin’ with Jesus: the good news according to the four brothers* traz adaptações dos Evangelhos. Os textos trazem gírias e termos

5. “the New Testament, written in clear, and for the most part straightforward Greek, said what it said and meant what it meant *before* a Christianized interpretation of it came to be”.

associados ao *African American Vernacular English*, como se pode ver nesta versão de alguns dos *Dez Mandamentos*:

1. I am the Almighty, your God, who brought you outta Egypt when things were tough. Don't put anyone else before Me.
3. You shouldn't dis the Almighty's name, using it in cuss words or rapping with one another. It ain't cool, and payback's a monster.
5. You shouldn't be takin' nothin' from your homeboys.
8. Don't mess around with someone else's ol' man or ol' lady.
10. Don't want what you can't have or what your homebuddy has. It ain't cool... *Harpers Magazine*, 1995, p. 17.

A *Cotton Patch Version*, organizada por Clarence Jordan, segue uma linha parecida. O próprio Jordan classifica sua obra como uma "versão", que tem o objetivo de aproximar a linguagem bíblica do leitor dos dias de hoje. Além disso, Jordan adapta as situações da Bíblia ao contexto dos Estados Unidos contemporâneos. Segundo nos informa o *website* oficial da publicação, as epístolas de Paulo, por exemplo, são nessa publicação destinadas a comunidades locais: A carta dos Romanos se transforma em "Carta aos cristãos em Washington" e a primeira epístola aos Coríntios se torna a "carta aos cristãos em Atlanta". Os conflitos entre judeus e cristãos passam a ser conflitos entre negros e brancos (<http://rockhay.tripod.com/cottonpatch/>).

Parece não haver registros da opinião de Nida sobre *The Message Bible*, mas em *From one language to another*, ele e Waard criticam traduções que produzem um texto em um registro "subpadrão", dizendo que as próprias pessoas que seriam as mais beneficiadas por esse tipo de texto não o aprovam, e que essas versões são consideradas paternalistas. Isso indica que os autores provavelmente não apreciariam a versão *Black Bible Chronicles*, porque ela utiliza um inglês "subpadrão". Já em relação à obra *Patch Cotton*, Nida e Waard dizem que se trata de uma "reinterpretação cultural" em que Pôncio Pilatos é o governador do estado da Geórgia e Anás e Caifás são copresidentes da convenção Batista do Sul. Jesus nasceu em Gainesville, na Geórgia, e foi linchado por uma multidão em Atlanta. Os autores reconhecem "certa legitimidade dessas adaptações culturais", mas afirmam que preferem se dedicar a traduções da Bíblia que buscam o "equivalente natural mais próximo" do texto na língua de partida (p. 42).

2b. Os esforços missionários

Na mesma linha instaurada por Lutero e seguida até nossos dias por vários estudiosos e tradutores, de produzir um texto que cause no leitor o mínimo estranhamento possível, é importante destacar os esforços missionários de catequização de povos não cristãos pelo mundo afora. Destaca-se nessa empresa a Companhia de Jesus que, fundada no início do século XVI com o intuito principal de promover a fé cristã, promoveu a contra-reforma católica e foi muito importante na defesa da causa católica entre os povos pagãos do mundo (ALVES FILHO 2007, p. 34).

Nesse projeto de difusão da fé católica, os jesuítas entraram em contato no mundo todo com os povos “pagãos”, mostrando-se dispostos a fazer concessões e aceitar certas características da cultura local, mesclando-as com os traços do catolicismo. Num equilíbrio de perdas e ganhos, esses missionários não rejeitavam totalmente a cultura indígena, mas mesmo assim acabavam impondo aos nativos a tradição e a fé europeias.

José de Anchieta foi importante colaborador da Sociedade de Jesus na catequização dos índios brasileiros. Além de ter formalizado a primeira gramática do tupi, escreveu várias obras inclusive poemas, diálogos e autos, todos com o intuito da catequização. Uma breve análise dos autos mostra como eram mesclados os elementos de cada cultura, com base em um intuito unificador, o catolicismo (ALVES FILHO, 2007, p. 82).

Exemplos da reorganização e assimilação de significados são as seguintes soluções tradutórias de Anchieta: Inferno – fogo de Anhangá; anjo – feiticeiro voador; na casa de Tupã – na igreja; líquido enfeitiçado – água benta; o ato de tornar-se enfeitiçado – Batismo; fala de Deus – mandamento; grande jejum – Quaresma; cauím azedo – vinagre. (ALVES FILHO 2007, p. 178).

Enfrentando problemas semelhantes, mas em um contexto bastante diferente, o jesuíta italiano Matteo Ricci também fez uso de estratégias assimiladoras, cedendo até certo ponto à cultura local para conseguir a adesão dos nativos. Percebendo que seria mais bem recebido se expressasse respeito pelo confucionismo, Ricci decidiu vestir-se como um confucionista, “traduzindo” sua posição social para o Chinês”. Ele traduziu a palavra “Deus” pelo neologismo *Tianzhu*, que literalmente quer dizer “Deus do céu”, mas permitia que os cristãos chineses usassem apenas o termo *Tian* (“Céu”), como faziam os seguidores do confucionismo (BURKE 2008, p. 8). Elegante estilista, Ricci adotava a sintaxe e as expressões idiomáticas chinesas, tentando persuadir por meio de um discurso cristão decorado com floreios retóricos chineses (HSIA 2007, p. 48).

Essas estratégias não foram aceitas unanimemente. Colegas de Ricci na China e no Japão contestaram seus métodos. Em Roma, os jesuítas foram acusados de terem sido convertidos à religião dos chineses em vez de terem convertido os chineses ao Cristianismo (BURKE 2007, p. 9).

3. A BÍBLIA COMO TEXTO ESOTÉRICO

Numa orientação praticamente contrária às apresentadas anteriormente, há os que defendem que as traduções da Bíblia devem manter o texto de chegada próximo do texto de partida em termos de sua materialidade linguística. Coloca-se em segundo plano a preocupação com o entendimento do leitor final, a quem deve ser oferecido um texto que tem um forte compromisso formal com o texto de partida. Assim, o leitor não deve ser “auxiliado” no entendimento do texto. Se o texto não é claro, que assim permaneça.

É essa tendência que se observa numa crítica feita à tradução de textos cristãos antigos e também do Novo Testamento para o alemão, empreendida por Christiane Nord e Klaus Berger (DIN 1999). Um dos principais intuítos da tradução, segundo Nord, foi ser *leal* aos receptores, assim como ao texto de partida, apesar da distância cultural entre eles (NORD 2001, p. 194). Basicamente, essa lealdade significa considerar o que o texto de partida significaria para um público atual, dando menos importância para sua função referencial.

O esforço de Nord e Berger não foi bem recebido por um teólogo que, numa crítica de jornal, argumentou da seguinte forma:

Se o texto fonte não faz sentido, o tradutor não deve produzir um texto que faz sentido – porque as supostas crueza e falta de elegância podem nos dizer mais sobre a natureza do texto fonte do que uma interpretação coerente⁶ (NORD, 2001, p. 188).

Ao referir-se a realidades específicas da cultura-fonte, o tradutor não deve usar palavras que não foram codificadas nos dicionários.⁷ (p. 189).

6. If the source text does not make sense, the translator should not produce a text that makes sense – because the supposed crudeness and lack of elegance may tell us more about the character of the source text than a coherent interpretation.

7. When referring to source-culture specific realities, the translator should not use words that have not been codified in the dictionaries.

Um tradutor que não traduz literalmente finge ser “senhor da palavra” em vez de “servo da palavra”. É dever do tradutor ser fiel às palavras, estruturas e sons do original⁸ (p. 190).

É quase inevitável pensar nos exemplos de traduções e adaptações comentados anteriormente, nos quais a principal preocupação é proporcionar ao leitor um sentimento de “estar em casa”. Gírias de um determinado grupo social, Pôncio Pilatos transformado em um governador de estado norte-americano, substituições de contextos culturais, temporais e geográficos, tudo isso está fora do que o teólogo que criticou a tradução julga pertinente.

Aliás, quando o teólogo diz que não tem muita importância se o texto de partida “não faz sentido”, ele nos faz lembrar a declaração de Rosenzweig citada anteriormente, sobre o texto em hebraico ser mais significativo que uma possível tradução para o alemão, mesmo que o leitor não saiba hebraico.

Franz Rosenzweig (1886-1929) foi um intelectual alemão que, juntamente com Martin Buber, trabalhou em uma tradução do Antigo Testamento para o alemão. O projeto se estendeu por muitas décadas, mas Rosenzweig participou dele apenas no início, tendo morrido em 1929, com pouco mais de quarenta anos. O projeto de Rosenzweig e Buber ilustra de forma contundente a aposta na transmissão da mensagem bíblica não por meio do entendimento, mas por meio da revelação.

No trabalho de tradução da Bíblia, Buber e Rosenzweig tinham como uma de suas principais preocupações recuperar um sentido ou uma noção de revelação, que segundo eles, havia sido perdida nos tempos “atuais” (década de 1920) (ABDULKADER, 2009, p. 52). Para os dois tradutores, o problema era que, em sua época, as pessoas tendiam a “intelectualizar” tudo e não “viviam” as Escrituras. Como aponta Batnitzki (1997), Buber e Rosenzweig tinham a convicção de que tanto a filosofia quanto a história modernas eram negativamente dogmáticas, acreditando na possibilidade de saber tudo de uma única maneira. Para eles,

toda a noção de que ‘a ciência’ ou o ‘entendimento científico’ podem dar conta de tudo não é apenas contrária à experiência da vida, mas também não tem nada a contribuir para o modo como entendemos a nós mesmos⁹ (BATNITZKY, 1997, p. 100-1).

8. A translator who does not translate literally pretends to be “master of the word” instead of “servant of the word”. It is the translator’s duty to be faithful to the words, structures and sounds of the original.

9. ...the whole notion that ‘science’ or ‘scientific understanding’ can account for everything is not only counter to life experience, but it can contribute nothing to the way we understand ourselves.

Na época de Lutero, não havia essa tendência tão forte à intelectualização, o que permitia que as Escrituras fossem efetivamente “vivas”. Lutero buscou, como regra geral em sua tradução, ecoar a fala das pessoas comuns.¹⁰ Mesmo assim, houve exceções. Em alguns trechos ele seguiu uma literalidade muito maior, pois, nessas passagens, “nas próprias palavras estava encerrado algo mais” (LUTHER, [1533] 2006, p. 145). Em determinados pontos das Escrituras, mesmo Lutero, que adotou deliberadamente uma estratégia de tradução que “trazia o texto ao leitor”, nos termos de Schleiermacher, procurou aproximar-se da literalidade e da materialidade do texto. E como será que Lutero escolhia essas passagens de exceção, que traduzia mais literalmente do que o restante do texto?

Na opinião de Rosenzweig, os trechos em que Lutero se comprometia mais com a língua hebraica eram aqueles que, no Antigo Testamento, “prenunciavam” passagens do Novo Testamento. Lutero se valia, na identificação dessas passagens, da “analogia da fé”: a identificação de trechos do Antigo Testamento que são mencionados ou ecoados em frases ou passagens do Novo Testamento. Por meio da analogia da fé, segundo acreditava Lutero, o Antigo Testamento “praticava Cristo” (ABDULKADER, 2009, p. 51).

Para os tradutores Buber e Rosenzweig, que lidaram apenas com o Antigo Testamento (não podendo portanto se valer da “analogia da fé” que teria guiado Lutero), e viveram numa época que perdeu “a noção de revelação”, a tarefa foi mais árdua. Como eles julgavam que *qualquer* passagem bíblica tinha o potencial de proporcionar ao leitor uma experiência de revelação, eles fizeram da exceção de Lutero uma regra. Na tradução de Buber e Rosenzweig, não são só alguns trechos específicos que deviam ser traduzidos “dando espaço ao hebraico”, mas o texto como um todo. Abdulkader chama esse tipo de tradução de “dialógica”, e resume a questão da seguinte forma:

Enfim, num texto desprovido da noção de revelação, os tradutores veem-se ademais desprovidos de uma “vara d’água”[...] como a de que Lutero dispunha. A vara da “analogia da fé” que “infalivelmente vibrava”[...] indicando os pontos que encobriam a mensagem do divino ao humano. Devem então os novos tradutores colocar-se a questão do *locus* da mensagem ao longo de todo o texto. Filosofia e teologia geram assim uma primeira (e exigente) diretriz de prática tradutória. Da exceção que era em Lutero, a tradução dialógica passa, em Buber-Rosenzweig, a ser a regra, ou pelo menos a diretriz primeira (ABDULKADER 2009, p. 53).

10. Na Carta aberta sobre tradução, Lutero afirma: “Pois não se tem que perguntar às letras na língua latina como se deve falar alemão, como fazem os asnos, mas sim há que se perguntar à mãe em casa, às crianças na rua, ao homem comum no mercado, e olhá-los na boca para ver como falam e depois traduzir; aí então eles vão entender e perceber que se está falando em alemão com eles.” (LUTHER, [1530] 2006, p. 105).

Esse compromisso com o texto judaico se configurou, na tradução de Buber e Rosenzweig, principalmente por duas estratégias: a da colometria, a das *Leiwörter*. A colometria refere-se à divisão do texto em unidades chamadas *cola*, que têm a ver com pausas para respiração da fala, com o ritmo da fala humana. As *Leiwörter* eram palavras-mestres, que, recorrendo em vários pontos do texto bíblico, deveriam ser traduzidas pelas mesmas palavras ou radicais em alemão, produzindo "arcos de repetição significativa" (ABDULKADER, 2009, p. 56-7; OLIVEIRA, 2000, p. 158-162; OLIVEIRA 2002, 156-7).

Essas estratégias, em especial a da colometria, relacionam-se diretamente à fala.

Como apontam alguns autores, a escolha desse modo de traduzir tem suas raízes, por um lado, na tradição tradutória alemã que se inaugura com os popularmente chamados "românticos alemães" (Goethe, Schleiermacher, os irmãos Schlegel, entre outros) (BERMAN, 2002) e, por outro lado, numa tradição de leitura e interpretação considerada "rabínica", ou seja, uma tradição ligada à cultura judaica (OLIVEIRA 2000, p. 89-93; DAVIES, 2004, p.53-4, ABDULKADER 2009, p. 190). Um dos traços mais característicos dessa tradição é a boa convivência com a não-totalidade. O texto é inesgotável, e várias interpretações de uma mesma passagem podem conviver amigavelmente. Práticas de leitura em grupo e em voz alta também se relacionam com esse tipo de tradução (BATNITZKY, 1997, p. 101).

Mesmo assim, os tradutores sabiam que seu texto, um alemão moldado para assemelhar-se ao hebraico, iria causar certo estranhamento. Martin Buber, num ensaio em que comenta a falta de acesso das pessoas de sua época à vivência bíblica (intitulado em inglês "People today and the Jewish Bible"), sugere que esse acesso à crença depende da habilidade, ou oportunidade, de ver a Bíblia com novos olhos, em toda a sua estranheza e diferença (citado em BATNITZKY, 1997, p. 90). Rosenzweig, por sua vez, no prefácio a uma outra tradução que havia realizado antes do empreendimento bíblico, defende com todas as letras que a tradução deve forçar os limites da língua de chegada, contrariar suas tendências e inseminá-la com as características da língua estrangeira. Mas reconhece o estranhamento que o texto assim produzido pode causar, e de fato causou (ABDULKADER, 2009, p.46-7).

É por esse conceito de estranhamento que encerraremos esta discussão, analisando mais alguns exemplos, e reavaliando a possibilidade de uma definição nítida entre duas principais estratégias de tradução do texto religioso. Uma tradução tão radical como a de Buber e Rosenzweig, como teria sido recebida pelo público?

Segundo relatos, a recepção não foi muito calorosa. Leora Batnitzky lamenta que, devido às circunstâncias que a envolveram, a tradução de Buber e Rosenzweig nunca tenha tido a oportunidade de ter sobre a sociedade alemã e os judeus alemães, aquele impacto que os tradutores esperavam que tivesse (BATNITZKY,

1997, p. 166). As circunstâncias a que ela se refere são principalmente duas: a morte prematura de Rosenzweig e a eclosão da II guerra mundial. Buber retomou o trabalho de tradução mais tarde, e só o finalizou em 1961. Como observa Lawrence Rosenwald, por essa época a comunidade de judeus alemães havia sido amplamente destruída pelas ações do antissemitismo nazista (ROSENWALD, 1994, p. 141).

É preciso, então, atentar para o fato de que, como toda e qualquer tradução, a realizada por Buber e Rosenzweig carrega consigo e reflete as peculiaridades de sua época. No projeto desses tradutores, havia certamente uma preocupação no sentido de reaproximar os judeus de seu texto religioso fundamental. A comunidade judaica na Europa e, principalmente, na Alemanha no caso em questão, havia perdido um contato direto com a Bíblia, ou a capacidade de vivenciá-la do modo como fora anteriormente vivenciada na época de Lutero. Se não tivesse havido essa perda de contato, talvez o projeto radical de tradução de Buber e Rosenzweig não se fizesse necessário.

Além disso, parece haver em todo o projeto, um ponto de tensão quanto a qual seria exatamente seu público-alvo. Apesar de ser um texto fortemente comprometido com o hebraico, tudo indica que Buber e Rosenzweig produziram sua tradução para os leitores alemães em geral, e não apenas para os judeus alemães. Se, por um lado, alguns afirmam que a tradução se destinava ao fortalecimento da comunidade judaica na Alemanha (cf. MENDES-FLOHR 1986, p. 123; OLIVEIRA 2000, p. 163); por outro lado outros afirmam, ecoando as declarações dos próprios tradutores, que ela se destinava a um público mais amplo. Nas palavras de Lawrence Rosenwald:

Nem no prospecto da editora nem em qualquer um dos ensaios publicados que defendiam a tradução, Buber e Rosenzweig dizem: Lutero estava traduzindo como um cristão, nós estamos traduzindo como judeus; portanto, nossas traduções diferem.¹¹ (ROSENWALD, 1994, p. 145).

Entretanto, fica patente uma dissonância entre as intenções dos tradutores e a recepção alcançada por sua tradução. Rosenwald observa que, para a maioria dos leitores atuais, a Bíblia de Buber-Rosenzweig é uma tradução “profundamente judaica” (ROSENWALD 1994, p. 145).

11. Neither in the publisher's prospectus nor in any of the published essays defending the translation do Buber and Rosenzweig say: Luther was translating as a Christian, we are translating as Jews, our translations differ accordingly

Siegfried Kracauer, pessoa pertencente ao círculo intelectual de Buber e Rosenzweig, criticou a tradução da Bíblia como “escapista”, já que, segundo ele, apenas no passado fora possível ter acesso ao sagrado (que ele associava à “realidade”) por meio das Escrituras. Em 1926, esse acesso direto não era mais possível, e portanto a tradução de textos sagrados era “literatura escapista” (ROSENWALD, 1994, p. 144). Ou seja, embora Kracauer concordasse com a afirmação dos tradutores quanto à perda de noção de revelação no mundo contemporâneo, ele duvidava da aposta desses tradutores, de que por meio de uma tradução seria possível recuperar esse acesso (ROSENWALD, 1994, p. 147).

Em contrapartida, pessoas que não pertenciam ao círculo intelectual de Buber Rosenzweig acolheram bem a tradução, mas a colocaram como uma tradução “para judeus”. Essa opinião foi expressa no jornal *Hamburger Echo* em 1926, e também numa carta de Alfred Jeremias a Buber. Ali ele diz que a tradução de Buber-Rosenzweig é, para os que são inteiramente judeus, a primeira tradução, assim como a tradução de Lutero é a primeira tradução para os inteiramente cristãos (ROSENWALD, 1994, p. 145).

4. UNINDO AS PONTAS

Apesar de realmente existirem duas tendências divergentes para a tradução dos textos religiosos, que aqui foram chamadas, seguindo a sugestão de Eoyang, de “exotérica” e “esotérica”, seguindo a primeira vocação de apresentar a Bíblia para todos os povos e para eles adaptá-la, enquanto a segunda seria voltada para os “de dentro”, pessoas que têm acesso ao hebraico e, em geral, são de ascendência judaica, pois só com um acesso (mediado que seja, como na Bíblia de Buber e Rosenzweig) ao texto hebraico é que os leitores terão uma real experiência de fé (sobre isso, ver OLIVEIRA 2000, p. 143-4), há vários pontos a observar, pontos que servem para problematizar uma divisão em duas categorias estanques.

Embora os tradutores manifestem que seu trabalho se destinaria a todos os falantes de alemão da Europa, a Bíblia de Buber-Rosenzweig, pelo seu próprio conteúdo, é definitivamente destinada a judeus, já que não incorpora o Novo Testamento e, por causa disso mesmo, não é uma Bíblia para cristãos. Entretanto, pelo que foi investigado, ela não foi bem-recebida por leitores do círculo intelectual dos tradutores – pessoas que poderiam entender suas estratégias textuais e discursivas – embora tenha sido elogiada por pessoas que não eram tão próximas a eles. Mesmo assim, essas pessoas a receberam como uma Bíblia judaica, que corresponderia à Bíblia de Lutero para os cristãos

Tanto Lutero quanto o próprio Jerônimo antes dele, que se valeram de estratégias de tradução comparáveis, no sentido de que aproximaram seu texto de uma tradição cristã (e, portanto, segundo uma das duas categorias propostas no início deste artigo, a exotérica), em alguns momentos renderam-se à literalidade do original hebraico e imprimiram em suas versões características do texto original. Jerônimo, em sua famosa *Carta a Pamáquio*, embora defenda com veemência sua estratégia de tradução (“sentido por sentido” e não “palavra por palavra”), admite ter havido pontos em que, no caso das Escrituras em grego, cuja sintaxe “contém um mistério”, ele traduziu palavra por palavra. (JEROME, [395 d.C.] 2001, p. 24). Lutero, em sua *Carta aberta sobre tradução*, depois de vários parágrafos afirmando que é tolice tentar seguir a estratégia da literalidade, admite, a certa altura, que não abandonou “completamente a letra”, tendo-a respeitado e preferindo corromper o alemão a negligenciar a palavra (LUTHER [1530] 2006, 145).

O mesmo dilema entre acomodar o texto bíblico à realidade do leitor contemporâneo e manter-se fiel à letra, preservando assim o mistério, também esteve presente em outro projeto de tradução, o da Bíblia produzida por membros da abadia de Port-Royal.

Em 1666, logo que terminou a tradução do Novo Testamento, Isaac-Louis Le Maistre de Sacy, jansenista perseguido pelas autoridades católicas, foi preso na Bastilha, onde permaneceu até 1669. A ele só foi possível publicar sua tradução na Holanda. Sendo libertado, começou a trabalhar na tradução dos livros do Antigo Testamento, que começaram a ser publicados individualmente em 1672. Cada livro, nessa primeira publicação, veio acompanhado de notas e um prefácio onde Sacy expõe suas dificuldades, embora pareça imbuído do propósito de escrever “como se fala” e “o que o santo teria escrito em francês” (HAYES 2009, p. 47), Sacy várias vezes expressa preocupação com a “obscuridade” das Sagradas Escrituras que, encerrando no texto original a grandeza e a majestade divinas, de certa forma deve assim permanecer. A linguagem de Deus deve inspirar reverência e permanecer “envolta por uma nuvem e oculta por sombras e figuras de linguagem” (p. 48). A obscuridade é “dolorosa” e serve para que nos humilhemos e lembremos da imperfeição humana. Por outro lado, ela tem um profundo efeito transformador.

Voltamos assim às parábolas, e a sua função nas escrituras. Sacy parece acreditar que as parábolas, em sua simplicidade, encerram um mistério com poder de transformação, que não depende do intelecto humano. Quase todos os prefácios, que infelizmente não foram publicados em edições posteriores da *Bíblia de Sacy*, fazem referência a um sentido oculto (*sens caché, renfermé*), diante do qual o homem deve se humilhar, sem tentar dominá-lo. Sacy parece oscilar diante da

velha dicotomia letra-espírito, a mesma apontada por São Paulo em sua carta aos Coríntios.

É interessante aqui fazermos referência a outro grupo de intelectuais franceses da mesma época, os membros da Academia Francesa, que se opunham aos austeros teólogos de Port-Royal por terem mais contatos sociais e seculares. Uma das figuras mais conhecidas desse segundo grupo é Nicolas Perrot d'Ablancourt, sempre associado, na área da tradução, com a imagem das *belles infidèles*. Embora tenha se concentrado na tradução dos clássicos gregos e latinos, quando defendeu seu modo de traduzir d'Ablancourt acabou mencionando os judeus e sua tradição de leitura e interpretação, certamente ligada à Bíblia. A palavra de ordem para o grupo da academia era "eloquência": o texto traduzido deveria trazer a força e a beleza do original. D'Ablancourt rejeita o que chama de "superstição judaica", que infunde mistério na língua. Esse tradutor preferia vestir o autor estrangeiro com roupagens francesas, e parecia não hesitar quando defendia sua estratégia de tradução. Entretanto, é preciso lembrar que ele não trabalhava com textos bíblicos. De qualquer forma, podemos constatar que uma discussão em torno da dicotomia letra-espírito, mesmo não se referindo aos textos bíblicos (como no caso de d'Ablancourt), acabou resvalando para a tradução dos textos religiosos, o que fica patente em expressões como "superstição judaica".

Como um último exemplo e reforçando o argumento de que não é difícil estabelecer uma linha divisória precisa entre as duas tendências (a exotérica e a esotérica) na tradução de textos religiosos, apresento duas versões da mesma tradução da Bíblia: a de João Ferreira de Almeida, religioso protestante, que foi a primeira em língua portuguesa. Dada a distância no tempo, é difícil precisar todas as transformações pelas quais o texto passou. Os livros da Bíblia foram sendo traduzidos e revisados por Almeida ao longo de décadas, e a versão final completa veio a público em 1748. De lá para cá, certamente muitas revisões e modificações foram feitas, mas a Bíblia continua sendo chamada de "versão de João Ferreira de Almeida".

Uma comparação entre duas edições, uma de 1948 e uma de 1988, nos dá indício de uma maior proximidade em relação ao texto hebraico na versão mais antiga. Trata-se de uma passagem no *Livro dos Juízes*:

E, saindo ele, vieram os seus servos e viram, e eis que as portas do cenáculo estavam fechadas, e disseram: Sem dúvida está cobrindo seus pés na recâmara do cenáculo fresco (Juízes 3: 24, 1948, versão de João Ferreira de Almeida).

Tendo saído, vieram os servos do rei e viram, e eis que as portas da sala de verão estavam trancadas; e disseram: Sem dúvida está ele aliviando o ventre na privada da sala de verão” (Juizes 3: 24, 1993, versão de João Ferreira de Almeida).

Na versão mais antiga, a expressão “cobrindo seus pés” está, ao que tudo indica, traduzindo de forma mais literal o texto hebraico, por meio de uma figura de linguagem. “Cobrindo seus pés” é substituído, na versão mais recente por “aliviando o ventre”. Deduz-se que, ao fazer suas necessidades no banheiro (ou, se alguém preferir, na “recâmara do cenáculo fresco”), um homem do Antigo Testamento acabasse “cobrindo os pés” com suas roupas. Esse último exemplo, com seu caráter curioso, serve para enfatizar mais uma vez a complexidade envolvida na tradução dos textos religiosos, bem como a dificuldade de escolher e seguir uma única estratégia de tradução. O que vimos nos vários exemplos apresentados foi, no máximo, a mescla de várias tendências dominantes com outras tendências menos fortes. Mas a oscilação entre “espírito” e “letra” parece povoar as preocupações de todos os tradutores aqui analisados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABDULKADER Jr., I. P. (2009) *Uma tradução outra: a tradução dialógica de Franz Rosenzweig posta em diálogo*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês. DLM – FFLCH – USP São Paulo.
- ALVES FILHO, P. E. (2007) *Tradução e sincretismo nas obras de José de Anchieta*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês. DLM – FFLCH - USP São Paulo.
- BATNITZKY, L. (1997) Translation as transcendence: a glimpse into the workshop of the Buber-Rosenzweig Bible translation. *New German Critique*, n. 70, p. 87-116.
- BERMAN, A. (2002) *A prova do estrangeiro* (trad. Maria Emília Pereira Chanut). Bauru-SP: EDUSC.
- BURKE, P. (2007) Cultures of translation in early modern Europe. In: BURKE, P. (ed.) *Cultural translation in early modern Europe*. Cambridge University Press.
- DAVIES, P. R. (2002) Judaism and the Hebrew scriptures. In: NEUSNER, J.; AVERY-PECK, A.; (eds.) *The Blackwell companion to Judaism*. Oxford: Blackwell.
- EOYANG, E. C. (1993) *The transparent eye*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- HAYES, J. S. (2009) *Translation, subjectivity and culture in France and England, 1600-1800*. Stanford: Stanford University Press.
- HSIA R. P. (2007) The Catholic mission and translations in China, 1583-1700. In: BURKE, P. (ed.) *Cultural translation in early modern Europe*. Cambridge University Press.

- JEROME (395 a. d.) Letter to Pammachius, n. 57 (trad. Paul Carroll). In: ROBINSON, D. (ed.) *Western translation theory: from Herodotus to Nietzsche*. St. Jerome, 2001.
- _____. (411 a. d.) Letter to Rusticus, n. 12. In: GOOLD, G. P. (ed.) *Selected letters of St. Jerome: with an English translation by F. A. Wright*. The Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1991.
- KERMODE, F. (1979) *The genesis of secrecy: on the interpretation of narrative*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- LEFEVERE, A. (1977) *Translating literature: the German tradition – from Luther to Rosenzweig*. Amsterdam: Van Gorcum.
- LUTHER, M. (1530) Carta aberta sobre tradução (trad. Mauri Furlan). In: FURLAN, M. (org.) *Clássicos da teoria da tradução*, edição bilíngüe, v. 4, Renascimento. Florianópolis: UFSC/NUPLITT, 2006.
- _____. (1533) Comentário sobre os salmos e os motivos da tradução (trad. Raquel Abi-Sâmara). In: FURLAN, M. (org.) *Clássicos da teoria da tradução*, edição bilíngüe, v. 4, Renascimento. Florianópolis: UFSC/NUPLITT, 2006.
- MENDES-FLOHR, P. (1986) Martin Buber's reception among Jews. *Modern Judaism*, v. 6, n. 2, p. 111-126.
- NIDA, E. (1964) *Toward a science of translating*. Leiden: E. J. Brill.
- NIDA, E.; WAARD, J. (1986) *From one language to another: functional equivalence in Bible translating*. Nashville/Candem/New York: Thomas Nelson Publishers.
- NORD, C. (2001) Loyalty revisited – Bible translation as a case in point. In: *The translator*, v. 7, n. 2, p. 185-202.
- OLIVEIRA, M. C. C. (2000) *O pensamento tradutório judaico, Franz Rosenzweig em diálogo com Benjamin, Derrida e Haroldo de Campos*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários/ FALE-UFMG.
- _____. (2002) A Bíblia em tradução e a experiência de Franz Rosenzweig. *Gragoatá*, n. 13, p. 147-161.
- PETERSON, E. The Psalms in American. Entrevista concedida a David Hardin. Disponível em http://www.csec.org/csec/sermon/peterson_3520.htm, acesso feito em 11/06/2011
- ROSENWALD, L. (1994) On the reception of Buber and Rosenzweig's Bible. *Proftexts*, v. 14, n. 2, p. 141-165.
- THE TEN COMMANDMENTS from *Black Bible Chronicles*. (1995) *Harpers Magazine*, Janeiro.
- WITTERSCHEIN, G. (1991) Introduction. *The unvarnished New Testament: a new translation from the original Greek* (trad. Andy Gaus). Grand Rapids, MI, USA: Phanes Press.

FONTES BÍBLICAS

Bíblia da CNBB, versão eletrônica disponível em: <http://www.bibliacatolica.com.br>, acesso feito em 11/06/2011.

Bíblia Sagrada, trad. de João Ferreira de Almeida. 3 reimpressão. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica do Brasileira, 1948.

- Bíblia Sagrada*, trad. de João Ferreira de Almeida revista e atualizada no Brasil, 2 e. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- King James Bible*, versão eletrônica disponível em <http://www.kingjamesbibleonline.org/>, acesso feito em 11/06/2011.
- The Black Bible Chronicles*. P.K. McCary, interpreter, African American Family Press, New York, 1993.
- The Cotton Patch version of the New Testament*. Clarence Jordan. Disponível em <http://rockhay.tripod.com/cottonpatch/>, acesso feito em 13/06/2011.
- The message Bible*, editor e tradutor Eugene Peterson, NavPress, 2007. Versão eletrônica disponível em: <http://www.biblegateway.com/passage/?search=Psalm+9&version=MSG>, acesso feito em 11/06/2011.
- The unvarnished New Testament: a new translation from the original Greek* (trad. Andy Gaus). Grand Rapids, MI, USA: Phanes Press, 1991.

Recebido: 11/08/2011

Aceito: 02/11/2011