

# TRADUÇÃO E ETNOCENTRISMO

## ANTOINE BERMAN E A TRADUÇÃO DA BÍBLIA<sup>1</sup>

Luiz José Dietrich

### Resumo

*Este artigo visa estimular a discussão e a pesquisa sobre tradução da Bíblia no Brasil, campo carente de discussões e de diálogo com as diversas teorias da tradução. Este texto resenha as principais ideias de Antoine Berman, um dos mais importantes críticos das teorias e práticas da tradução no século XX. Berman não somente enfrenta as correntes hegemônicas na tradução que, no seu entender, abdicaram da tradução da letra e privilegiaram a tradução do sentido, como também afirma que a tradução assim realizada caracteriza-se por três traços: “Culturalmente falando é etnocêntrica. Literariamente falando é hipertextual. E filosoficamente falando é platônica”. O artigo é finalizado com a discussão da tradução dos termos hebraicos Elohim e Qedešah/Qadeš, concluindo que as críticas de Berman nos desafiam a buscar novas bases para a tradução da Bíblia.*

**Palavras-chave:** *Antoine Berman. Tradução da Bíblia. Tradução etnocêntrica. Tradução hipertextual. Tradução e doutrinas.*

### Abstract

*This article aims to stimulate discussion and research on translation of the Bible, in Brazil. This field is needy of discussions and dialogues with the various theories of translation – this paper review the main ideas of Antoine Berman, one of the most important critics of the theories and translation practices in the twentieth century. Berman, not only goes against the hegemonic currents in translation, witch he believes abdicated to translate the letter and favored the translation of the meaning, but also states that the translation, realized in these ways, is characterized by three features: “Culturally speaking is ethnocentric; literarily speaking is hypertextual; and philosophically speaking is platonic.” “The article ends with*

1. Adaptação do artigo publicado na *Revista Pistis&Praxis*, v. 8, n. 1; p. 103-125. Jan./abr. 2016.

*a discussion of the translation of the Hebrew terms Elohim and Qedešah/Qadeš, concluding that Berman challenge us to seek new bases for Bible translation.*

**Keywords:** *Antoine Berman. Bible translation. Ethnocentric translation. Hypertextual translation. Translation and doctrines.*

## Introdução

É patente para a grande maioria dos estudiosos a importância da tradução da Bíblia. Pois “o processo tradutório é um complexo de escolhas diante da forma e do conteúdo que se apresentam ao tradutor. Assim, a tradução pode ampliar as visões, proporcionar novas, abrir caminhos, porém, ao mesmo tempo, pode exercer um papel delimitador” (Blume e Peterle, 2013, p. 8).

As reflexões que aqui apresentamos associam-se aos objetivos deste número da revista *Estudos Bíblicos*. Querem contribuir para estimular a discussão e a reflexão sobre esse tema no Brasil. Mesmo nas academias a reflexão sobre tradução da Bíblia é ainda incipiente. E menor ainda é o confronto da tradução da Bíblia com as diversas teorias que ao longo dos anos se desenvolveram no campo da tradução. Assim, um dos objetivos deste texto é fazer uma breve apresentação das principais ideias de um dos teóricos da tradução, ou da “tradutologia”, como Antoine Berman prefere dizer.

Antoine Berman (1942-1991) deixou uma significativa obra nos campos da filosofia, na crítica literária e especialmente na crítica da tradução. Por muitos é considerado o mais importante crítico das teorias e práticas da tradução na França no século XX. Seu pensamento vai na contramão das correntes hegemônicas na tradução, na maioria das vezes subordinadas a certas teorias da tradução que abdicaram da tradução da letra, exaltando a tradução do sentido. Berman afirma que a tradução assim realizada, na maior parte dos casos, incluindo-se aí a tradução da Bíblia, caracteriza-se por três traços: “*Culturalmente* falando ela é *etnocêntrica*. *Literariamente* falando ela é *hipertextual*. E *filosoficamente* falando ela é *platônica*” (Berman, 2007, p. 26; itálicos do autor).

Após isso, alguns exemplos de tradução da Bíblia – especialmente exemplos de etnocentrismo e hipertextualidade – serão colocados em discussão a partir das propostas de Berman, para que se possa compreender melhor a profundidade das questões e a repercussão delas para a tradução da Bíblia e por consequência em toda a teologia. Na abordagem da Bíblia já se procurará levar em consideração os desafios postos aos exegetas, tradutores e tradutoras da Bíblia pelas novas configurações da história de Israel e da história da redação da Bíblia (Schniedewind, 2011) a partir das novas proposições vindas da arqueologia na Palestina nas últimas três décadas (Finkelstein, 2003; 2013; Liverani, 2008).

### A tradução na história. Breve sobrevoo

A tradução, como todas as atividades culturais, obedeceu a critérios, teorias e normas distintas nos diferentes períodos históricos. Os estudiosos geralmente dizem que a tradução literária ocidental “é uma invenção romana. Costuma ser apresentada como tendo suas origens na tradução da *Odisseia* de Homero, por Lívio Andrônico, por volta de 250 aC” (Furlan, 2013, p. 286). Mas as traduções realizadas pelos romanos praticamente fazem desaparecer os originais romanizando as expressões e o conteúdo.

Já na Idade Média a tradução fazia-se acompanhar de muitos e extensos comentários para aumentar o entendimento da antiguidade na qual as obras foram produzidas, bem como o sentido dos textos. Traduzir ali significava descobrir a mensagem e os objetivos do original e transmiti-los de modo fiel. A subordinação da tradução à mensagem e aos seus objetivos explica tanto as traduções, quase que totalmente livres, da literatura produzida a partir do século XIII, como também a literalidade perseguida nas traduções religiosas desse período.

Será o Renascimento o responsável por fazer a tradução reaproximar-se do original. Mudanças de enfoque literário e de estilo irão buscar recriar o rosto artístico dos originais na língua de chegada, sempre, porém, orientada para uma maior afinidade com o texto original, como uma recuperação do mesmo. A palavra perde lugar para a frase como unidade de tradução (Meschonnic, 1999, p. 16). O século XVI vê a estruturação das línguas vernáculas juntamente com as manifestações nacionais. Toda uma nova literatura nascerá nesse período e também a tradução irá receber contornos próprios nesse novo contexto. “É no Renascimento que encontramos as bases de nossa concepção atual de tradução” (Furlan, 2013, p. 285).

No século XVII pode-se perceber na cultura europeia o surgimento das cores da Modernidade. A atividade tradutória abarca todos os movimentos subsequentes. “Aparentemente, a maioria das traduções literárias modernas almeja refletir o conteúdo e a forma do modelo primeiro, não descuidando do gênio da língua de chegada, e considerando a possibilidade de recriação da arte do original. A tradução é comumente considerada o meio de contato entre culturas mediante a comunicação, que consiste em passar um enunciado de uma língua a outra. Os mesmos ideais renascentistas se perpetuam até hoje. No século XXI, nos deparamos igualmente com tradutores e teorias da tradução que lutam em defesa da fidelidade ao original, do apagamento do tradutor, da preservação do sentido, e de outros valores que constituem o estigma do *traduttore traditore*” (Furlan, 2013, p. 285-286).

No geral, porém, apesar de reconhecer as características próprias que ornaram a tradução em cada um dos diferentes períodos históricos, sobrepondo-se às diferenças que são perceptíveis, é “possível afirmar que em todos os períodos his-

tóricos, em toda a história da tradução ocidental, houve uma inegável semelhança no modo de tradução: a primazia do sentido” (Furlan, 2013, p. 286).

Além de variações entre conteúdo e forma, a grande questão que norteou as opções por uma ou outra teoria ou prática da tradução para muitos teria sido a questão: “Deve-se ser fiel às palavras do texto ou ao pensamento contido nele? Tradução literal ou tradução livre, *ad verbum* ou *ad sensum*?” (Furlan, 2013, p. 286). Ainda, de acordo com o professor Mauri Furlan, isso também foi expresso “por Schleiermacher, no início do século XIX [1813], num breve tratado intitulado “Dos diferentes modos de traduzir” [*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*], onde o autor alemão afirma que há somente dois modos de traduzir: ‘Ou o tradutor deixa o autor o mais possível em paz e leva o leitor ao seu encontro, ou deixa o leitor o mais possível em paz e leva o autor ao seu encontro’” (2013, p. 286).

Mas nem tudo no processo tradutório se resume aos cuidados com a língua de partida, ou fonte, e com a língua de chegada. Colocam-se também uma série de questões como a relação com o Outro, o estrangeiro, a questão da alteridade, da busca pela possibilidade de fazer a leitura do Outro a partir dele mesmo. É nesse caminho que andam teóricos da tradução como Lawrence Venuti, Henri Meschonnic e Antoine Berman.

### Os desafios da tradução hoje

No mundo atual, que cotidianamente lida com a emergência das diversidades, podemos concordar com Rosvita Blume e Patrícia Peterle (2013). Para estas autoras a tradução cada vez mais aparece como um desafio que acontece: “no espaço do encontro com o estrangeiro; lembrando que esse espaço é aquele da própria língua e cultura. Aqui, é possível perguntar: Como se comportar diante do outro? Nessa pergunta não está só em jogo a língua em si, mas toda uma concepção de mundo e um posicionar-se nele e diante do outro. As tensões são imensas” (p. 10).

Ainda segundo estas autoras, a tradução deve então ser entendida como um “intenso e imbricado processo de interação e troca, negociação, é uma *reescrita*” (p. 13, o itálico é das autoras). E é “durante essa negociação que as relações e as tensões relativas ao poder são estabelecidas” (p. 11). O ato de ler, e mais ainda o de traduzir, são exercícios de poder, pois “atribuir significados é também uma forma de poder, procurar meios para consolidar uma determinada leitura e não outra é, sem dúvida, um exercício de poder” (p. 10). E mesmo sem pensar na tradução da Bíblia, as autoras afirmam que a linguagem “tem a capacidade de controlar e moldar pensamentos e comportamentos por toda uma rede que está ao seu redor, da qual ela [a linguagem] faz parte, mas também ajuda a moldar” (p. 12). E certamente essa influência é potencializada quando pensamos na tra-

dução da Bíblia como linguagem moduladora de pensamentos, comportamentos e visões de mundo.

Desde a década de 80 fala-se em “giro ético” ou “giro cultural” (Marcuelo, 2003, p. 323). Por isso também o campo da tradução da Bíblia precisa ser imbuído da consciência da historicidade da tradução. A prática da tradução está relacionada ao contexto histórico social em que acontece. “Cada época retraduz porque lê e escreve de outro modo” (Meschonnic, 1973, p. 424).

Há que se somar às reflexões sobre a tradução no campo da literatura também as reflexões políticas relacionadas com colonização e descolonização. Assim, por exemplo, Susan Bassnett e Harish Trivedi, no livro *Post-colonial translation. Theory and practice*, reportam uma descrição dos diferentes significados que a tradução teve para os colonizadores espanhóis e para o povo Tagalog das Filipinas: “Para os espanhóis, a tradução foi sempre uma questão de redução da língua e da cultura nativa a objetos acessíveis para e sujeitos à intervenção divina e imperial. Para os Tagalog, a tradução foi menos um processo de internalizar as convenções coloniais cristãs, do que de escapar do seu aperto totalizante, repetidamente marcando as diferenças entre a sua linguagem e interesses e os dos espanhóis” (1999, p. 3).

Do mesmo modo, na colonização da Índia pelo império inglês, a versão King James da Bíblia chegou às colônias como obra do vernáculo inglês e como texto fundamental na história da Inglaterra:

“Converteu-se num ícone cultural e colonial que se impôs como texto-chave do império, exercendo um importante papel na expansão colonial. Foi mais do que um texto religioso, porque sua influência se estendeu às esferas sociais, políticas e econômicas. A versão King James não apenas converteu-se em árbitro dos textos e culturas de outros povos, mas também impôs a pauta para as traduções vernáculas, agindo inclusive como modelo para a impressão e divulgação de outros textos sagrados (...), sempre como um meio de expressão cultural e política” (Sugirtharajah, 2009, p. 8).

Essa constatação levou o autor a concluir que “la utilización colonial apoya la idea de que cada época produce la Biblia a su propia imagen y semejanza y reacciona ante ella de forma distinta, según los cambios en las necesidades y expectativas políticas y culturales” (Sugirtharajah, 2009, p. 9).

Noutro contexto, Robert Francis, um teólogo Cherokee, sugeriu que “a descolonização requererá um longo processo de redução da dependência colonial de ordem teológica, psicológica e econômica. A redução de tais dependências não é somente assunto para as comunidades indígenas que revitalizaram suas culturas e economias, mas é também um assunto que diz respeito a todas as comunidades que derivam sua identidade – mesmo que indiretamente – da Bíblia [...] Parte

desse processo inclui a reconsideração das tradições bíblicas, tanto da sua produção como da sua recepção, a fim de descobrir hábitos menos distorcidos de pensar e agir que podem ajudar na inacabada reconciliação com os povos indígenas” (Brett, 2009, p. 1).

Nesse contexto, então nos finais do século XX brotaram reflexões sobre a tradução que apontam para novos paradigmas. O texto original, fonte, ganha novamente destaque e respeito e suplanta a frase como unidade de tradução. Essas reflexões originam-se de questões relacionadas aos conceitos de domesticação, estrangeirização, tradução etnocêntrica, tradução ética, tradução hipertextual, tradução platônica, tradução da letra, entre outros. Com esses conceitos já adentramos às propostas de Antoine Berman.

### **Antoine Berman: a tradução como albergue do longínquo**

Aqui apresentaremos as principais ideias da primeira parte do livro *A tradução e a letra, ou o albergue do longínquo*, em que Antoine Berman publica os resultados de um seminário realizado em Paris no primeiro semestre de 1984<sup>2</sup>. Essa parte do livro é “essencialmente uma crítica das teorias tradicionais que concebem o ato de traduzir como uma restituição embelezadora (estetizante) do sentido”, e recusa o papel canônico do tradutor como “servidor do sentido” (p. 15). Berman defende o que chama de “tradução da letra, ou tradução literal”, o que “não significa absolutamente traduzir palavra por palavra” (p. 15). Para ele significa acima de tudo respeitar o texto na sua materialidade que é a letra, e deixar transparecer a alteridade presente no texto.

Explica que a maioria dos tradutores presentes no seminário rejeitavam esta ótica porque, para eles “compulsivamente, traduzir significava encontrar equivalentes” (p. 16). E é essa concepção de tradução que Berman quer que ultrapássemos, pois ela “significa recusar introduzir na língua para a qual se traduz a *estranheza* (...); significa recusar fazer da língua para a qual se traduz ‘o albergue do longínquo’; significa, para nós, afrancesar: velha tradição. Para o tradutor, formado nessa escola, a tradução é uma transmissão de sentido que, ao mesmo tempo, deve tornar esse sentido *mais claro*, limpá-lo das obscuridades inerentes à estranheza da língua estrangeira” (p. 17, itálicos do autor). E nesse momento Berman assesta uma forte crítica a um dos principais teóricos da tradução da Bí-

2. A primeira edição do livro, com o título *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*, foi publicada em 1985, em Paris, por Éditions Trans-Europ-Repress; a segunda edição veio à luz em 1999, também em Paris, pela editora Seuil. A tradução para o português do Brasil, usada neste artigo, foi realizada por três professores: Marie-Hélène Catherine Torres; Mauri Furlan e Andréia Guerini, membros do NUPLITT – Núcleo de Pesquisa em Literatura e Tradução, do Curso de Pós-Graduação em Tradução, da Universidade Federal de Santa Catarina, e publicada em 2007.

blia, Eugene Nida<sup>3</sup>: “Esta é, caricaturalmente, a famosa ‘equivalência dinâmica’ de Nida” (p. 17).

À teoria da tradução da “equivalência dinâmica”, que “continua sendo o evangelho da maioria dos tradutores” (p. 17), Berman não quer opor outra *teoria*, mas uma “*reflexão*”, substituindo a dupla teoria/prática pelo binômio *experiência e reflexão* (p. 17). A articulação consciente entre a experiência da tradução e a reflexão sobre a tradução é o que Berman chama de “tradutologia” (p. 18). “Tradutologia: a reflexão da tradução sobre si mesma a partir da sua natureza de experiência” (p. 19), não é um “campo de conhecimento” (p. 19), não é uma “disciplina objetiva”, mas sim “um pensamento-da-tradução. Ela não interroga a tradução *a partir* da filosofia (como o faz, por exemplo, Derrida), mas se esforça por mostrar, explicitando o saber inerente ao ato de traduzir, o que este tem em ‘comum’ com o ato de ‘filosofar’” (p. 20). Uma reflexão múltipla sobre a tradução “se elabora hoje em dia, a partir de pelo menos dois campos de experiência que não têm, à primeira vista, uma relação direta com a ‘filosofia’. Há, em primeiro lugar a perpetuação da reflexão sobre a tradução bíblica, como ela se encarna em Meschonnic. E, em segundo lugar, a experiência sempre mais decisiva que a psicanálise (na França e em outros países) faz da tradução (do destino da tradução) dos seus textos fundadores” (p. 21).

Berman nega especialmente a caracterização de sua proposta como uma “teoria” porque para ele a maioria das “teorias” da tradução constrói-se desviando da tradução do texto enquanto letra, desdenha e nega a letra e valoriza somente o sentido que as letras lhe comunicam. Estas teorias são para ele apenas o “epifenômeno de uma *figura* essencial e dominante da tradução ocidental, da qual não escapa nenhum tradutor e nenhum ‘teórico’ (...). Nessa figura a tradução se caracteriza por três traços. *Culturalmente* falando, ela é *etnocêntrica*. *Literariamente* falando, ela é *hipertextual*. E *filosoficamente* falando, ela é *platônica*” (p. 25-26). A tradutologia, “a analítica da tradução, é a crítica do etnocentrismo, do hipertextualismo e do platonismo na figura tradicional da tradução – no Ocidente” (p. 26). “À tradução etnocêntrica se opõe a tradução ética. À tradução hipertextual se opõe a tradução poética. À tradução platônica, ou platonizante, se opõe a tradução ‘pensante’” (p. 27). E é exatamente “o ético, o

3. Berman refere-se a Eugene Albert Nida (1914-2011), que substituiu a tradução “palavra por palavra”, pela tradução “sentido por sentido” da teoria da “equivalência dinâmica” para a tradução da Bíblia. Dentre suas obras destacam-se: NIDA, E. *Toward a science of translating*. Leiden/Boston: Brill, 2. ed., 2003; NIDA, E.; TABER, C.R. *The theory and practice of translation*. Leiden: E.J. Brill/United Bible Societies, 1982; WAARD, J.; NIDA, E. *From one language to another*. Functional equivalence in Bible translation. Nashville/Camden/New York: Thomas Nelson Publishers, 1986; NIDA, E. *Contexts in Translating*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2002. Muitas obras de referência em tradução da Bíblia foram por ele influenciadas, como, por exemplo: BARNWELL, K. *Tradução bíblica*. Um curso introdutório aos princípios básicos de tradução. Anápolis/Barueri: Associação Internacional de Linguística – SIL Brasil/Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. Seu trabalho continua através do Nida Institute for Biblical Scholarship (<http://www.nidainstitute.org>).

poético, o pensante e o religioso que por sua vez definem-se em relação ao que chamamos ‘letra’” (p. 26).

É claro que existem também outras reflexões sobre a tradução, e especialmente sobre a tradução da Bíblia, que também criticam esta superavaliação do sentido em detrimento da letra do texto. Um exemplo é o que foi chamado de “tradução mimética”. Este termo foi cunhado no projeto de criação da Chicago Bible Translation. Seu objetivo era prover uma tradução da Bíblia para ser usada nas salas de aula, no estudo. Foi motivado pela frustração de professores que, ao usar as traduções disponíveis, percebiam a distância que havia entre tais traduções e o texto hebraico. Visava, portanto, estabelecer um texto em inglês “mais preciso e algo mais próximo do hebraico, que fosse mais orientado ao texto (hebraico) do que ao leitor” (FOX, 2003, p. 207). Fox também ressalta que este projeto se definia “em contraste com as abordagens da equivalência funcional ou equivalência dinâmica”. Tais abordagens, continua ele, “apesar de suas virtudes, necessitam realizar certo grau de desnaturação do texto, para torná-lo acessível e ‘amigável ao usuário’. Isto é, buscavam um texto menos interpretado e voltado ao leitor. Desejavam fazer o leitor, no caso os estudantes, mais independentes na leitura e mais participantes no processo de interpretação, além de dar bases melhores para análise da forma literária e acesso às alusões ou intertextualidades intrabíblicas. “Ao mesmo tempo o projeto buscava evitar as intrusões intertextuais, quer dizer, as harmonizações realizadas por traduções tendenciosas de passagens bíblicas controversas. Sobretudo a CBT (Chicago Bible Translation) almeja minimizar a imposição de premissas modernas ao texto” (Fox, 2003, p. 207-208)<sup>4</sup>. O projeto teve dificuldades para classificar sua abordagem. “Evitou a palavra ‘literal’, que não somente é ambígua, mas sugere uma mentalidade dogmática: a crença de que a Bíblia tem um único *verdadeiro* significado, o qual o tradutor deve exibir em sua pureza” (Fox, 2003, p. 208). O projeto era chamado ‘hebraico transparente’, quando Fox, percebendo este rótulo como problemático, propôs chamá-lo de ‘tradução mimética’ (p. 208).

### **Tradução etnocêntrica e hipertextual**

Uma porcentagem impressionante de traduções encaixa-se nesse padrão. Há séculos são as formas dominantes. “São as formas que a maioria dos tradutores, dos autores, dos editores, dos críticos etc., considera como as formas normais e *normativas* da tradução. Muitos as consideram insuperáveis” (Berman, 2007, p. 28). Essas foram as traduções que “desde sempre conduziram à condenação da tradução. *Traduttore traditore*: este adágio só vale para a tradução etnocêntrica e para a tradução hipertextual” (p. 28).

4. Algo semelhante foi tentado na revisão da tradução do Pentateuco da *Nova Biblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014.

Etnocêntrico, para Berman, significa: “que traz tudo à sua própria cultura, às suas normas e valores, e considera o que se encontra fora dela – o estrangeiro – como negativo, ou, no máximo, bom para ser anexado, adaptado, para aumentar a riqueza desta cultura” (p. 28). E hipertextual “remete a qualquer texto gerado por imitação, paródia, pastiche, adaptação, plágio, ou qualquer outra espécie de adaptação formal, a partir de um outro texto *já existente*” (p. 28). Assim: “*a tradução etnocêntrica é necessariamente hipertextual e a tradução hipertextual, necessariamente etnocêntrica*” (p. 28, itálico do original).

E quando analisamos a tradução de muitas de nossas Bíblias vemos ali que a etnocentricidade e a hipertextualidade estão muito presentes e exacerbadas. Na tradução da Bíblia, quase sempre, unem-se as concepções que consideram a cultura ocidental como *a* cultura, superior às demais, e a convicção religiosa de que o cristianismo é a única religião verdadeira.

Aqui, em primeiro lugar, é necessário superar estes graves equívocos epistemológicos que têm o poder de contaminar todo nosso ser e fazer. E manifestam-se fortemente na tradução da Bíblia. Na diversidade cultural e religiosa, que hoje é mais forte e visível, a ponto de ser cada vez mais uma das principais características da atualidade, para que seja possível o encontro, o diálogo, a convivência respeitosa com o reconhecimento dos direitos dos diferentes, as religiões precisam buscar compreender-se dentro de outra epistemologia. Devem procurar formar seus próprios membros de forma crítica, numa concepção de humanidade que os permita assumir “conscientemente a evidência de que o ser humano em nenhum nível, tampouco em nível de conhecimento, pode pretender ser o sujeito possuidor de um ponto de vista absoluto. Essa pretensão é absurda e contraditória. A condição insuperável da finitude faz dela uma ilusão impossível (...). Na religião, como em qualquer outra área da experiência do conhecimento do ser humano, a finitude humana significa um estar obrigado ao exercício ou para a práxis da tolerância, que é também um exercício da escuta e da tolerância do outro” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 12).

Ainda a respeito disso, Fornet-Betancourt segue afirmando que é um fato indubitável “que toda a cultura desenvolva sistemas referenciais próprios que se condensam em tradições que, por sua vez, sirvam como fronteiras para tudo o que resulta familiar e compreensível no interior dessa cultura. Não obstante esse fato de que uma cultura possa prover o ser humano que nela nasce de um horizonte com sentido, não suprime a condição de finitude. Esse horizonte é o horizonte de um ‘umbral’ cultural, quer dizer, da ‘fronteira’ traçada pelas experiências de um grupo humano. Por isso nenhuma cultura pode pretender ignorar essa condição da finitude, e elevar sua tradição, seus sistemas de referências etc., à categoria da tradição humana sem mais. *Nenhuma tradição humana pode dizer de si mesma que é a tradição humana*” (2007, p. 12. Itálico do autor).

Uma das causas, não só do etnocentrismo das traduções, mas também da intolerância e da violência legitimadas com leituras dos referenciais religiosos cristãos, é sem dúvida o esquecimento desta condição, principalmente no discurso que impera dentro de largos setores do cristianismo. No cristianismo isto é reforçado pelo fato de que “o Ocidente, a partir de sua expansão sistemática desde 1492, não se entende como uma região, mas como eixo da história universal, e confunde desde então o universal com sua própria tradição” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 13).

O etnocentrismo da tradução bíblica, no entanto, tem raízes anteriores e mais profundas na história: “é uma realidade *histórica*. (...) tem um fundamento ‘arqueológico’” (Berman, 2007, p. 30). “A tradução etnocêntrica nasce em Roma. Desde o princípio a cultura romana é uma cultura-da-tradução. Após o período em que os autores latinos escrevem em grego, vem aquele no qual todo o *corpus* de textos gregos é traduzido: e esse empreendimento de tradução massiva é o verdadeiro fundamento da literatura latina. Ela se efetua pela anexação sistemática dos textos, das formas, dos termos gregos, o todo sendo latinizado e, de certa forma, tornando-se irreconhecível por essa mescla. É uma das formas do *sincretismo* da Antiguidade tardia (...) uma característica da tradução etnocêntrica e hipertextual” (p. 30).

A “tradução anexionista encontrou em Roma seus ‘teóricos’ nas pessoas de Cícero e Horácio. Mas foi São Jerônimo, isto é, a romanidade cristã ou o cristianismo romanizado, quem deu uma ressonância histórica aos princípios estabelecidos por seus predecessores pagãos, graças à sua tradução da Bíblia (a *Vulgata*), tradução que ele acompanhou com várias reflexões teóricas e técnicas” (p. 30).

Jerônimo retoma a crítica ao literalismo já estabelecida por Cícero, porém defende a tradução literal das Sagradas Escrituras, “nas quais até a ordem das palavras é um mistério” (Garcia Yebra, 1983, p. 67, apud. Berman, 2007, p. 133). Entretanto, apesar disso, “São Jerônimo define assim a tradução: ‘sed quase captivus sensus in suam linguam victori iure transposuit’ e ‘non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu’ (mas os sentidos, como que capturados, trasladou-os à sua língua, como um direito de vencedor) e (não traduzir uma palavra a partir de outra palavra, mas o sentido a partir do sentido)” (...). “Tal é a concepção da tradução que se tornou canônica no Ocidente” (Störig, 1963. Apud Berman, 2007, p. 30-31).

### **Tradução e missão**

Porém, o princípio enunciado por Jerônimo tem sua origem na apropriação que os judeus cristãos fazem das escrituras judaicas. Os judeus que acreditavam que Jesus era o messias esperado encontravam-no, não diretamente nas letras da Bíblia Hebraica ou da Septuaginta, mas no “espírito” percebido nelas. Assim o

faz São Paulo, quando escreve: “com efeito, a letra mata, mas o Espírito é que dá vida” (2Cor 3,6). Talvez aqui se possa ver influência de Platão, a cisão entre “corpo” e “alma”, ou entre o “sensível” e o “inteligível”. Mas foi esse o caminho que inicialmente o grupo de pessoas do judaísmo, convictas de que Jesus de Nazaré era o messias, encontrou para apropriar-se de suas próprias Escrituras e com elas afirmarem as suas crenças. Isso é o que vemos nos escritos paulinos, e especialmente no evangelho atribuído a Mateus, e também nos de Marcos e Lucas. Num primeiro momento, antes de a oficialidade judaica decidir expulsar os seguidores do messias nazareno de suas sinagogas (Jo 9,22; 12,42; 16,2), essa disputa pela interpretação dos textos sagrados era uma disputa intrajudaica. Eram judeus disputando *entre si* a interpretação de *suas* Escrituras Sagradas. Mas após a expulsão, da qual somente o quarto evangelho dá testemunho explícito, sendo talvez só ele que teve sua redação final realizada após aquele evento, por uma comunidade já fora do judaísmo ( $\pm$  100 E.C.), é que a disputa assume ares de uma expropriação. Os cristãos apropriam-se das tradições sagradas do judaísmo para com elas afirmar a sua religião, inclusive, muitas vezes, contra o judaísmo.

Há, portanto, aqui um impulso à tradução: “enquanto que a tradição judaica desconfiava da tradução, é realmente um imperativo categórico do cristianismo a tradução do Livro em todas as línguas, a fim de que o sopro vivificante do espírito atinja todas as nações (At 2,4)” (Berman, 2007, p. 31). “Ao impulso tradutório da romanidade pagã, visando constituir sua própria cultura por pilhagem, empréstimo e anexação, superpõe-se o impulso evangelizador do cristianismo: é necessário que cada povo possa entender a Palavra de Deus, é necessário traduzir. É a tradução *para...* mais do que a tradução *por...*, e este empreendimento continua, é o mesmo de um Nida nos Estados Unidos; e como na Antiguidade o impulso evangelizador unia-se ao impulso anexador romano, o evangelismo tradutório de Nida une-se hoje ao imperialismo cultural norte-americano” (p. 31).

Estas palavras atingem duramente uma rede de milhares de pessoas de boa vontade, engajadas na tradução da Bíblia para uma imensidão de línguas e povos do planeta. Precisa, no entanto, ser seriamente avaliada por nós, porque, se Berman estiver certo, não poderemos continuar traduzindo a Bíblia da mesma maneira como quase sempre o fizemos. Nesse sentido a leitura da obra de Berman, pela paixão e pela precisão de sua análise, “é uma experiência ao mesmo tempo vivificante e dolorosa” (Simon, 1995, p. 282), porém, nos propõe um “giro cultural”, um “giro ético”, que não pode ser negligenciado, e nem mais retardado.

Berman vê um alto grau de “platonismo” nas traduções tradicionais, na medida em que nelas o “sentido é considerado um ser em si, como uma pura idealidade, como um certo invariante que a tradução faz passar de uma língua a outra deixando de lado sua casca sensível, seu ‘corpo’ (a ‘letra’): de sorte que o insignificante, aqui, é antes o significativo” (Berman, 2007, p. 32). E é também esse “optar pelo universal e deixar o particular” que manifesta o etnocentrismo das traduções, pois “a *captação do sentido afirma sempre a primazia de uma*

*língua*. Para que haja anexação. O sentido da obra estrangeira deve submeter-se à língua dita de chegada” (p. 33).

Aqui a tradução da Bíblia é algo mais complexo. O sentido não é tanto anexado à língua de chegada como aos dogmas cristãos dos tradutores. Na tradução da Bíblia o etnocentrismo se revela na hipertextualidade – relação com as doutrinas cristãs sobre Deus, sobre a Palavra – ao qual o “sentido” percebido nas sagradas escrituras é vinculado. No caso dos tradutores da Bíblia, não é tanto a “sua língua” que é considerada, “implicitamente ou não, como um ser intocável, superior, que o ato de traduzir não poderia perturbar” (p. 33), mas é a religião cristã, considerada pela grande maioria dos tradutores da Bíblia como a única religião verdadeira. Sendo na maioria das vezes uma motivação missionária, conversionista – para convencer que só na Bíblia está a Palavra de Deus, e que só em Jesus está a salvação – inclusive, o impulso motivador da tradução.

### **Etnocentrismo e hipertextualidade na tradução da Bíblia**

Na tradução da Bíblia a análise de Berman nos leva para além das questões de linguagem. O imperativo da tradução pelo sentido leva a “traduzir a obra estrangeira de maneira que não se ‘sinta’ a tradução, (...) isto significa que toda a marca da língua de origem deve ter desaparecido, ou estar cuidadosamente delimitada, (...) que ela não deve *chocar* com ‘estranhamentos’ lexicais ou sintáticos” (p. 33). De fato, de certa forma se busca “aportuguesar” a tradução para o português, ou então “guaranicizar” a tradução para o guarani etc. Mas, seguindo um impulso presente dentro da própria Bíblia, e revivido na tradução que os judeus fizeram do hebraico para outras línguas – como a LXX, a Septuaginta – procura-se anexar conceitos e instituições, apropriar-se da espiritualidade e de divindades dos outros povos, para integrá-los de forma subordinada às doutrinas e dogmas do cristianismo.

Já na própria elaboração do texto bíblico podemos ver isso. Provavelmente a Bíblia começou a ser escrita no reino do norte, Israel, que muito antes que Judá alcançou condições socioculturais necessárias para a elaboração de obras literárias de cunho nacional (Finkelstein, 2013). As tradições do norte, especialmente depois do desmantelamento de Israel, pela Assíria, em 722 aC, foram integradas e subordinadas às tradições do sul. Isso aconteceu, por exemplo, com Dt 12–26 e muito provavelmente também com as tradições do patriarca Jacó/Israel, de José, do profeta Samuel, de Elias e Eliseu, dos juízes e reis do norte, todas estas, tradições de origem nortista, foram integradas nos textos sulistas e submetidas à ótica do templo de Jerusalém, da descendência de Abraão, e da dinastia davídica.

Essa anexação e submissão também se veem quando os tradutores dos textos da Bíblia Hebraica optam em não simplesmente transliterar, mas por traduzir o nome *Elohim* por *Theós*. Aqui não há uma equivalência. As duas noções de

divindade são bem diferentes. Mas com esse proceder o judaísmo alexandrino apropria-se do *Theós* do grego para dentro de sua tradição religiosa.

Nas traduções para o português – como para as outras línguas do mundo cristão – fica mais clara a anexação, a cooptação, a expropriação causada pela opção de não transliterar o nome *Elohim*, e traduzi-lo com a palavra “Deus”. Nós, cristãos, aprendemos que “Deus”, escrito assim, com letra maiúscula, refere-se ao nosso Deus, o único Deus verdadeiro, o único Deus que existe e que, além disso, para nós é o Deus Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Por esta via as traduções cristãs introduzem a compreensão trinitária de Deus na Bíblia Hebraica, que foi produzida pelo judaísmo, que, apesar de ser monoteísta, não professa a fé num Deus Trinitário. Porém, ocorre assim uma “cristianização” do texto hebraico, aprofundada por todas as outras releituras cristãs feitas de práticas, festas e instituições do judaísmo.

Mas a hipertextualidade, “a relação de um texto *x* com um texto que lhe é anterior”, como um tipo de “original” (Berman, p. 34), na tradução da Bíblia, ocorre na relação que o tradutor faz entre o texto a ser traduzido e as doutrinas e dogmas de sua própria tradição religiosa. E isto o leva, muitas vezes, até a alterar o texto traduzido, ou pelo menos escamotear o texto com sua tradução. É por exemplo o que ocorre em Gn 31,53 (e possivelmente também em Gn 35,7; Ex 22,7-8, e talvez em Ex 21,6) onde *Elohim* deveria ser traduzido com o plural *Deuses*, pois no hebraico os verbos relacionados a *Elohim* (literalmente, o masculino plural de *Eloah*) estão no plural, permitindo ver que, pelo menos nestes versículos, *Elohim* refere-se a uma pluralidade de seres divinos, certamente aos Deuses familiares. Por exemplo, a tradução de Gn 31,53 deveria ser: “que os *Elohim* de Abraão, e os *Elohim* de Nacor julguem entre nós”. A doutrina, o dogma, no caso o hipertexto, ao qual os tradutores referem sua tradução, é a crença de que Israel foi monoteísta desde o princípio, por isso encontrar um verbo que se refira à ação da divindade no plural lhes parece algo que está equivocado e precisa ser corrigido. E isso é feito traduzindo como se *Elohim* fosse um só, como faz, por exemplo, a Bíblia Almeida de Estudo (1999); ou integrando no texto uma glosa monoteizante inserida posteriormente (explicando que juraram em nome do “Deus – único – dos pais deles”) que está ausente da Septuaginta e de vários manuscritos hebraicos. Este último caso é seguido pela Tradução Ecumênica da Bíblia (1994), e também por muitas outras versões em português. Não se deixam passar os “estranhamentos”, nem os gramaticais e sintáticos, e nem, especialmente, os teológicos e doutrinários<sup>5</sup>.

A doutrina dos tradutores fala mais alto durante a tradução. A voz das doutrinas e dogmas, muitas vezes, se sobrepõe às vozes do texto. É o que aconte-

5. Para exemplos na história textual do Novo Testamento: EHRMAN, B.D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse*. Quem mudou a Bíblia e por quê. São Paulo: Prestígio, 2006, especialmente as p. 161-186.

ce, por exemplo, com a questão do termo *Terafim*, que já abordamos no artigo “Quando as imagens viraram ídolos”<sup>6</sup>. A maioria das traduções, porém, traduz, ou melhor, interpreta o termo *Terafim*, acrescentando uma carga pejorativa que não está presente no texto hebraico, ao vincular a palavra “ídolo” a este objeto.

Outro exemplo pode ser tirado da forma como as traduções lidam com os termos *Qedešah* (Gn 38,21.22; Dt 23,18) e *Qadeš* (Dt 23,18; 2Rs 23,7), adjetivos femininos e masculinos da mesma raiz da palavra traduzida como “santo”, “consagrado” (cf. Lv 19,2) quando Javé diz: “sede santos (*Qedošim*) porque eu Javé, sou santo” (*Qadoš*). Então *Qedešah* e *Qadeš* deveriam ser traduzidos como “santa”, ou “mulher consagrada”, “santo” ou “homem consagrado”. E provavelmente eram assim considerados, pois eram sacerdotisas e sacerdotes de culto às divindades da fertilidade, muito comuns e certamente muito concorridos, até as reformas do rei Josias.

Mas as traduções modernas geralmente traduzem essas palavras como “prostitutas” ou “rameiras”, para o feminino e “prostituto” ou “sodomita” para o masculino. Essas traduções também provavelmente superam o estranhamento causado por pessoas caracterizadas desta forma dentro de Israel, seguindo a LXX, que tem *pórñê*, prostituta; *pornéuôn*, prostuto (o grego adiciona ao versículo a condenação ainda de *telesfôros* e *teliskómenos*, provavelmente mulheres e homens iniciados em cultos relacionados à fertilidade), ou seguem a Vulgata, que traz *meretrix* e *scortator*, meretriz e prostuto.

### A ética da tradução: também para a Bíblia

As páginas 63 a 71 do livro de Antoine Berman, que aqui está sendo aplicado à tradução da Bíblia, são dedicadas ao tema da “ética da tradução”. Antecipando as conclusões do autor poderíamos dizer que para ele tradução ética é a que respeita e acolhe a letra, o texto a ser traduzido em sua materialidade, não somente no seu sentido. Todas as deformações na tradução da Bíblia vistas acima podem servir para mostrar o que Berman entende por “letra”: “a letra são todas as dimensões às quais o sistema de deformação atinge” (p. 62). O que impera atualmente como “teoria da tradução é a teorização da destruição da letra em favor do sentido” (p. 62). Obviamente “o tradutor deve também pensar em seu público, ou mais precisamente, na *legibilidade* da sua tradução” (p. 66). Mas “emendar as *estranhezas* – lexicais, gramaticais, culturais, e, no caso da Bíblia, também teológicas e doutrinárias – de uma obra para *facilitar* a sua leitura, acaba por desfigurá-la e, portanto, enganar o leitor a quem se pretende servir. Precisa-se antes (...) de uma *educação à estranheza*” (p. 66). “Fidelidade e exatidão referem-se a uma certa

6. DIETRICH, Luiz José. Quando as imagens viraram ídolos. *Estudos Bíblicos*, vol. 31, n. 124, p. 341-354, 2014, especialmente p. 346-349.

*postura* do homem em relação a si mesmo, aos outros, ao mundo e à existência. E do mesmo modo, certamente, em relação aos *textos*” (p. 67).

E é nessa postura que está a chave para a ética: “O ato ético consiste em reconhecer e receber o Outro enquanto Outro (...). Acolher o Outro, o estrangeiro, em vez de rejeitá-lo ou de tentar dominá-lo, não é um imperativo (...). Essa escolha é certamente a mais difícil que há (...). Uma cultura pode perfeitamente se apropriar de obras [conceitos, instituições, divindades] estrangeiras (vimos que é o caso de Roma) sem nunca ter com elas relações dialógicas” (p. 68). O objetivo da fidelidade na tradução “pertence *originariamente* à dimensão ética. Ela é, na sua essência, animada pelo *desejo de abrir o estrangeiro enquanto estrangeiro ao seu próprio espaço de língua* (...) o objetivo apropriador e anexador que caracteriza o Ocidente sufocou quase sempre a vocação ética da tradução. Por isso falamos que a tradução é, na sua essência, o ‘albergue do longínquo’ (...). É mais que comunicar: é revelar, manifestar (...) é a *comunicação de uma comunicação*. E, mais que isso, é a *Manifestação de uma manifestação* (...). Numa obra é o ‘mundo’ que, cada vez de uma maneira diferente, se manifesta na sua totalidade (...). O objetivo ético, poético e filosófico da tradução consiste em preservar na sua língua essa pura novidade ao preservar sua carga de novidade” (p. 69).

Assim, Berman nos desafia a buscar novas bases para traduzir a Bíblia. Que saibamos acolher com sabedoria estas palavras, tão “outras” e “estrangeiras” às nossas formas tradicionais de compreender a tradução, para que de fato a Palavra e a tradução possam ser sempre verdadeiramente o caminho para o acolhimento daquele Mistério que é o “totalmente outro” em nossas vidas.

Luiz José Dietrich

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

luiz.dietrich@pucpr.br

## Bibliografia

BASSNETT, S.; TRIVEDI, H. *Post-colonial translation. Theory and practice*. London/ New York: Routledge, 1999.

BERMAN, A. *A tradução e a letra, ou o albergue do longínquo*. Rio de Janeiro: 7 Letras/ PGET, 2007.

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

BLUME, R.F.; PETERLE, P. *Tradução e relações de poder*. Tubarão/Florianópolis: Copiart/PGET, 2013.

BRETT, M. *Decolonizing god. The Bible in the tides of empire* (The Bible in the modern world series, n. 16). Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

- DIETRICH, L.J. Quando as imagens viraram ídolos. In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, vol. 31, n. 124, p. 341-354.
- FINKELSTEIN, I. *The forgotten kingdom*. The archaeology and the history of northern Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N.A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.
- FORNET-BETANCOURT, R. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Sinodal/Nova Harmonia, 2007.
- FOX, M. Translation and mimesis. In: KNOBLOCH, F.W. *Biblical translation in context* (Studies and texts in Jewish history and culture series, n. 10). Maryland: University Press of Maryland, 2002.
- FURLAN, M. Retraduzir é preciso. *Scientia Traductionis*. Florianópolis: n. 13, 2013, p. 284-293.
- GARCIA YEBRA, V. *En torno a la traducción*. Madrid: Gredos, 1983.
- LIVERANI, M. *Para além da Bíblia – História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus, 2008.
- MARCUELLO, M.O. Antoine Berman y el giro ético en traducción: una apuesta in-audita. In: *Anales de Filología Francesa*, n. 12, 2003-2004, p. 323-332.
- MESCHONNIC, H. *Poétique du Traduire*. Paris: Verdier, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Pour la Poétique II. Épistémologie de l'Écriture – Poétique de la Traduction*. Paris: Gallimard, 1973.
- SCHNIEDEWIND, W. *Como a Bíblia tornou-se um livro*. A textualização do Antigo Israel. São Paulo: Loyola, 2011.
- SIMON, S. Recensão: Antoine Berman. Pour une critique des traductions: John Donne. Paris, Éditions Gallimard, "Bibliothèque des idées", 1995, 278 pages. In: *TTR – Traduction, terminologie, rédaction*, vol. 8, 1995, p. 282-287. DOI: 10.7202/037207ar.
- STAVRAKOPOULOU, F.; BARTON, J. *Religious diversity in Ancient Israel and Judah*. London: T&T Clark International, 2010.
- STÖRIG, H.J. *Das problem des übersetzens*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- SUGIRTHARAJAH, R.S. *La Biblia y el Imperio*. Exploraciones poscoloniales. Madrid: Akal, 2009.
- ZEVIT, Z. *The religions of Ancient Israel*. A synthesis of parallaxic approaches. Bloomsbury: Bloomsbury Academic, 2002.