

**TRADUZINDO O SAGRADO:
A LINGUAGEM RELIGIOSA À LUZ DE UMA CONSCIÊNCIA
LINGÜÍSTICA**

Mariú Moreira Madureira Lopes*

RESUMO - Traduzir o sagrado significa lidar com um contexto particular instaurado em uma determinada comunidade lingüística. Por reproduzir marcas e traços próprios de um ‘campo’ (HALLIDAY, 1979, 1995) específico, envolvido pelo universo do sagrado, a linguagem religiosa configura-se como um registro (HALLIDAY; HASAN, 1989), compartilhado por grupos distintos que comungam de uma ‘consciência lingüística’ (CRYSTAL, 1992) comum para expressar suas crenças. As traduções bíblicas desvelam essa ‘consciência’ à medida que resguardam nelas uma seleção particular de palavras e estruturas próprias do domínio religioso. O estudo desse registro lingüístico permite identificar como a língua se configura para produzir diferentes sentidos.

PALAVRAS-CHAVE: Contexto de situação. Registro. Linguagem religiosa. Tradução.

Traduzir o sagrado significa lidar com um contexto situacional específico, circunscrito na linguagem. Esta, como produto de relações interacionais próprias de uma determinada comunidade religiosa, distingue-se da linguagem comum, reproduzindo em seus textos marcas de um discurso particular. Trata-se, portanto, de um registro (HALLIDAY; HASAN, 1989), compartilhado por grupos distintos que comungam de uma ‘consciência lingüística’ (CRYSTAL, 1992) comum para expressar suas crenças. Nesse sentido, convém observar o papel da tradução na formação dessa linguagem religiosa. É justamente a partir dessas versões usadas por uma comunidade que a ‘voz divina’ é comunicada, haja vista que dificilmente um leitor tem acesso ao texto fonte, em grego, hebraico e aramaico. Assim circunscrito, este ensaio pretende discutir: a) a configuração da linguagem religiosa como um registro; b) a formação de

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

uma consciência lingüística que determina estruturas lingüísticas e vocabulários próprios do domínio religioso.

Para refletir sobre a configuração da linguagem religiosa como um registro, convém evocar o conceito de registro proposto por Halliday e Hasan (1989). Segundo os autores (1989, p. 41-42), registro pode ser definido como uma variedade lingüística que se manifesta de acordo com o usuário, ou seja, que se evidencia segundo o uso: “[...] o registro é o que você está falando no momento, dependendo do que você está fazendo e da natureza da atividade em que a linguagem está funcionando” (tradução nossa). Para distinguir melhor essa concepção, Halliday e Hasan (1989, p. 43) põem sob consideração as características que compõem um discurso: o ‘campo’, o ‘teor’ e o ‘modo’. Os três componentes formam uma rede de significação que pode ser descrita pela situação em que o discurso se situa: a) o ‘campo’ diz respeito ao acontecimento em si, ou seja, à situação em que ocorre o discurso, como a linguagem se configura para reproduzir a realidade; b) o ‘teor’ compreende os papéis ocupados pelos participantes do discurso nas relações sociais; c) o ‘modo’ refere-se à organização do texto enquanto estrutura. A partir dessa compreensão do fazer comunicativo, os autores (1989, p. 43) definem registros como “configurações semânticas que estão tipicamente associadas a um contexto social particular (definido em termos de ‘campo’, ‘teor’ e ‘modo’)” (tradução nossa).

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

Um registro pode ser definido como uma configuração de recursos semânticos que o membro de uma cultura, tipicamente, associa com um tipo de situação. Trata-se do potencial significativo que está acessível em um dado contexto social. Tanto a situação, quanto o registro associados com ele podem ser descritos para variar graus de especificidade; mas a existência do registro é um fato de experiência diária – os falantes não têm dificuldade em reconhecer as opções semânticas e as combinações de opções que estão, “em risco”, sob condições ambientais particulares. Desde que essas opções dêem

conta da forma gramatical e lexical, o registro torna-se reconhecível como uma seleção particular de palavras e estruturas. Mas, é definido em termos de significado; não é um agregado de formas convencionais de expressão sobreposta em algum conteúdo subjacente por ‘fatores sociais’ de um tipo ou de outro. É a seleção de significados que constitui a variedade a que um texto pertence (tradução nossa).

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

De acordo com David Crystal (1992, p.147), “o tipo de linguagem que uma comunidade discursiva usa para a expressão de suas crenças religiosas em ocasiões públicas é, freqüentemente, uma das variedades mais distinguidas que ela possui” (tradução nossa). Esse discurso, que revela um registro distinto do que é comum, advém, em grande parte, dos livros que regem a comunidade, ou melhor, das traduções que são usadas durante muito tempo pelo grupo de falantes. O uso contínuo de uma tradução faz que o grupo preserve estruturas e vocábulos pertencentes ao domínio religioso e determinados pelas escolhas lingüísticas do tradutor na época e na determinada situação lingüística em que a tradução foi produzida. É a partir desse fato que Crystal (1992, p. 147) reconhece a presença de uma *consciência lingüística* na comunidade: “[...] as versões mais antigas são de suma importância lingüística na comunidade de fala como um todo, tendo tido mais tempo para tornar-se parte de sua ‘consciência lingüística’” (tradução nossa).

Dessa forma, pode-se entender que a linguagem religiosa se torna produto da consciência lingüística que o falante assume à medida que apreende o vocabulário e a

estrutura encontrados em antigas versões. Assim, no domínio religioso, o falante vale-se de seu registro (HALLIDAY, 1979), adequando-se à situação lingüística a que é submetido. Em se tratando de um contexto particular, percebe-se que a tradução bíblica também lida com essa consciência de um registro (HALLIDAY, 1979) já formado e usado por uma comunidade que consegue compartilhar suas crenças valendo-se de elementos lingüísticos próprios de seu contexto religioso.

Já se apontou a importância da tradução na formação da linguagem própria de uma comunidade religiosa. Contudo, convém discutir o assunto, tendo em vista que esse fato se torna fundamental para a aceitação de uma tradução. Em relação ao contexto bíblico, é necessário levantar três questões importantes para o entendimento da tradução como formadora da linguagem religiosa de uma comunidade: a) a inacessibilidade aos textos-fonte aliada à aceitabilidade da tradução como texto sagrado; b) a prática diária de leitura bíblica; c) o respeito à tradução.

Em relação à primeira questão, observa-se que as pessoas, em geral, não têm acesso ao texto-fonte pelo próprio desconhecimento lingüístico. A Bíblia, por exemplo, foi escrita em hebraico, aramaico e grego, línguas com estruturas muitas vezes diferentes da língua-alvo¹. Dessa forma, a quase totalidade de leitores prefere ou precisa recorrer à tradução para conhecer os preceitos religiosos expostos no texto sagrado. Observa-se que, diferentemente do islamismo², por exemplo, o cristianismo não se opôs ao uso da tradução. Pelo contrário, excluídos alguns períodos, a religião cristã mostrou-se aberta a qualquer meio que tivesse por finalidade propagar a mensagem, como afirmam Delisle e Woodsworth (1998, p. 177): “Possivelmente mais do que qualquer outra religião, o cristianismo aceitou com entusiasmo a tradução como um meio de difundir seus textos fundamentais”.

¹ No grego, no hebraico e no aramaico, as palavras possuem morfemas que identificam suas funções. Já as línguas neolatinas, por exemplo, são analíticas, ou seja, os morfemas são livres e as palavras possuem significado próprio.

² No islamismo, os seguidores são levados a aprender o árabe justamente para lerem o *Alcorão* no texto original, o que parece demonstrar ainda mais reverência ao original.

A própria restrição da Bíblia ao clero na Idade Média foi um dos motivos que levaram Lutero a propor uma volta às Escrituras, *Sola Scriptura*³, produzindo uma tradução e objetivando “dar à sua Bíblia a linguagem do alemão coloquial, a língua da mãe dentro de casa, das crianças na rua, do homem comum no mercado” (RENNER, 1989 *apud* DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 183). A tradução de Lutero teve uma grande importância cultural, pois contribuiu para a aceitação do alemão moderno, bem como inspirou outras traduções. É importante notar que, em Lutero, já há uma preocupação com a adequação da linguagem usada na tradução à linguagem corrente.

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

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

A possibilidade de ler o texto a partir de versões que lhe são acessíveis leva o leitor a uma segunda questão: ter o compromisso de ler o texto sagrado constantemente, tendo em vista que ele constitui a revelação de Deus para sua vida. Isso pressupõe uma

³ Ao mesmo tempo que Lutero apregoava a volta às Escrituras, também fez questionamentos a alguns livros canônicos, em particular: Hebreus, Tiago, Judas e Revelação. Sem negar o cânon tradicional, Lutero levantou o assunto de um "cânon dentro do cânon".

leitura que envolve contato recorrente com o texto traduzido. Assim, o leitor acostuma-se à linguagem empregada na tradução e esta passa a desempenhar seu papel na liturgia, nas orações, nos cânticos, instaurando-se como registro particular de um determinado grupo (HALLIDAY, 1979). Basta observar o uso do pronome *tu*. Dificilmente, um falante utilizará o pronome *você* para referir-se a Deus, mesmo que, no uso comum, esse pronome seja o mais freqüente. Na linguagem religiosa, ou o falante usará o *tu* ou, mais raramente, o *vós*. Esse fato configura-se nas próprias traduções atuais que conservam o uso do *tu* em relação a Deus, o que pode vir do próprio costume, ou ser conseqüência de uma consciência lingüística, produzida pelas próprias traduções.

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

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

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

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

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

Ao fazer essa afirmação, Nida (1997) sugere a existência de pessoas que se apegam a documentos antigos e os assumem como um padrão a que se deve obedecer. Além disso, afirma que essas pessoas preferem usar palavras ‘ídolos’, ou seja, palavras comuns no vocabulário religioso, mas distantes de sua realidade lingüística. Essas palavras tornam-se incompreensíveis e comprometem o entendimento efetivo da tradução. Na realidade, há o antigo assumindo um valor sagrado e conservando seu papel na língua, a despeito de qualquer significado atual que a palavra possa possuir. Isso remonta ao próprio ‘campo’ (HALLIDAY, 1979, 1995) com que se lida na linguagem religiosa: o sagrado, que se distingue do comum, vulgar. O desejo do receptor de preservar a linguagem antiga parece, sim, demonstrar a idéia de distanciamento do que é vulgar. Assim, a linguagem antiga e incomum identifica-se com o sagrado, e, em contrapartida, a linguagem comum ou vulgar relaciona-se com o profano. O próprio Nida (1997, p. 193-194) faz essa observação:

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

Essa associação da linguagem antiga com o desconhecido, com o sagrado, é um fator importante na questão da tradução. Busca-se um distanciamento entre a palavra divina e a palavra humana. A interação entre o divino e o humano parece ser marcada por esse distanciamento, que faz com que, no domínio religioso, muitas estruturas antigas e palavras em desuso sejam ainda conservadas. Essa associação é

produto do envolvimento sociocultural do processo tradutório, que pode determinar a aceitação de uma tradução ou a sua rejeição.

Se há a associação de uma linguagem antiga com a linguagem sagrada, pode-se, portanto, verificar a presença de alguns traços característicos do léxico religioso, o que evoca o conceito de registro de Halliday (1979, 1995), de que este estudo se vale. Essa “seleção particular de palavras e estruturas” (HALLIDAY, 1979, p. 111), típica do registro, revela traços específicos da linguagem religiosa. Por outro lado, a permanência de palavras no vocabulário de um determinado grupo religioso ao longo dos anos tem levado tradutores a ter dificuldades para fazer seleções na composição de novas traduções.

Ao estudar o ‘inglês religioso’⁴, Crystal (1992, p.147) verificou a presença de três aspectos marcantes no registro do léxico religioso. O primeiro deles é a presença dos arcaísmos, que o autor (1969, p. 165) define, em poucas palavras, como elementos que “não têm relevância sincrônica direta” (tradução nossa). O uso desse tipo de vocabulário, que se distingue justamente por não ter uma estrutura usual na língua, evidencia-se no contexto religioso ainda hoje: por exemplo, as palavras *fariseu*, *denário*, *chocarrice*, *concupiscência*, entre outras, são ainda usadas por encontrarem relevância no contexto religioso. Partindo de sua afirmação inicial, Crystal (1992, p. 165) entende que alguns termos ligados a uma situação histórica não devem ser vistos como arcaísmos, pois pertencem a um evento ou pessoa que ocupa um lugar central na estrutura de crença do grupo, como, por exemplo, a cruz, a ressurreição, a morte e a paixão de Cristo.

O segundo traço apontado por Crystal (1992, p. 165) é o uso de termos teológicos. Há uma longa tradição teológica a ser observada na tradução. Muitos termos foram objetos de discussão no passado, e até hoje permanecem como palavras relevantes à observação das doutrinas cristãs: “[...] qualquer texto religioso é limitado a exibir um número de termos teológicos, o equivalente da terminologia especializada da ciência, que provêm a base verbal para a formulação de crenças de uma pessoa” (tradução nossa). São termos consagrados que estabelecem conceitos relacionados à

⁴ O autor fez seu estudo baseando-se em traduções de língua inglesa. Contudo, suas afirmações também são pertinentes ao estudo de traduções portuguesas.

religião, entre os quais serve de exemplo o termo *justificar*, palavra que foi comumente usada pelo apóstolo Paulo, retomando o ato expiatório de Cristo na cruz em favor dos homens. Ou seja, pela fé o homem pode ser justificado no que diz respeito ao pecado. Trata-se, portanto, de um conceito usado pelos primeiros cristãos que é de uso ainda vigente hoje, e entendido na comunidade religiosa como uma doutrina, a doutrina da justificação. Desconsiderar essa tradição teológica é esquecer o histórico da religião e das discussões teológicas feitas até hoje

Para Crystal (1992, p. 167), o vocabulário religioso pode ser entendido em dois níveis: o estatuto de expressão teológica e o pragmático geral. Como exemplo, ele utiliza o termo *onipotente*, mostrando a relação analógica que possui. A palavra é, ao mesmo tempo, um atributo divino — que para ser compreendido exige várias discussões — ou, tão somente, uma característica que indica poder absoluto: “Este é o principal ponto acerca daquilo que é, comumente, referido como natureza ‘analógica’ da linguagem religiosa: ele pode ser interpretado com base em dois planos totalmente independentes” (tradução nossa).

Além disso, Crystal (1992, p. 168) aponta um terceiro traço que se revela em um vocabulário que não é arcaico nem teológico, mas é típico do domínio religioso. Refere-se a palavras que são mais usadas no domínio sagrado. Palavras como *louvar*, *abençoar*, *adorar*, *dar graças* são comuns nesse ambiente, o que não indica que não possam ser usadas em outras situações. As palavras *corpo* e *sangue* são comuns e referem-se a elementos de ordem geral, todavia, quando relacionadas a um evento, assumem uma nova significação. *Corpo* e *sangue* podem referir-se a Cristo, denotando uma outra idéia que se qualifica no domínio religioso. Trata-se de nuances idiossincráticas que estão presentes na realidade de uma comunidade religiosa.

Em outras palavras, pode-se dizer que a linguagem religiosa é um registro específico (HALLIDAY, 1979, 1995), que revela claramente o contexto do discurso. Por isso, traduzir o sagrado é lidar com a língua em interação. O leitor do texto sagrado espera identificar seu mundo, suas origens, suas crenças na tradução. Assim, desconsiderar a consciência lingüística do grupo é não perceber o contexto de situação envolvido, em que marcadamente se observa um ‘campo’ sagrado. É nesse sentido que

o estudo da tradução de textos sagrados possibilita um entendimento amplo da língua, em suas muitas facetas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

HALLYDAY, M. A. K. *An Introduction to Functional Grammar*. Baltimore: Edward Arnold, 1995.

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

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

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

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

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