



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**O Grande Cálculo: ensaio sobre a tradução indireta de um  
texto budista tibetano**

**BRUNO CARLUCCI**

**Brasília, dezembro de 2013**



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO**

**O Grande Cálculo: ensaio sobre a tradução indireta de  
um texto budista tibetano**

**BRUNO CARLUCCI**

**ORIENTADOR: PROF. DR. MARK DAVID RIDD**

**Brasília, dezembro de 2013**

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA E CATALOGAÇÃO

CARLUCCI, Bruno. **O Grande Cálculo: ensaio sobre a tradução indireta de um texto budista tibetano.** Brasília: Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução, Universidade de Brasília, 2013, 110 f. Dissertação de mestrado.

Documento formal, autorizando reprodução desta dissertação de mestrado para empréstimo ou comercialização, exclusivamente para fins acadêmicos, foi passado pelo autor à Universidade de Brasília e acha-se arquivado na Secretaria do Programa. O autor reserva para si os outros direitos autorais, de publicação. Nenhuma parte desta dissertação de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito do autor. Citações são estimuladas, desde que citada a fonte.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília. Acervo 1013909.

Carlucci, Bruno.

C285g O grande cálculo: ensaio sobre a tradução indireta de um texto budista tibetano / Bruno Carlucci . - - 2013. 110 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília, Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, 2013.

Inclui bibliografia.

Orientação: Mark David Ridd.

1. Tradução e interpretação. 2. Budismo. I. Ridd, Mark . I I. Título.

CDU 82.035

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE LETRAS – IL  
DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS E TRADUÇÃO – LET  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DA TRADUÇÃO –  
POSTRAD

O Grande Cálculo: ensaio sobre a tradução indireta de um texto budista tibetano

BRUNO CARLUCCI

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO SUBMETIDA  
AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
ESTUDOS DA TRADUÇÃO, COMO PARTE  
DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS À  
OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM  
ESTUDOS DA TRADUÇÃO.

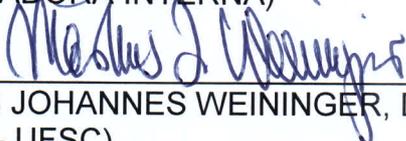
APROVADA POR:



MARK DAVID RIDD, Dr. (Universidade de Brasília - UnB)  
(ORIENTADOR)



ALICE MARIA DE ARAUJO FERREIRA, Dra. (Universidade de Brasília - UnB)  
(EXAMINADORA INTERNA)



MARKUS JOHANNES WEININGER, Dr. (Universidade Federal de Santa  
Catarina - UFSC)  
(EXAMINADOR EXTERNO)

RONAN ALVES PEREIRA, Dr. (Universidade de Brasília - UnB)  
(SUPLENTE)

Brasília, 2 de dezembro de 2013.

Ao meu orientador, Professor Mark David Ridd, por ter aceito orientar esta pesquisa e contribuído com suas valiosas sugestões.

Aos Professores Alice Ferreira e Markus Weininger por terem se disponibilizado a participar da banca desta defesa.

Às Professoras Germana Henriques Pereira e Válmi Hatje-Faggion pelo apoio sempre que necessário, no papel de coordenadoras deste programa de pós-graduação.

À Secretaria do POSTRAD, também pelo apoio e pronto atendimento sempre que necessário.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agência financiadora desta pesquisa.

Aos meus pais Fabio Nogueira Carlucci e Claudete Matarazzo Nogueira Carlucci e aos meus irmãos Erika, Rafael e Ana Paula pelo apoio e incentivo.

A Rafael Lignani por ter concedido e se tornado um refúgio ao longo desse período nada fácil de elaboração desta pesquisa. A Nikoleta Kerinska pela hospitalidade nos últimos dias de elaboração deste trabalho. A Aláya Dullius por ter me apresentado ao budismo e contribuído, com sua amizade, para a transformação no que sou hoje. A Alberto Brum por ter me ensinado tanto.

A todos os demais amigos queridos pelo apoio, ajuda e carinho.

*oṃ vajrapāṇi hūṃ*

*A todos os seres.*

## Sumário

### Resumo e Abstract

### Introdução 12

1. Olhos do Mundo 18
  - 1.1 Hermenêutica e Tradução 18
  - 1.2 A Perspectiva Budista 22
  - 1.3 Projetos de Tradução de Textos Budistas Tibetanos no Ocidente 24
  - 1.4 O “Inglês Híbrido Budista”- Interlíngua ou Tradutês 27
  - 1.5 A Abordagem Transcultural 29
  - 1.6 A Tradução Indireta 33
2. Metodologia de Tradução Indireta do *Dharma* 35
  - 2.1 Terminologia e Tradução Indireta 39
3. As Linhagens dos Monges-Tradutores 42
  - 3.1 As Origens do Budismo na Índia 42
  - 3.2 O Budismo Chega ao Tibete 44
  - 3.3 A Segunda Difusão – As Novas Traduções (*sarma*) 48
  - 3.4 A Escola *Kadampa* 48
  - 3.5 Escola *Sakya* e *Sakya Paṇḍita* 50
  - 3.6 *Buston* e o Cânone 51
  - 3.7 *Dölpopa* e o Núcleo *Jonang* 52
  - 3.8 *Dölpopa* e Suas Obras 54
  - 3.9 Censura aos Textos *Jonang* 55
    - 3.9.1 Tradução em Ambiente Sensível 56
    - 3.9.2 Tradução e Poder 57
4. O Quarto Concílio Traduzido 60
  - 4.1 Um Tratado? 60
  - 4.2 Esta Tradução 65
  - 4.3 A não-tradução do mantra 66
  - 4.4 Resíduos de Existência e Não-Existência 68
    - 4.4.1 *Ātman* e *Anātman* 68
    - 4.4.2 A Abordagem *Hīnayāna* 69
    - 4.4.3 A Abordagem *Mahāyāna* 69
    - 4.4.4 Perspectiva *Tathāgatagarbha* 70
    - 4.4.5 Significado Provisório (*Neyarthā*) e Significado Definitivo (*Nitārtha*) 73
    - 4.4.6 As (Não) Traduções de *Ātman* 76
  - 4.5 Resíduos da Cognição 78
    - 4.5.1 *Jñāna* X *Vijñāna* 79
    - 4.5.2 *Gnosis* e *Primordial Awareness* 79
    - 4.5.3 *Jñāna* e *Tattva* 80

4.5.4	<i>Consciousness X Awareness</i>	84
4.5.5	<i>Yogācāra</i> Retraduzida	86
4.6	<i>Madhyamaka</i> Retraduzida	90
4.6.1	Inferência Independente ( <i>svātantra</i> ) X Consequência Absurda ( <i>prasaṅga</i> )	90
4.7	Resíduos no Céu	93
4.7.1	Os Símbolos	94
4.8	A Metáfora do Outro	98
4.8.1	Enunciado Metafórico	99
5.	Considerações Finais	102
6.	Referências	105

## RESUMO

A dissertação que ora apresentamos na forma de ensaio trata da tradução indireta para o português do texto *O Grande Cálculo da Doutrina que Tem a Significância de um Quarto Concílio* (*The Great Calculation of the Doctrine that Has the Significance of a Fourth Council*), ou *Quarto Concílio* (*Fourth Council*), de Dölpopa Sherab Gyaltzen (1292-1361), a partir da tradução em língua inglesa de Cyrus Stearns (2010). Desenvolveu-se uma reflexão teórica sobre a tradução indireta desse texto, que dialogou com diferentes vertentes dos Estudos da Tradução, com a Hermenêutica (GADAMER, 1997 e RICOEUR, 2005), a Teoria Comunicativa da Terminologia (CABRÉ, 1999) e a pesquisa do budismo, especialmente de sua história da tradução e de formação do cânone e das escolas. Tal reflexão teve o objetivo de propor uma teorização e uma metodologia de tradução indireta de textos budistas, levando em conta a historicidade do texto, o ambiente sensível, onde foi escrito e posteriormente censurado. Utilizou-se a ideia de resíduo de Venuti (2013) para tradução e discussão dos aspectos históricos, terminológicos e poéticos do texto de modo a abordar a tradução e o texto como parte de um contexto intercultural.

**Palavras-Chave:** Estudos da Tradução, Tradução de Textos Budistas, Tradução Indireta, Textos Sensíveis.

## ABSTRACT

This is an essay on the indirect translation into Portuguese of the text entitled *The Great Calculation of the Doctrine That Has the Significance of a Fourth Council*, or *Fourth Council*, by Dölpopa Sherab Gyaltzen (1292-1361), from the English language translation by Cyrus Stearns (2010). We have developed a theoretical reflection deriving from the indirect translation process of this text relating to different approaches in the field of Translation Studies, Hermeneutics (GADAMER, 1997 & RICOEUR, 2005), the Communicative Theory of Terminology (CABRÉ, 1999) and research on Buddhism, especially regarding its history of translation and development of canon and schools. The aim has been to propose a theoretical framework and a methodology of indirect translation of Buddhist texts, taking into account the historicity of the text, the sensitive environment where it was written and later censored. Venuti's (2013) concept of *remainder* has been employed for the translation and discussion of historic, terminological and poetical elements of the text in order to approach the translation and the text as belonging to an intercultural context.

**Keywords:** Translation Studies, Translation of Buddhist Texts, Indirect Translation, Sensitive Texts.

## Introdução

Traduzir um texto religioso para uma pesquisa acadêmica, no caso, um texto budista, quando se acredita na visão de mundo proposta pelo sistema de pensamento budista, significa por à prova os limites entre o acadêmico e religioso, entre os momentos de dúvidas sobre as escolhas tradutórias de um texto que para o religioso é sagrado e a necessidade de cumprir prazos e de analisar com o rigor acadêmico necessário para uma pesquisa de mestrado.

Significa ter de passar por cima dos momentos de descrença no próprio trabalho, na capacidade de se adequar às demandas para a realização da pesquisa dentro do pouco tempo estabelecido. É viver num estado constante de dualidade e conflito interno, em que a mente somente deseja mergulhar no estado de silêncio que o texto propõe na busca pela percepção direta daquilo que não é cognoscível por outros meios senão pelo silêncio absoluto, que permite alcançar o inefável vazio de si (*rangtong*) e Vazio de Outro (*Shentong*). A vontade de se entregar ao silêncio corresponde ao desejo de não mais querer traduzir.

A partir desse momento, a tradução se torna impossível, inútil e não desejável. Escrever demasiadamente sobre algo que não pode ser descrito soa como produzir mais ilusões. Quando esse sentimento se torna dominante, é o não-traduzido, a não-tradução, que passa a interessar. Traduzir e escrever um ensaio sobre esse texto se tornou uma busca dolorosa pelo fim da tradução, pelo fim da linguagem. Prosseguir na pesquisa com esse sentimento não foi fácil.

A situação se tornou um teste e uma experiência necessária para enfrentar os limites que se impõe ao tradutor em sua relação com o texto que traduz. Este tradutor, por vezes, se julga soberano em relação à sua tradução, ao seu texto, ao seu pensamento, mas deve se submeter à avaliação de outrem, pois nada que produz é realmente seu. Nenhuma tradução pertence exclusivamente ao seu tradutor, assim como nenhum texto pertence exclusivamente ao seu

autor. Foi necessário enfrentar as obstruções mentais (*kleśa*) que se manifestam no continuum mental (*citta*) do tradutor: o orgulho ao pensar que seu trabalho está perfeito, o apego à sua tradução, a dúvida quanto à viabilidade do projeto, quanto à própria capacidade e à própria fé, resultando na aversão à tradução e à pesquisa e no desejo de deixar tudo para trás. Surgiu a necessidade de repensar a pesquisa, de renunciar ao fantasma da tradução perfeita e da pesquisa perfeita, de retomá-la do início para se sentir novamente ligado ao texto, vibrando com ele, liberando a pulsão de traduzir e o ímpeto de escrever, pois ainda não era chegada a hora da cessação da tradução, ainda havia e há muito a ser pensado, e, portanto, traduzido.

Este breve ensaio trata da reflexão teórica sobre tradução de textos budistas advinda do processo de tradução indireta para o português, a partir da tradução em língua inglesa de Cyrus Stearns (2010), do texto do lama tibetano, Dölpopa Sherab Gyaltzen (1291-1361), intitulado *O Grande Cálculo da Doutrina que Tem a Significância de Um Quarto Concílio* (em tibetano: *Bka' bsdu bzhi pa'i don bstan rtsis chen po*). Ou também chamado de *Quarto Concílio* (*Bka' bsdu bzhi pa'i*).

Dölpopa era referido como o Grande Calculador da Doutrina (*Bstan rtsis chen po*). Cálculo da Doutrina (*bstan rtsis*) refere-se a um gênero na literatura tibetana, em que se dedica a calcular eventos históricos importantes do budismo por meio do cálculo de anos que se passaram desde o *Nirvāṇa* do *Buddha Śākyamuni*. Dölpopa utiliza a ideia de cálculo da doutrina no sentido de análise da doutrina budista, de um suposto tempo de pureza da doutrina até o seu tempo de existência, considerando que houve uma degeneração da doutrina, outrora imaculada no período *Kṛtayuga*. Tal degeneração teria ocorrido do período *Tretagyuga* em diante até o período *Kaliyuga* (contemporâneo a Dölpopa), que consistiria em interpretações equivocadas dos ensinamentos budistas, que necessitavam de revisão, correção, retradução. Calcular a doutrina para Dölpopa compreende a necessidade de realizar novas traduções e comentários a elas de textos

originalmente em sânscrito que, em seu entedimento, não haviam sido bem interpretados pela tradição tibetana em traduções e comentários anteriores, feitos por outras escolas.

Nesse texto, escrito a pedido do Lama Dampa Sönam Gyaltzen, da escola Sakya, Dölpopa, presumivelmente já no final da sua vida, embora não se tenha certeza quanto à data exata da escrita do texto, evidências sugerem que fora escrito em torno de 1358 e 1359 (STEARNS, 2010, p.132). Nele Dölpopa apresenta uma síntese das visões e do posicionamento em relação à doutrina budista, adotado pelo mosteiro *Jonang*, onde era abade. Por considerar que os ensinamentos apresentados tratavam de uma correção de “desvios da visão” da doutrina budista, Dölpopa considera que o texto tem “a significância de um quarto concílio” para destacar a importância dos ensinamentos que propõe, em referência aos três concílios da história budista, que, na historiografia tibetana, teriam ocorrido na Índia após o *Nirvāṇa* do *Buddha Śākyamuni*: o primeiro trataria do surgimento dos textos *vinaya*, que versam sobre a disciplina monástica, o segundo está relacionado com o surgimento dos primeiros *Sūtras* budistas, que seriam discursos atribuídos ao *Buddha* a seus discípulos sobre os pontos centrais da doutrina, já o terceiro se relaciona com os primeiros textos *Abidharma*, que constituem-se por exemplo, de textos sobre cosmologia, apreensão da realidade, escritos por adeptos do budismo na Índia. (STEARNS, 2010, p.133).

Os textos de Dölpopa, incluindo o *Quarto Concílio*, bem como os ensinamentos da escola *Jonang* causaram grande polêmica no Tibete, recebendo a oposição feroz de líderes de outras escolas. Embora a escola *Jonang* tenha passado a se diferenciar da escola Sakya a partir do século XIV, quando Dölpopa era seu abade, a escola foi oficialmente fechada no século XVII por ordem do V Dalai Lama e os seus textos foram proibidos de circular. Quase todos os mosteiros foram transformados em mosteiros da escola *Gelugpa*, sendo que apenas mosteiros em regiões isoladas ao leste do Tibete continuaram a existir discretamente, sem publicar novos textos ou defender publicamente os

ensinamentos de Dölpopa e seu núcleo de monges-tradutores.

Após a invasão chinesa ao Tibete no século XX, houve uma difusão de ensinamentos e textos do budismo tibetano em países da Europa, das Américas e da Oceania, causada pela diáspora do próprio povo tibetano e dos principais representantes de sua religião. O XIV Dalai Lama tornou-se a mais popular voz do budismo tibetano, agora espalhado pelo mundo e conforme centros de diferentes escolas se firmavam por todo o ocidente e os textos e tratados dessas escolas passavam a ser estudados também no meio acadêmico, surgiu uma crescente necessidade de tradutores para servir de intermediação entre as diferentes culturas e línguas em contato. Da mesma forma, ensinamentos e textos que haviam sido suprimidos e perdidos ao longo da história do Tibete foram encontrados no país por pesquisadores ocidentais, gerando um renascimento de debates acerca de ideias e escolas sobre as quais pouco se sabia. Este é o caso do *Quarto Concílio*. A partir da redescoberta desse texto (junto a outros textos de Dölpopa), primeiramente em 1984 na fortaleza de Gyantsé (Tibete) e, posteriormente, no mosteiro de Dzamtang (a leste do Tibete). Em 1990, Cyrus Stearns traduziu o texto para o inglês como parte de seu doutoramento em Estudos Budistas pela Universidade de Washington, publicando-a, posteriormente, no livro *The Buddha from Dölpo*, um estudo sobre a vida e algumas obras de Dölpopa, recém-descobertas.

*O Cálculo da Doutrina que Tem a Significância de um Quarto Concílio*, foi traduzido do inglês para o português, sob orientação da Professora Dra. Alessandra Harden, como parte do projeto final de graduação em Letras – Tradução na Universidade de Brasília (CARLUCCI, 2011) e teve o objetivo de refletir sobre as dificuldades e escolhas relacionadas ao processo de tradução indireta de um texto budista tibetano do século XIV, que discorre sobre temas centrais do sistema de pensamento do budismo *Mahāyāna*, vertente em que o budismo tibetano se insere. Trata-se da única tradução deste texto para o português até o momento.

Ao realizar a tradução para o projeto final de graduação, percebeu-se a necessidade de aprofundar a reflexão teórica sobre o contato entre diferentes culturas e línguas no processo de tradução de textos budistas, principalmente por se tratar de uma tradução indireta.

Este ensaio trata de questões envolvidas com a tradução da obra de

Dölpopa que, ou não haviam sido abordadas, ou necessitavam de aprofundamento em relação à pesquisa prévia realizada durante a elaboração do trabalho de conclusão com o objetivo de desenvolver uma teorização possível acerca da tradução indireta de um texto budista tibetano a partir das estratégias, escolhas que foram utilizadas para a tradução do texto.

Optou-se por elaborar um ensaio nesta dissertação, uma vez que este consiste na reflexão da tradução alimentada por sua prática e da prática da tradução como experiência de apropriação do pesquisador daquilo sobre o qual discorre a fim de desenvolver uma proposta sobre determinado assunto. O objetivo deste ensaio é de justamente fornecer uma reflexão teórica a partir de uma proposta de tradução do texto, adicionando-se, também, traduções de trechos do comentário que Dölpopa fez ao seu próprio texto, também a partir da tradução de Stearns (2010), bem como citações de trechos de outros textos budistas traduzidos para o inglês, que são chamados ao diálogo com o texto de Dölpopa na problematização das estratégias adotadas para a tradução do Quarto Concílio. A formulação de um ensaio em dissertações na área de Estudos da Tradução para refletir sobre traduções realizadas pelo pesquisador também é utilizado em outros programas, como no caso de Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade Federal de Santa Catarina, em que Coelho (2008) elabora um ensaio sobre a tradução de uma conferência de Alexander Von Humboldt.

Williams e Chesterman (2002, p.7) ressaltam o importante papel que a prática da tradução e o comentário a este processo podem desempenhar por constituir uma pesquisa, ao mesmo tempo, introspectiva e retrospectiva. De fato, a metodologia do trabalho configura-se, primeiramente, a partir da tradução do texto previamente realizada e revisitada, da adição de novos trechos do comentário ao texto, feitos pelo próprio Dölpopa, aliando-se a isso à pesquisa bibliográfica que culminou para a reflexão teórica acerca desse projeto de tradução.

Procurou-se pensar na obra de Dölpopa, como uma parte constitutiva de um “todo hermenêutico”, como sugere Schleiermacher (2006, p.53,54), ou seja, no texto de Dölpopa como parte de um contexto de obras, um contexto histórico, em que cada texto debate, discute e responde a outros textos do cânone budista.

Pensou-se também na tradução de Stearns (2010), como parte de um contexto de textos budistas traduzidos para o inglês, do estudo do budismo num determinado tempo e espaço, a fim de não ignorar o fato de que a presente tradução para o português é uma tradução indireta.

Optou-se por dividir trechos selecionados ao longo do ensaio de modo que cada capítulo esteja relacionado com indagações levantadas pelo processo de tradução desses trechos, não seguindo a sequência linear do texto de Dölpopa. Seguiu-se a tradução em verso de Stearns (prosa no caso dos comentários), muito embora ele não teça considerações sobre a forma do texto.

Esta pesquisa também entende o processo de tradução deste texto como construtor de uma “zona linguística de contato” (VENUTI, 2013), o que envolve questões extralinguísticas e explora o caráter interdisciplinar dos Estudos da Tradução em seu diálogo com outros campos, como a pesquisa acadêmica sobre a história do budismo.

Este ensaio se divide formalmente em cinco capítulos: 1) *Olhos do Mundo*: Fundamentação teórica, em que se busca discutir tradução e hermenêutica, tradução indireta e terminologia aliados às concepções budistas de linguagem e abordagens de tradução de textos budistas; 2) *Metodologia de Tradução Indireta do Dharma*: exposição da metodologia proposta para a tradução indireta de um texto budista; 3) *As Linhagens de Monges Tradutores*: Discussão sobre o papel da tradução ao longo da história do budismo no Tibete, tradução e poder e tradução em ambiente sensível. 4) *O Quarto Concílio Traduzido*: Seleção de trechos que demandaram uma discussão dos aspectos históricos, terminológicos e poéticos para a sua tradução; 5) Considerações finais.

Citações em inglês estão em itálico, entre colchetes, acompanhadas acima delas, pela nossa tradução delas. Quando a citação é de obra de autor estrangeiro traduzida para o português, disponibilizamos somente a tradução da citação e o nome do tradutor nas referências bibliográficas.

No caso dos trechos traduzidos do Quarto Concílio e citações do comentário de Dölpopa ao seu texto, escolhidos para este estudo, a tradução em inglês encontra-se acima da tradução em português, ambas em negrito. Os termos em sânscrito e tibetano nos trechos utilizados para este ensaio estão em itálico para realçá-los e conforme as regras da gramática normativa para o uso de

palavras de língua estrangeira. Stearns (2010) em sua tradução inseriu, entre colchetes e em negrito, introduções aos assuntos tratados no texto, baseando-se também no comentário de Dölpopa ao seu próprio texto. Optou-se por não traduzir tais inserções do tradutor nos trechos selecionados para esta pesquisa.

## **1. Olhos do Mundo**

Na língua tibetana o termo para ‘tradutor’ é *lotsawa*, uma tradução da palavra sânscrita *lockachakshu* que quer dizer “Olho do Mundo” ou “Olho do Povo” (THURMAN, 2006, p.9). Logo, o tradutor se torna o olho de um povo, de uma cultura, possibilitando a textos e ensinamentos de outras culturas, e, ao mesmo tempo, por meio de suas escolhas, lançando o seu olhar, de sujeito inserido num contexto histórico e social, sobre o contato entre línguas e culturas diferentes.

O olhar que o *lotsawa* lança, compreende o conjunto de parâmetros linguísticos, culturais e históricos que incidem no seu modo de sentir, agir e pensar que orientam o seu projeto de tradução, uma vez que não se traduz da mesma maneira em épocas e países diferentes, muito menos num mesmo contexto histórico e social de outros tradutores. O *lotsawa* articula, assim, o “horizonte do tradutor” (BERMAN, 1995, p.79).

Na perspectiva budista tibetana, traduzir o Dharma constitui uma atividade meritória e virtuosa que contribui para a libertação de todos os seres vivos do sofrimento. Como no caso de outras religiões, a tradução de textos budistas difunde visões de mundo, mesmo que para um público seletivo no caso de alguns textos do enorme cânone budista, visto que ensinamentos mais avançados só poderiam ser fornecidos após estudo prévio de temas mais básicos e após rituais de iniciação, como no caso de textos do tantra *Kālacakra*, por exemplo, tão caro à Dölpopa e à escola *Jonang*, que contou com tradutores em seu núcleo principal. De qualquer modo, o processo de tradução é um olhar sobre o outro, não uma cópia ou uma transferência de significados sem grandes problemas, mas uma troca de olhares entre indivíduos diferentes, culturas diferentes, textos diferentes, constituindo, necessariamente, um “ato de interpretação”. (VENUTI, 2013, p.77).

### **1.1 Hermenêutica e Tradução**

A tradução nos torna conscientes do papel da linguagem como o *medium* de acordo (GADAMER, 1991, p.498), sendo a linguagem o meio em que se realiza o acordo entre os interlocutores e o entendimento: “compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências” (GADAMER, 1991, p. 497). A tomada de consciência da complexidade das condições desse processo de acordo em prol do entendimento é possibilitada pela tradução. O tradutor é um intérprete.

A tradução é inevitavelmente a consumação da interpretação que o tradutor confere ao texto que lhe foi apresentado.

Quando se depende da tradução de um intérprete, o processo hermenêutico é reduplicado, sendo que há a conversa do intérprete com o autor do texto e a conversa de quem lê a tradução com o tradutor.

A busca pelo acordo na conversação quando se trata da compreensão de textos e do caso da tradução implica uma interpretação, uma reconstituição do texto a partir da compreensão que o tradutor tem do que se diz nele. É necessário acolher o estranho e o adverso. A impossibilidade de expressar plenamente todas as dimensões de seu texto implica em uma constante renúncia e na projeção de uma nova luz sobre o texto, como diz Gadamer (1991, p.500): “este é precisamente o comportamento que conhecemos como interpretação. Como toda interpretação, a tradução implica uma reiluminação. Quem traduz precisa assumir a responsabilidade dessa reiluminação”.

Assumir a responsabilidade de tal reiluminação não é uma tarefa fácil, visto que a melancolia pode emergir face à impossibilidade de se fornecer uma tradução satisfatória, um projeto de tradução que possa viver por algum tempo, pelo menos. Paul Ricoeur (2005, p.10) considera a tradução como “aposta difícil e por vezes impossível de aceitar”. Ricoeur resume as dificuldades da tradução no “*épreuve*” que tem o duplo sentido de “pena sofrida” e de “provação”: “Pôr a prova à prova, como se diz, um projecto, um desejo, ou mesmo, uma pulsão: a pulsão de traduzir.”

O tradutor está fadado a servir a dois amos, o estrangeiro em sua obra e o leitor em seu desejo de apropriação, ambos sujeitos históricos, assim como o próprio tradutor. Faz-se um voto de fidelidade, mas a suspeita de traição está sempre presente. O que Ricoeur chama de o “fantasma da tradução perfeita”, o receio de que toda tradução, por se tratar de uma tradução, não passe apenas de

uma má tradução. O fantasma da tradução perfeita também implica no desejo de um ganho sem perda. Assim como Gadamer, Ricoeur também apresenta a inevitável renúncia por parte do tradutor da busca pela tradução plena e perfeita, “como uma deficiência aceita, a impossibilidade, atrás enunciada, de servir a dois amos: o autor e o leitor.”, que por sua vez leva ao luto até a aceitação da diferença do próprio e do estrangeiro, uma diferença insuperável.

O luto permitiria, segundo Ricoeur, conciliar as duas tarefas de “conduzir o autor ao leitor” e “de conduzir o leitor ao autor”, apresentadas por Schleiermacher como estratégias alternativas e incompatíveis que o tradutor deve escolher. Na primeira alternativa, o autor seria deixado em paz e caberia ao tradutor levar o leitor ao primeiro, já na segunda alternativa, o leitor é deixado em paz e cabe ao tradutor levar o autor a ele. No primeiro caso, o tradutor tentaria compensar a incapacidade do leitor de compreender o texto de partida em sua língua original, levando-o a um local estrangeiro de si; já no segundo, o tradutor levaria o autor para a cultura de chegada, tentando retratar seu trabalho como se fosse originalmente pertencente àquela língua e cultura. Ricoeur coloca essa divisão estratégica no cerne do que considera como o próprio “paradigma da tradução”:

...a tradução não coloca apenas um problema intelectual, teórico ou prático, mas um problema ético. Conduzir o leitor ao autor, conduzir o autor ao leitor, correndo o risco de servir e trair dois amos, é pôr em prática aquilo que me apraz designar por hospitalidade linguística.  
(RICOEUR, 2005, p.43)

Ricoeur (2005, p.43) define *hospitalidade linguística* como “o prazer de habitar a língua do outro” compensado “pelo prazer de receber em sua casa, na sua própria morada de acolhimento, a palavra do estrangeiro”.

No caso de uma tradução para o português da tradução em língua inglesa de um texto budista, um texto religioso, do séc. XIV, escrito originalmente em tibetano clássico, incluindo palavras e termos em sânscrito, como conduzir o leitor ao autor e o autor ao leitor, em se tratando de um texto religioso que se utiliza de conceitos filosóficos do budismo?

A tradução de textos religiosos ou sagrados de diferentes culturas leva a uma “fusão de horizontes”, no sentido das teorias de Gadamer (1991, p. 273), em que embora nossas visões sejam limitadas por nossa cultura, a prática da

tradução impõe a necessidade de transcender tal limite na busca do entendimento, ou seja, os horizontes do autor do texto e do tradutor se fundem. Pode-se fazer um paralelo entre a fusão de horizontes de Gadamer e a hospitalidade linguística de Ricoeur no sentido de que ambas preconizam uma troca intercultural que ocorre no processo tradutório. O que se busca aqui é uma abordagem que não caia exclusivamente em um desses dois extremos, mas que reconheça a tradução como um processo que transita por todos os lados dessa relação entre três sujeitos autor – tradutor – leitor.

O processo de tradução constitui o reconhecimento do problema de dizer ou pretender dizer a mesma coisa de formas diferentes, sendo que a coisa idêntica não existe em um terceiro texto ideal que sirva de referência, o que leva a uma heterogeneidade radical e à intraduzibilidade esporádica, segundo Ricoeur (2005, p.14), que cita como exemplo de tal problemática a tradução de textos filosóficos em que palavras como *Dasein*, *Ereignis*, *Aufhebung* e *Vosterllung* são “condensados de textualidade longa” e refletem conceitos inteiros, transformando-se em termos difíceis de traduzir em outros termos da língua para a qual se traduz.

O que se pretende advogar aqui a partir do exemplo de Ricoeur acerca da dificuldade de traduzir termos, como *Dasein*, da filosofia de Heidegger, é, seguindo os passos do teórico pós-colonial Richard King (1999, p.73), uma retomada do uso da categoria “horizonte” de Gadamer, que ressalta que não se obtém entendimento de algo sem interferência de pré-julgamentos. Não se pode compreender algo sem relacioná-lo ao seu próprio ser-no-mundo. A compreensão é condicionada pelo passado (“nossa tradição”), assim como pelas agendas, preconceitos e circunstâncias do presente. Nesse sentido, é importante ao pesquisador de tradução de textos religiosos de culturas não-ocidentais ou não-cristãs, sempre se utilizar da desconfiança em torno de teorias por demasiado universalizantes acerca da interpretação, tradução e recepção de textos identificados como “religiosos” para que se possa alcançar o ideal do paradigma de “hospitalidade linguística” proposto por Ricoeur, em uma real fusão de horizontes, em que o estrangeiro é, ao mesmo tempo, habitado e acolhido, e não meramente dissolvido na cultura de chegada sob o pressuposto de que o horizonte de chegada não poderia compreender o texto de outra forma. Não há aqui a pretensão de ditar um manual de procedimentos em prol de um

projeto de tradução estrangeirizante, assim como também não é o objetivo deste ensaio se apropriar da hermenêutica em defesa de procedimentos em prol de um projeto domesticador.

O que cabe indagar aqui é o que esperar da tradução de textos budistas advindos do Tibete medieval ou da Índia antiga? As renúncias e responsabilidades do tradutor implicam em uma série de escolhas perante a tradução de textos religiosos, em que também há diversas palavras condensadas de textualidade longa que refletem conceitos inteiros, como *universal-bound awareness* e *emptiness of other*, dentre outros, apresentados na tradução de Stearns a partir de sua tradução do tibetano para inglês de muitos dos termos utilizados por Dölpopa. Como os estudos da tradução podem contribuir para a reflexão da tradução de textos budistas indo-tibetanos?

Estamos lidando com textos escritos originalmente em línguas (tibetano clássico e sânscrito) não mais faladas, nem mesmo em seus países de origem. Línguas utilizadas somente na liturgia e na formalidade dos textos canônicos e entoação de mantras. Línguas que se mantêm vivas no mundo budista indo-tibetano por terem sido descontextualizadas de suas comunidades de falantes não mais existentes, tornando-se línguas sagradas. Trata-se de uma atitude com as línguas num contexto religioso bem distoante da forma como a tradução de textos religiosos bíblicos passou a ser abordada no Ocidente Pós-Reforma Protestante.

## **1.2 A Perspectiva Budista**

Como expõe o tradutor de textos tibetanos, Peter Della Santina (2001, p.97), o primeiro, senão, o único objetivo do vasto cânone budista é levar à libertação do sofrimento (de si e de todos os seres). Embora o objetivo primeiro seja a libertação, conforme exposto pelo próprio exemplo do *Buddha*, o “veículo”, nos termos de Della Santina (2001, p.97), para a expressão desses ensinamentos é a linguagem, isto é, o ensinamento do *Buddha*, ou o *Dharma*. A linguagem, portanto, é necessária para comunicar as verdades associadas com o objetivo da libertação.

O relacionamento entre linguagem e realidade, por outro lado, não é direto, mas indireto. Uma palavra ou um conceito só se refere a outro conceito, mas nunca diretamente a um objeto (DELLA SANTINA, 2001, p.98). Partindo de Santina, convém abordar que o que chamamos de realidade, no budismo

*Mahāyāna* indo-tibetano, é apenas fenômeno (*dharma*). Aqui cabe salientar que *dharma* pode ter diferentes sentidos. Na definição do dicionário de sânscrito-inglês, Monier-Williams, a palavra deriva da raiz *dhṛ*, que tem o significado de “segurar, manter, reter (*hold, maintain, keep*)” e toma o significado de “aquilo que é estabelecido, firme”. No budismo, a palavra foi apropriada como um termo para significar fenômenos (todos os objetos tidos como existentes) e também como para designar a doutrina do *Buddha* (*Buddhadharma*). A palavra pode, ainda, ter outras acepções utilizadas por diferentes vertentes do hinduísmo, cujos usos não vêm ao caso neste ensaio.

A linguagem por sua vez também se refere a ambos os usos de *dharma* no budismo, uma vez que é a forma por meio da qual os ensinamentos do *Buddha* (*Buddhadharma*) que levam à compreensão da realidade ou da natureza verdadeira (*Dharmatā*) são expostos (textos, imagens, símbolos e *maṇḍalas*). Mas essa forma não alcança diretamente a realidade, que é vazia de qualquer conceituação, ou seja, está fora dos domínios do fenômeno (*dharma*) da linguagem.

O que se nota, então, é que a linguagem para o budismo é necessária e importante, visto que é ela que possibilita a transcendência a si mesma. Por outro lado, a linguagem não é confiável, uma vez que os processos de cognição humanos são contaminados de obstruções e que os conceitos apenas se referem a outros conceitos, nunca ao que as coisas realmente são.

Reconhecer a importância pedagógica da linguagem, ao mesmo tempo em que se desconfia dela, talvez seja uma das possíveis explicações para a rigorosa padronização adotada pelos tibetanos ao traduzirem o cânone sânscrito para a sua língua, muito embora outras nações asiáticas, onde já havia outros cânones religiosos em língua escrita, tenham adotado abordagens diferentes.

Na China, por exemplo, muitos termos budistas foram traduzidos por termos do taoísmo e do confucionismo, fazendo com que o budismo na China se desenvolvesse em um processo de convergência de ideias entre os três sistemas de pensamento, influenciando um ao outro ao longo da história das religiões chinesas (LYONS & PETERS, 1985, p.23). Entretanto, como no Tibete, ainda não havia um cânone religioso escrito, a introdução do budismo no país e a tradução do cânone sânscrito sob patrocínio real serviram para estabelecer o tibetano clássico e uma padronização das traduções que eram

elaboradas a partir da parceria entre um tradutor tibetano e um mestre (*Paṇḍita*) indiano, sendo às vezes, realizadas por grupos de pessoas. A tradução em grupo era encorajada e a partir desse diálogo entre tradutor tibetano, mestre indiano, ou mais de um tradutor e mais de um mestre, as traduções de termos a que se chegavam serviam também para a elaboração do Grande Dicionário (sânscrito: *Mahāvvyutpatti*, tibetano: *Bye-brag-tu-rtogs-par-byed-pa-chen-mo*), estabelecido sob ordens do Rei Thri-Tsug-de-Tsen (c.815-838) para promover um sistema de padronização das traduções de termos budistas (GAFFNEY, 2000), que será abordado mais adiante.

### **1.3 Projetos de Tradução de Textos Budistas Tibetanos no Ocidente**

Tendo em vista que há poucas pesquisas voltadas para a tradução de textos budistas no âmbito dos Estudos da Tradução e que, embora haja muitos monges-tradutores famosos na história do Tibete, como Rinchen Zangpo e *Sakya Paṇḍita*, que são vistos como seres iluminados. Pouquíssimos registros de reflexão acerca do processo tradutório por parte desses monges foram encontrados durante a pesquisa. A pouca teorização acerca da tradução de textos budistas é produzida atualmente por tradutores no contexto anglo-americano, em geral, praticantes e pesquisadores do budismo na academia, como o próprio Cyrus Stearns, que acompanham monges tibetanos em suas viagens pelo Ocidente na função de intérpretes e discípulos desses monges, assim como ex-monges ocidentais que hoje lecionam em universidades nos países de língua inglesa e alguns monges tibetanos que trabalham em parceria com tradutores ocidentais, como o Lama Doboorm Tulku.

Expor o que tais teóricos dizem e dialogar com eles é importante no sentido de dar voz aos tradutores de textos budistas enquanto protagonistas da teorização de suas traduções. Tais tradutores são responsáveis pela introdução de muitos textos e ensinamentos outrora inéditos no Ocidente, assim como, em sua maioria, se encontram na curiosa posição de seguidores do budismo, intérpretes de monges (quando não ex-monges os próprios) e professores e pesquisadores de universidades, muitos identificados com o campo dos Estudos Budistas, uma área de pesquisa interdisciplinar surgida nos EUA a partir da segunda metade do séc. XX, como uma subárea dos Estudos da Religião, voltada inteiramente à

pesquisa do budismo em suas diferentes vertentes (LOPES NINA, 2006, p.127), como é o caso de Stearns e de Cabezón. Não é incomum que nessas áreas se realizem traduções comentadas para a pesquisa sobre um determinado personagem, escola ou texto budista indiano e tibetano. Entretanto, nem sempre há teorização acerca do processo tradutório (como no caso da tradução de Stearns do texto de Dölpopa) e tampouco são introduzidas como “traduções etnográficas”, sendo, em geral, publicadas para o grande público budista por editoras budistas para um público budista, não como estudos antropológicos por acadêmicos e para acadêmicos, mas como traduções de textos budistas, realizadas por tradutores budistas.

Na primeira folha do livro *The Buddha from Dölpo* (STEARNS, 2010), é explicado que o livro foi publicado pela editora *Snow Lion* (especializada em publicações budistas), sob endosso da *Tsadra Foundation*, uma fundação com sede nos EUA, fundada em 2000, da qual o próprio Stearns é membro, que visa promover atividades de “estudantes avançados” do budismo tibetano no Ocidente com “experiência contemplativa significativa”. No site da editora *Shambala*<sup>1</sup>, outra editora que publica textos budistas, é dito que Stearns é doutor em Estudos Budistas, mas que vive em retiro em Whidbley Island, em Seattle, e que estudou com os lamas Dezhung Rinpoche, Chogye Trinchen Rinpoche da escola *Sakya* do budismo tibetano, atuando também como o intérprete pessoal desses lamas em suas transmissões de ensinamentos em centros budistas em países de língua inglesa. No site da *Jonang Foundation*<sup>2</sup>, que também endossou a tradução de Stearns, ele é citado como um dos membros do comitê de diretores da fundação. Há uma seção do site intitulada como *Translation Projects*, que trata dos projetos de tradução de textos Jonang, apoiados pela Fundação:

Apoiamos e fornecemos traduções de trabalhos seminais da literatura *Jonang*, com ênfase nos textos de significância histórica, filosófica e contemplativa. Em resposta às solicitações dos mestres Jonang de que os trabalhos seminais de sua tradição se tornem agora acessíveis a um público maior. Ciente do interesse cada vez maior por materiais em língua Ocidental que informe os leitores sobre esta tradição budista pouco conhecida, a Fundação *Jonang* criou a Iniciativa Ngedon Thartuk de Tradução. Esta iniciativa consiste num comitê formado por especialistas ocidentais e tibetanos qualificados, trabalhando em uma colaboração.

---

<sup>1</sup> <http://www.shambhala.com/authors/o-t/cyrus-stearns.html> último acesso em 12/10/2013.

<sup>2</sup> <http://www.jonangfoundation.org/board> último acesso em 12/10/2013.

*[We support and provide translations of seminal works of Jonang literature with an emphasis on texts of historical, philosophical, and contemplative significance. In response to the requests of Jonang masters that seminal works of their tradition now be made available to a larger audience, and aware of the increasing interest and demand for Western language materials that inform readers about this little-known Buddhist tradition, Jonang Foundation has formed the Ngedon Thartuk Translation Initiative. This initiative is a committee comprised of trained Tibetan and Western scholars working in collaboration.]*  
(JONANG FOUNDATION<sup>3</sup>)

A “língua ocidental” de que fala o site da Fundação Jonang é somente a língua inglesa, já no caso da Fundação Tsadra<sup>4</sup>, há o endosso a traduções para o inglês e francês, embora haja um catálogo de publicações em língua inglesa muito maior do que em língua francesa, como se pode ver no site<sup>5</sup>, publicando e disponibilizando também textos em tibetano e edições bilíngues, de traduções em inglês, ou francês, acompanhadas do texto em tibetano.

Não foram encontrados durante a pesquisa projetos semelhantes de endosso à tradução de textos budistas indianos e tibetanos, diretamente do sânscrito e tibetano, para outras línguas ocidentais, assim como também não foram localizados departamentos voltados para estudos da língua tibetana em universidades brasileiras, embora o sânscrito seja estudado no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (USP)<sup>6</sup> e dissertações que incluem projetos de tradução direta de textos de outras escolas indianas, do sânscrito para o português tenham sido realizados, como a dissertação de mestrado da Professora do mesmo departamento, Lilian Gulmini (2002) e há casos em que o texto sânscrito foi utilizado juntamente a outras fontes para a tradução indireta, como é o caso da dissertação de mestrado de José Raimundo Guimarães (2009), sob orientação do Professor Markus Weininger, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Ao contrário daqueles que traduziram textos diretamente do sânscrito para o português, trabalhar com a tradução indireta de um texto budista tibetano a partir da tradução em língua inglesa implica em se deparar com outra questão ainda pouco estudada na tradução de textos budistas: uma interlíngua.

---

<sup>3</sup> <http://www.jonangfoundation.org/translation-projects> último acesso em 15/10/2013.

<sup>4</sup> <http://www.tsadrafnd.org/translation.html> último acesso em 15/10/2013.

<sup>5</sup> <http://www.tsadrafnd.org/publication.html> último acesso em 15/10/2013.

<sup>6</sup> <http://dlcv.fflch.usp.br/> último acesso em 15/10/2013.

#### 1.4 O “Inglês Híbrido Budista”: Interlíngua ou Tradutês

O termo “inglês budista híbrido” (*Buddhist Hybrid Sanskrit*) foi cunhado por Paul Griffiths (1981) como forma de descrever e criticar a tendência, que ele percebeu como dominante entre tradutores de textos budistas em sânscrito e tibetano para o inglês. Griffiths faz uma alusão ao que sanscritistas e pesquisadores do budismo chamam de “sânscrito híbrido budista” (*Buddhist Hybrid Sanskrit*), o qual, diferentemente do sânscrito clássico, sofreu influências de outras línguas faladas na Índia nos primeiros séculos do budismo, como o páli e as línguas do grupo *Prakṛti*, não seguindo completamente os padrões estabelecidos).

Na opinião de Griffiths, a desestabilização das normas padrões de uma língua para ser uma constante na história dos textos budistas:

O Pensamento budista tem um efeito muito estranho e, em muitos aspectos, deploráveis sobre a língua. Na Índia, produziu a língua bárbara que chamamos pelo nome igualmente bárbaro de sânscrito híbrido budista, uma língua em que um grande número de trabalhos longos, repetitivos e abstrusos compostos ao longo de um período de mais de mil anos. Isso forçou os tibetanos a inventar não apenas um alfabeto, mas também, uma nova língua, de fato, a forma mais mecânica de Tradutês que o mundo já testemunhou.

[*Buddhist thought has a strange, and in many respects deplorable, effect upon language; in India it produced that barbaric language we usually call by the equally barbaric name of Buddhist Hybrid Sanskrit, a language in which large numbers of long, repetitive, obscure, and subtle works were composed over a period of more than a thousand years. It forced the Tibetans to invent not only an alphabet but also what was in effect a new language, the most mechanical form of translationese which the world has yet seen.*] (GRIFFITHS, 1981, p. 17)

*Translationese*, que podemos traduzir como Tradutês, é uma palavra pejorativa em língua inglesa, que Venuti (1994, p.7) descreve como sendo utilizada por críticos para detectar a falta de fluidez de uma tradução. Um método, que se analisarmos, à luz da teoria de Venuti (1994, p.20), pode ser categorizado como estrangeirizante. Levar o leitor ao autor, ao invés de levar o autor ao leitor. Trata-se de uma ética da tradução, em que um “outro” cultural se manifesta por meio da tradução, ainda que codificada na língua da tradução (VENUTI, 1994, p. 20). No entanto, o “estrangeiro” na tradução estrangeirizante, complementa Venuti (1994, p. 20) não é a representação

transparente de uma essência presente no texto fonte, mas uma construção estratégica que desestabiliza as normas da cultura para a qual o texto é traduzido. É, sobretudo, um trabalho com a forma, com o significante. Justamente o que ocorre com as traduções de textos budistas para o inglês que seguem o padrão criticado por Griffiths.

Essa estratégia é associada principalmente a Jeffrey Hopkins, tibetologista da Universidade da Virginia e intérprete pessoal do IV Dalai Lama, além de praticante do budismo e autor de livros budistas (religiosos não acadêmicos e acadêmicos). Gaffney (2000, p.12) chama os tradutores que adotam essa tendência como seguidores da “*Hopkins School*”. Entretanto, não há teorização por parte de Hopkins sobre os seus projetos de tradução, nem se estabelece uma padronização das traduções de termos, palavras e nomes a partir de Hopkins, muito embora ele tenha publicado um dicionário<sup>7</sup> de sânscrito-tibetano-inglês, elaborado após décadas de pesquisas junto a seus alunos. Griffiths (1981), no entanto, reclama que tais traduções são extremamente especializadas, feitas por pesquisadores e tradutores que sabem muito, mas não o suficiente de budismo, dado a complexidade e vastidão do cânone, mas sabem ainda menos de outros assuntos, acabando por elaborar textos ininteligíveis, visto que muitas dessas traduções não contêm notas explicativas ou glossários ou outros paratextos que ajudem a compreender suas escolhas tradutórias. Um exemplo disso é fornecido pelo próprio pesquisador, um trecho da tradução do *Sūtra Extenso da Perfeição da Sabedoria (Pañcaśatikā Prajñāpāramitā Sūtra)*, feita por Edward Conzé:

... all dharmas are situated in permanence, ease, the self, the lovely; and likewise in impermanence, ill, not-self and the unlovely; in greed, hate, delusion, wrong views; for an entity made by false views does not exist, how can the false views themselves take place? For situated in Suchness are all dharmas, and from that situation they do not depart. And why? Because the coming and going of Suchness cannot be apprehended. And so for the Dharma-element, the Reality-limit, Sameness, the unthinkable element, and immobility. (apud GRIFFITHS, 1981, p.29)

A crítica de Griffiths a esse Tradutês que ele chama de inglês híbrido, com períodos longos, e neologismos, como *Dharma-Element* e de palavras

---

<sup>7</sup> <http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/files/hopkins.ddbc.pdf> último acesso em 10/10/2013.

incomuns como *Suchness* para traduzir textos budistas é compartilhada por Martinez-Mellis (2010) em suas análises de traduções de textos budistas indo-tibetanos para o catalão e espanhol, geralmente, também traduzidos via inglês.

Griffiths acredita que o sistema de pensamento organizado pela filosofia budista tem a característica inevitável de causar a desestabilização da língua, desde a sua origem. Por isso, sugere que, os textos clássicos não sejam traduzidos ou tenham apenas trechos traduzidos, quando relevantes para a pesquisa acadêmica ou que os termos em sânscrito sejam mantidos ao longo da tradução do texto.

Determinar até que ponto o inglês híbrido budista é apenas uma estratégia de tradução estrangeirizante e não-fluente, ou um Tradutês, ou se constitui uma interlíngua é uma questão ainda a ser pesquisada por tibetologistas e estudiosos das traduções entre tibetano e inglês. A interlíngua na tradução é um assunto pouco estudado, como aponta Ridd (2012). Tendo em vista a seguinte noção de interlíngua:

[...] a teoria da interlíngua diz que a produção imperfeita da língua estrangeira por parte de aprendizes (ou tradutores em formação) resulta em um sistema linguístico intermediário – efetivamente, uma ‘terceira língua’ – situada em algum lugar entre duas línguas ‘verdadeiras’ (L1 e L2). Esta interlíngua, quando ocorre no processo de tradução, é conhecida como ‘tradutês’. (HOPKINSON, 2007, p. 13 apud RIDD, 2010, P. 477).

A tradução de Stearns, também recorra a estruturas e léxico incomuns para a língua inglesa padrão, como *thusness*, *emptiness of other* e *other emptiness*, sendo possível detectar indícios de interlíngua na sua tradução do texto de Dölpopa, muito embora seja necessário admitir que para uma análise mais aprofundada, o acesso ao texto em tibetano seria essencial. Mais pesquisas e mais diálogo entre pesquisadores e tradutores de textos budistas com os estudos da tradução se faz necessário para uma melhor compreensão dessa questão e os seus impactos no caso de traduções indiretas que advêm dessas traduções.

### **1.5 Abordagem transcultural**

A dependência de traduções em língua inglesa para as traduções em outras línguas de textos budistas indo-tibetanos é uma questão complexa, principalmente quando se pensa numa terminologia budista. Nicole Martínéz-Melis (2010), pesquisadora do Departamento de Tradução e Interpretação da

Universidade Autônoma de Barcelona, ao dedicar-se à construção de um banco de dados multilinguístico, designado para auxiliar na tradução de textos budistas tibetanos para o espanhol e o catalão faz algumas considerações sobre o assunto, que são pertinentes para este estudo:

O budismo vem crescendo no Ocidente, distante de seu solo nativo (Midal, 2006; Gira, 1989), levando a um número significativamente maior de traduções de textos sobre esta tradição espiritual, o que abre um campo de pesquisa dentro dos Estudos da Tradução: o problema da tradução da terminologia. Tendo em vista que o budismo não pode ser entendido por meio das dicotomias tradicionais, tais como filosofia versus religião, fé versus razão, ou teísmo versus ateísmo, somos propelidos a estruturas conceituais diferentes daquelas com as quais estamos acostumados.

*[Buddhism is currently on the increase in the West, far from its native soil (Midal, 2006; Gira, 1989), leading to significantly more translations of texts about this spiritual tradition. This opens up a field of research within Translation Studies: the problem of the translation of terminology. Given that Buddhism cannot be understood through traditional dichotomies such as 'philosophy' versus 'religion', 'faith' versus 'reason', or 'theism' versus 'atheism', it propels us into conceptual frameworks different from all those to which we are accustomed].* (MARTINÉZ-MELIS, 2010, p.135)

Martinéz-Melis (2010, pp. 137-138) propõe uma abordagem transcultural para a tradução de terminologia budista, considerando, ao mesmo tempo, a adaptabilidade histórica do budismo numa tentativa de evitar cair no etnocentrismo e no multiculturalismo. Ao considerar o etnocentrismo como a tendência de interpretar o mundo e outras culturas a partir e unicamente de um único ponto de vista, formados a priori pelas noções e valores do observador, que vê a sua cultura como superior à outra.

Ao traduzir esta terminologia, a tendência etnocêntrica se mostra em uma opção metodológica que chamamos de assimilação, que consiste na apropriação de um conceito original e apagar as suas qualidades específicas ao aplicar um termo da língua-alvo que se refere a um conceito diferente. Exemplos desta opção, que é típica nas traduções mais antigas, podem ser encontrados no *Dictionnaire thibétain - latin - français*, preparado pela missão da Igreja Católica ao Tibete no século XIX. Os missionários franceses traduziram *sdig pa*, que significa aquilo que degrada, como *'peccatum, culpa, vitium; péché, faute, vice* sem considerar o sistema filosófico e religioso ao qual esse termo pertence.

*[In translating this terminology, the ethnocentric tendency shows itself in a methodological option that we call assimilation, which consists of appropriating an original concept and erasing its specific qualities by applying a target language term that refers to a different concept. Examples of this option, which is typical of the oldest translations, can be found in the Dictionnaire thibétain - latin - français, prepared by the French Catholic mission in Tibet in the 19th century. The French missionaries translate sdig pa, which means 'that which degrades', as 'peccatum, culpa, vitium; péché, faute, vice [sin, fault, vice], without*

*considering the philosophical and religious system to which this term belongs*]. (MARTINÉZ-MELIS, 2010, p.139)

Martinéz-Melis também não advoga o multiculturalismo, que define como o reconhecimento da existência da diversidade cultural com a tendência de manter a separação das culturas. Reconhecem-se as diferenças, mas elas se mantêm claramente delimitadas e explica como o multiculturalismo é aplicado à tradução por meio do que ela chama de diferenciação:

*Na tradução, o multiculturalismo se revela em uma opção metodológica que chamamos de diferenciação e envolve o uso excessivo de empréstimos, em sua ortografia original e de calques. Em outras palavras, envolve o uso dessas duas técnicas em situações nas quais não são essenciais.*

*In translation, multiculturalism is revealed in a methodological option that we call differentiation, which involves making excessive use of loan words with their original spelling, and of calques. In other words, it involves using these two techniques in situations where they are not essential.* (MARTINÉZ-MELIS, 2010, p.140)

Martinéz-Melis considera que a diferenciação dá muita ênfase ao caráter exótico da tradução, sendo utilizada em trabalhos acadêmicos sem necessariamente facilitar o entendimento dos conceitos presentes no texto-fonte. O seguinte exemplo de empréstimo desnecessário que pode acabar por causar confusão é fornecido pela autora a partir da forma como Pezzali, uma pesquisadora francesa utiliza os termos em uma tese escrita em 1968:

A autora não traduz *dharma* também, deixando o termo em sânscrito sem aplicar o plural ao final (*‘La perfection du savoir est l’essence de tous les dharma’*, p.147), embora possa ser traduzida ao francês como “*phénomènes*” (fenômenos) neste contexto, em que se refer à exatamente o mesmo contexto. Nesse último exemplo, a decisão de utilizar um empréstimo – que é desnecessário, pois há um equivalente na língua de chegada – e omissão do fim do plural pode causar apenas confusão, tendo em vista que o termo *dharma* tem múltiplos significados no contexto do budismo.

*[The author does not translate the dharma either, leaving the term in Sanskrit without applying a plural ending (‘La perfection du savoir est l’essence de tous les dharma’, p.147), even though it can be translated into French as ‘phénomènes’ (‘phenomena’) in this context, which refers to exactly the same concept. In this last example, the decision to use a loan word – which is unnecessary since there is an equivalent in the target language – and the omission of the plural ending can only cause confusion, given that the term dharma has multiple meanings in the context of Buddhism.]*(MARTINÉZ-MELIS, p.141)

Em contraposição à abordagem multicultural e à tradução etnocêntrica assimiladora, que considera correspondentes aos conceitos de estrangeirização (diferenciação) e domesticação (assimilação) (MARTINÉZ-MELIS, 2010,

p.144), Martínéz-Melis apresenta como alternativa a abordagem transcultural. A partir das trocas e comunicação interculturais, isto é, trocas sem hierarquia e sem desejo de dominar.

A metodologia para a tradução da terminologia, sob esta perspectiva, Martínéz-Melis (2010, p.145) chama de “transculturização”, isto é: “uma troca racional entre conceitos e termos em duas línguas/culturas em contato, permitindo decisões caso a caso sobre a técnica de qual tradução – de equivalência a empréstimos – é mais apropriada”.

Martínéz-Melis expõe que o objetivo da metodologia transcultural é o de estabelecer um equilíbrio, de modo a enviar uma mensagem que contenha a “essência” do original e crie algo novo (no caso o budismo em duas línguas românicas: espanhol e catalão). A preocupação dela é de traduzir o budismo, não somente como uma matéria de pesquisa acadêmica, mas como uma tradição espiritual viva. Para tanto, ela estabelece as seguintes abordagens possíveis para a tradução de um texto budista tibetano (MARTINÉZ-MELIS, 2010, p.146):

- a) Equivalência: Quando determinados conceitos do budismo já encontram palavras que o expressam na língua de chegada. Por exemplo: *transitoriedad* em espanhol para o sânscrito *anitya*, traduzido como *impermanence*, em inglês).
- b) Equivalência contextual: um termo na língua de chegada que se refira a um conceito que não abranja completamente o conceito descrito pelo termo tibetano. Por exemplo: *Mente* para o termo tibetano *sems* (sânscrito, *citta*) e *conciencia* para *rnam shes* (sânscrito, *vijñāna*).

Nos casos em que não há um conceito presente na língua/cultura de chegada, Martínéz-Melis (2010, p. 145) sugere os seguintes procedimentos, por ordem de preferência:

- a) Criação: Criar um novo termo para a língua/cultura de chegada. Considera este procedimento, quando possível, preferível a um calque ou empréstimo para levar o leitor a um entendimento de um conceito de outra cultura. Por exemplo: A tradução do conceito-chave do budismo, em tibetano *ma rig pa* (sânscrito, *avidyā*), comumente traduzida no Ocidente como *ignorancia* em

espanhol e *ignorance* em inglês. Entretanto, ela apresenta a definição de *ignorancia* do *Diccionario de La Real Academia Española* como: “Falta de ciência, de letras y noticias, general o particular”, não se referindo ao conceito por trás de *avidyā*, sugerindo, então, *desconocimiento fundamental* como possibilidade de tradução.

- b) Calque: Tradução lexical literal do tibetano ou sânscrito. Exemplo: o termo em sânscrito *bodhi* (tibetano, *byang chub*) como *despertar* em espanhol.
- c) Empréstimos: quando não há tradução do termo em sânscrito, mas sua adaptação para o sistema da língua de chegada. *Buddha* (sânscrito transliterado) se torna *Buda* para se adaptar às regras da língua espanhola e por ser tratar de um termo dicionarizado. Outra opção é importar o termo em sua transliteração, como no caso do termo *dharma*. O primeiro exemplo, Martínéz-Melis (2010, p.148) chama de “termo integrado” e o segundo de “termo transplantado”.

A proposta prescritiva de Martínéz-Mellis de estabelecer uma metodologia transcultural para a tradução de textos budistas tibetanos faz parte de um projeto de “integrar o Dharma [sem itálico] à língua/cultura espanhola” (MARTINÉZ-MELIS, p.149), de modo que os seus conceitos não sejam domesticados ou excessivamente estrangeirizados quando for possível traduzí-los sem ter de lançar mal de tais recursos.

### **1.6 A Tradução Indireta**

As traduções de textos budistas tibetanos para o catalão e o espanhol são feitas de forma indireta, via inglês ou francês (MARTINÉZ-MELIS, p. 149) o que torna a sua pesquisa e as suas considerações de especial relevância para a pesquisa em torno da tradução de textos budistas tibetanos para o português brasileiro.

Não muito diferente do contexto espanhol, durante esta pesquisa não se encontrou caso de traduções de textos budistas tibetanos realizadas de forma direta para o português brasileiro, como é o caso da tradução realizada durante esta pesquisa.

Define-se aqui tradução indireta, de acordo com Accacio (2010, p.99) como “um procedimento (e um resultado deste) de transpor textos, tendo como base uma tradução já existente, em alguma língua, do texto-fonte. Sua existência, porém, está ligada antes ao texto-fonte, do qual não foi traduzido, ao

invés da tradução a partir da qual foi realizada.” Rodeada pelo ceticismo e pela descrença, a tradução indireta visa se reconectar com o texto-fonte, e não à tradução a partir da qual foi realizada, uma vez que tenta fornecer o acesso àquele texto que de outra forma não seria possível.

A tradução indireta é mal vista e chamada de tradução de segunda-mão devido ao papel importante que noções como fidelidade, exatidão e equivalência adquirem no processo tradutório devido à supremacia do conceito de “texto-fonte” sobre a tradução na relação entre autor e tradutor. (FERNANDES, 2004, p.57 apud ACCACIO, 2010).

Ao longo da história da tradução no Brasil, a tradução indireta foi amplamente utilizada no caso de clássicos da literatura, escritos originalmente em línguas como grego e alemão. Embora muitos desses clássicos tenham posteriormente sido retraduzidos diretamente da língua de origem, a tendência de traduções indiretas no país continua forte, em especial, no caso de textos iranianos, chineses e árabes, conforme relata Cardozo (2011). Segundo o autor,

...no mercado internacional, a tendência dominante como política e agenciamento da obra de autores de grande circulação, mas que escrevem originalmente em línguas de menor circulação, não é de encarecer a prática da tradução direta, mas sim, a de estabelecer uma tradução matriz em língua inglesa e/ou francesa, a partir da qual se produzirão as traduções para as diversas línguas do planeta. (CARDOZO, 2011, p.433)

Embora no caso de textos budistas tibetanos, não se trate necessariamente de autores de grande circulação (exceto, talvez, pelo XIV Dalai Lama), a regra de utilizar línguas de maior circulação para a tradução de uma língua de menor circulação (tibetano ou sânscrito) para outra língua de menor circulação (português brasileiro) também se aplica. Não somente por questões financeiras, mas também pela ausência de tradutores de tibetano para o português. O fato de grande parte dos textos serem traduzidos via língua inglesa também é um reflexo da forte presença do budismo indo-tibetano nos países de língua inglesa, em especial, nos EUA, após a invasão chinesa do Tibete.

Deve-se salientar, entretanto, que no caso específico de textos religiosos, a tradução indireta não é uma prática tão incomum na história da tradução no Ocidente. Afinal, não é possível localizar um original da Bíblia. Assim como na Ásia, muitos originais em sânscrito de textos clássicos do budismo se perderam

ou sobrevivem apenas em fragmentos ou por meio de traduções tibetanas e chinesas que servem de fonte para outras línguas, inclusive para *backtranslations* em sânscrito, na tentativa de preencher lacunas de textos incompletos ou recriar os textos que se perderam.

## **2.0 Metodologia de tradução indireta do *Dharma***

Embora a tradução em português do *Quarto Concílio* tenha sido feita a partir da tradução em língua inglesa de Cyrus Stearns, o que se busca na tradução indireta é traduzir os ensinamentos de Dölpopa e do núcleo Jonang, ou seja, a partir de uma tradução em inglês, há o objetivo de traduzir o texto-fonte em tibetano para ser lido por grupos budistas e pesquisadores do budismo indo-tibetano. Venuti (2013), afirma que o processo tradutório:

*...libera um resíduo doméstico, uma inscrição de valores, crenças e representações ligados a momentos históricos e posições sociais no contexto de recepção. Ao servir interesses domésticos, uma tradução fornece uma resolução ideológica para as diferenças culturais e linguísticas do texto-fonte. [it releases a domestic remainder, an inscription of values, beliefs, and representations linked to historical moments and social positions in the receiving situation. In serving domestic interests, a translation provides an ideological resolution for the linguistic and cultural differences of the source text] (VENUTI, 2013, p.28)*

A tradução também é utópica (VENUTI, 2013, p. 28), uma vez que pressupõe uma comunidade imaginada que compartilhará do mesmo interesse por um determinado texto com a sua cultura de partida. Nesse sentido, como diz Venuti (2013, p.28),

*...no resíduo há a esperança de que a tradução estabelecerá um público doméstico, uma comunidade imaginada que compartilha um interesse pelo estrangeiro, um possível mercado do ponto de vista de uma editora. E é somente por meio do resíduo, quando inscrito junto à parte do contexto estrangeiro, que a tradução pode estabelecer um entendimento comum entre os leitores domésticos e estrangeiros. [In the remainder lies the hope that the translation will establish a domestic readership, an imagined community that shares an interest in the foreign, possibly a market from the publisher's point of view. And it is only through the remainder, when inscribed with part of the foreign context, that the translation can establish a common understanding between domestic and foreign readers.]*

Venuti (2013, p.28) propõe que “uma tradução projeta uma comunidade utópica, que ainda não foi realizada”. Venuti aplica sobre a teoria da tradução o conceito de superávit utópico da teoria da função utópica da cultura de Erns Bloch (1988, pp. 46-50 apud VENUTI, 2013, p.28), em que as práticas culturais

liberam um superávit que não só excede as ideologias das classes dominantes, isto é, o *status-quo*, mas também antecipam um futuro consenso, uma sociedade sem classes por meio da transformação da herança cultural de uma classe em particular, seja a classe dominante ou dominada.

O superávit utópico seria justamente, no contexto da tradução, o resíduo doméstico inscrito sobre o texto estrangeiro durante o processo de tradução. A tradução libera um superávit de significados que se referem às tradições culturais locais por meio de desvios da língua-padrão corrente, como por meio do emprego de arcaísmos ou de linguagem coloquial. O que está implícito nesse resíduo doméstico que advém de escolhas ideológicas do tradutor, é a esperança de que haja reconhecimento do texto estrangeiro por meio de uma inscrição doméstica. Entretanto, Venuti (2013, p. 30), citando Lecercle (1990) alerta que no caso da tradução, os interesses domésticos sempre são os interesses de certos grupos sobre outros, visto que as práticas culturais, assim como os grupos sociais, dentro de uma nação são heterogêneas:

*As formas e práticas culturais são heterogêneas, compostas por diferentes elementos com diferentes temporalidades e afiliadas a grupos diferentes. Na língua, os dialetos e discursos, registros e estilos que coexistem em um período particular podem ser vislumbrados no resíduo liberado por cada ato comunicativo. O resíduo é uma “diacronia dentro da sincronia” que encena na língua “o retorno das contradições e conflitos que constituem o social. É a persistência, dentro da língua, de contradições e lutas do passado e a antecipação de contradições e lutas futuras.*

*[In language, the dialects and discourses, registers and styles that coexist in a particular period can be glimpsed in the remainder released by every communicative act. The remainder is a “diachrony-within-synchrony” that stages “the return within language of the contradiction and struggles that make up the social; it is the persistence within language of past contradictions and struggles, and the anticipation of future ones] (LECERCLE 1990, p.182 apud VENUTI, 2013)*

O que se pretende ao utilizarmos conceitos que Venuti aplica em sua teoria da tradução, como “resíduos”, ao mesmo tempo, como parte de um projeto utópico e de escolhas ideológicas determinadas pelo ambiente de recepção é o de mostrar que embora consideremos que este projeto de tradução indireta, equanto um processo interpretativo, que visa a fusão de horizontes e a hospitalidade linguística na prática intercultural de Olhos do Mundo, pode se utilizar dos resíduos como forma de testar os limites da própria traduzibilidade e não-traduzibilidade do texto. A inscrição que, de acordo com Venuti (2013, p. 11) se inicia com a própria escolha do texto para tradução, sempre uma “escolha

ideológica” por si só. Venuti (2013, p.11) propõe uma ética que contenha os efeitos domesticadores, mas tal ética só pode ser formulada e praticada primeiramente em termos domésticos, nos dialetos, registros, discursos e estilos da língua e cultura traduzidos. Trata-se de uma política pela “ética da diferença” (VENUTI, 2013, p.12) em que:

...o tradutor busca estabelecer uma comunidade com as culturas estrangeiras, compartilhar um entendimento com e sobre elas e colaborar em projetos fundados nesse entendimento, indo tão longe que se permita revisar e desenvolver os valores da cultura das instituições de recepção. O próprio impulso de buscar uma comunidade externa sugere que o tradutor deseja estender ou completar um contexto de recepção particular, compensar por uma imperfeição na língua ou cultura da tradução.

*[the translator seeks to build a community with foreign cultures, to share an understanding with and of them and to collaborate on projects founded on that understanding, going so far as to allow it to revise and develop receiving values and institutions. The very impulse to seek a community abroad suggests that the translator wishes to extend or complete a particular receiving situation, to compensate for a defect in the translating language and culture].*

Por se tratar de uma tradução indireta, as próprias noções instrumentalizantes de domesticação e estrangeirização também necessitam de uma revisão, levando em conta que o a fonte desta tradução em português é a tradução em inglês, a qual inevitavelmente já carrega uma carga de resíduos.

O texto de Dölpopa é um texto que apresenta uma teoria (a teoria do vazio de outro, ou *Shentong*, em tibetano), baseando-se nos sistema tântricos *Kālacakra* e dos ensinamentos das escolas *Yogācāra* e *Madhyamaka*. No método de tradução indireta aqui proposto, o objetivo é promover uma abertura de possibilidades de interpretação e futuras retraduições por meio da tradução dos termos *Kālacakra*, *Madhyamaka* e *Yogācāra* presentes no texto, disponibilizando-os nem em tibetano, nem em inglês, nem em português, mas em sânscrito, considerando-os como resíduos num processo de transplantação (no sentido de Martínéz-Melis, 2010) radical que aproxime a tradução indireta em língua portuguesa a todo o cânone budista indo-tibetano, expondo as conexões do texto com contexto da linhagem de monges-tradutores-comentadores-debatedores do budismo indo-tibetano e focando-se na refutação e reinterpretção de ensinamentos de determinadas escolas filosofia budista indiana e do tantra budista, conforme exposto por Dölpopa, reencenando na tradução realizada para esta pesquisa os debates e controvérsias sobre os ensinamentos *Mahāyāna* que estão presentes no *Quarto Concílio*, em que

mesmo *Buda* é vertido como *Buddha*, desestabilizando normas linguísticas que apagam resíduos, em que ora, o português serve de parênteses para o sânscrito, ora o sânscrito serve de parênteses para o português, ora o sânscrito se institui sem parênteses como a tradução que é não-tradução, mas um resíduo, a “diacronia na sincronia” (VENUTI, 2013). Não há o objetivo, no entanto, de reencenar um ou outro suposto efeito que o texto de Dölpopa pode ter gerado sobre o seu ambiente de recepção, mas de compartilhar com outros estudiosos do budismo *Mahāyāna* e seguidores da religião budista tibetana um texto que propõe uma teoria em particular a partir da interpretação de ensinamentos e controvérsias que são constitutivos da história budista na Índia e no Tibete.

Não se trata de uma tradução que será necessariamente agradável aos que não são especialistas em budismo ou aos que já não tenham leitura avançada dos textos budistas. De todo modo, mesmo que o texto fosse inteiramente traduzido para o português dificilmente soaria fácil ou agradável para leitores que carecem de tal estudo prévio, nem consideramos soar fácil ou agradável seja o objetivo desta tradução. Também não se busca aqui projetar uma construção imaginada de leitor ou público-alvo passivo que determine a tradução ou por ela seja determinado, mas sujeitos que possam dialogar com a tradução, reinterpretá-la, contestá-la, e no futuro, retraduzi-la. Não é o objetivo deste projeto estabelecer uma tradução definitiva, uma vez que a ideia de tradução definitiva soaria estranha num contexto tão descentralizado como o do budismo tibetano, em que diferentes escolas retraduziam e reinterpretavam os textos clássicos. Apesar da padronização terminológica, ocorrida sob decreto real no séc. VIII, os textos em sânscrito sempre estiveram disponíveis para novas traduções que se adequassem à visão ou interpretação sectária de uma determinada escola, não existindo algo como uma Bíblia de Lutero nesse contexto, sendo que a própria padronização foi construída ao longo de séculos pelas inserções de diferentes tradutores, conforme o cânone traduzido se expandia ao longo dos séculos.

O que se propõe, portanto, como método de tradução indireta, é o estabelecimento do que se optou chamar de continuum tradutório. Fazendo um paralelo com a ideia de que no budismo não há uma alma ou uma personalidade fixa que se transfere de vida e vida, mas um continuum mental (*citta*), formado por tendências (*saṃskāras*), como explica Brum (1992, p.25), que são como

resquícios das experiências do continuum mental em nascimentos anteriores que permanecem latentes e interagem com as causas e condições do novo nascimento que podem vir despertá-las ou não, sugerimos que se considerarmos o texto traduzido como um continuum tradutório, significando que aquilo que é traduzido, embora não seja exatamente o mesmo texto de Dölpopa, nem de Stearns, carrega tendências que podem se manifestar mediante estratégias de tradução que visam evidenciá-las. A partir desse paralelo, utilizamo-nos da ideia de resíduo, proposta por Venuti (2013), para inscrever no texto tendências que o ligam tanto ao seu contexto tibetano, quanto ao contexto indiano de onde os ensinamentos propostos e discutidos por Dölpopa derivam. Não consideramos este um projeto multiculturalista, como define Martínéz-Melis (2010), visto que o objetivo não é realçar um suposto caráter exótico por meio dos empréstimos ou transplantes de termos do sânscrito, mas inserir a tradução dentro do fenômeno intercultural chamado de “budismo indo-tibetano” (CABEZÓN, 1994).

O que se pretende pelo método de tradução proposto neste estudo é despertar ou expor as tendências do texto de Dölpopa, que o ligam a essa tradição intercultural de ensinamentos e debates (budismo indo-tibetano) por meio da inserção de resíduos, se referem aos aspectos terminológicos e poéticos do texto. No caso de inserção de resíduos referentes à terminologia, o uso do sânscrito tem esse propósito. Já no caso de tentativa de identificação e tradução de resíduos vinculados aos elementos poéticos presentes na tradução de Stearns, abordamos o emprego de símiles e metáforas, assim como o uso de recursos estilísticos e argumentativos que compõe o ritmo do texto. Por ritmo, entende-se o continuum em que o texto de Dölpopa, traduzido por Stearns se organiza. Segundo Meschonnic (2006, p.9):

Se a escritura é o que acontece quando alguma coisa é feita na linguagem por um sujeito e que jamais havia sido feito assim até aquele momento, então a escritura participa do desconhecido. Ou seja, do ritmo. Ela começa aí onde cessa o saber. E como o saber é o presente do passado, poderíamos dizer que a escritura é o presente do futuro, o futuro no presente, no momento em que ela tem lugar. Por conseguinte, em certos casos, talvez para sempre, ela é um passado que continua a ter o futuro.

## **2.1 Terminologia e Tradução Indireta**

Quanto aos aspectos terminológicos desta tradução, é importante esclarecer que não se parte da noção ingênua de que os termos em sânscrito têm

significado fixo, muito pelo contrário, é exatamente pela possibilidade de diferentes interpretações dos conceitos que esses termos encerram no diálogo e no conflito entre diferentes escolas budistas e indianas que se torna necessário recorrer a eles. Na tradução em português, buscou-se verter os termos ao sânscrito, a língua originária do budismo *Mahāyāna*. Conforme a estratégia adotada por Fonseca (2009) em sua tradução do sânscrito para o português da *Baghavad Gītā*, não só os termos ficaram em sânscrito, como optou-se por não utilizar itálico, a fim de realçar a estratégia de estabelecer uma tradução transcultural.

A abordagem que se utiliza aqui é a teoria comunicativa da terminologia, conforme proposta por Cabré (1999), em que os termos não são unidades isoladas que constituem seu próprio sistema, mas unidades que se incorporam ao léxico de um falante no momento em que este adquire o conhecimento de especialista após aprender o conhecimento especializado. Quando se fala em terminologia budista, significa que esta terminologia, como toda terminologia, “é definida por um grupo de termos que compartilham dos mesmos traços de extensão ou delimitação, ou que pertencem a um mesmo domínio.” (CABRÉ, 1999, p. 80).

O termo em sânscrito visa a função comunicativa, promovendo a comunicação entre especialistas em budismo, até mesmo para propiciar futuras retraduições do texto e padronizações que possibilitem a tradução de todos os termos para o português, respeitando o grau de especialização do texto de Dōlpopa. Segundo Cabré (1999, p.81),

Termos, como palavras no léxico da língua geral, são signos distintivos e com significado que ocorrem no âmbito do discurso da linguagem de especialidade. Como palavras, os termos têm um aspecto sistemático (formal, semântico e funcional), visto que são unidades de um código estabelecido; também têm um aspecto pragmático, pois são unidades utilizadas em comunicações especializadas para se referir aos objetos do mundo real. Os termos não parecem ser diferir muito de palavras quando os consideramos a partir do ponto de vista formal ou semântico; mas quando diferem destas quando os consideramos unidades comunicativas e pragmáticas.

*[Terms, like words in the general language lexicon, are distinctive and meaningful signs which occur in special language discourse, Like words, they have a systematic side (formal, semantic and functional), sin they are units of an established code; they also have a pragmatic side, because they are units used in specialized communication to refer to the objects of the real world. Terms do not seem to be very different from words when we consider them from the formal or semantic point of view; they differ from words when we consider them as pragmatic and communicative units.]*

Um termo tem uma forma linguística e um conteúdo que representa um determinado conceito. Considera-se aqui como conceito: “uma unidade de conteúdo que consiste de uma série de características. Como a padronização ISO/R 1087 estabelece, as características de um conceito são as propriedades que o descrevem. A expressão de um conjunto de características de um conceito é a sua paráfrase ou definição.” (CABRÉ, 1999, p.95).

A terminologia neste projeto de tradução indireta é parte necessária da metodologia de tradução indireta proposta para o estabelecimento do continuum tradutório que imprime resíduos que ligam a tradução em português ao texto de Dölpopa e ao seu contexto histórico indo-tibetano de debates entre diferentes escolas, comentários e traduções de textos indianos, fechando o todo hermenêutico necessário para uma tradução transcultural em que diferentes horizontes culturais, temporais e linguísticos interagem na hospitalidade linguística que visa ir ao outro e receber o outro ao lançar o seu olhar no papel de olhos do mundo.

O sânscrito transliterado utilizado neste projeto segue o padrão internacional de transliteração dessa língua, do alfabeto *devanāgarī*, para o alfabeto latino, ISO 15919, adotado tanto para o estudo do sânscrito na academia, quanto para as traduções de textos budistas publicados pelas editoras citadas e voltadas para o público budista, como no caso da tradução de Stearns (2010). Não há um ISO para a transliteração de termos e palavras em tibetano, sendo que se utilizou o padrão *Wylie*, utilizado por Stearns (2010), sendo a forma de transliteração mais comum, utilizada em traduções tibetanas para a língua inglesa, utilizada também por Hopkins e Cabezón (1994), por exemplo.

O uso de termos e palavras em sânscrito na tradução, assim como ao longo deste ensaio, se deu por meio da consulta ao índice que Stearns disponibiliza ao final de seu livro, que fornece os correspondentes em tibetano e sânscrito das suas escolhas de tradução para o inglês. Os termos em tibetano presentes no índice, obviamente, se referem ao texto original, já os termos em sânscrito derivam da padronização tibetana de traduções da terminologia, assim como da pesquisa de Stearns (2010) acerca das traduções realizadas pelos membros da escola Jonang de textos budistas indianos. As pesquisas de Hookham (1994) sobre a escola Jonang e o seu uso de terminologia de escolas budistas indianas, assim como o glossário de terminologia budista de Berzin e o

dicionário sânscrito-tibetano-inglês serviram de fontes auxiliares à tradução e à sua reflexão teórica realizada ao longo deste ensaio, além de outros elementos como as notas de Stearns, a capa e contra-capas do livro. A esses elementos, dá-se o nome de paratextos: Título, subtítulos, prefácios, apresentação editorial, prefácios, epígrafes, dedicatórias, notas, entrevistas, debates sobre o livro, glossário, conforme define Gennette (2009).

A elaboração de glossários de termos para traduções de textos budistas em língua inglesa e portuguesa, não é incomum. Houve um esboço de elaboração de lista de termos em sânscrito, tibetano e português na realização da pesquisa ao final da graduação (CARLUCCI, 2011). Entretanto, as limitações de prazo e escopo do presente estudo não visam problematizar as possibilidades de tipos de glossários para a tradução do texto de Dölpopa. Uma pesquisa ainda necessária a ser realizada.

O uso da terminologia serve à proposta, neste estudo, do estabelecimento do que é proposto como *continuum tradutório*, que extrapola questões relacionadas a uma pesquisa exclusivamente terminológica, mas que leva questões poéticas, do ritmo e da história do budismo, em um presente constituído por resíduos, que servem de tendências advindas do passado para promover debates, leituras, contemplações no presente da sua tradução, da sua leitura, da sua interpretação, até que renasça novamente no futuro em outras leituras, traduções e interpretações. Ao se utilizar o resíduo como uma tendência num fluxo de renascimentos do texto, conectado a uma linhagem que o originou, cabe revisitar tal linhagem.

### **3.0 As Linhagens dos Monges-Tradutores**

#### **3.1 As origens do budismo na Índia**

O conjunto de ensinamentos denominado como budismo ou *Buddhadharma* (em sânscrito transliterado), no sentido de ensinamentos ou verdades ensinadas pelo Buddha, “fruto de sua experiência, reflexão, estudo e meditação”, não possuindo o sentido de “revelação” como ressalta Brum (1992, p.26), tem sua origem traçada na Índia antiga, com o nascimento de Siddhartha. Filho do rei Suddhodana e de sua esposa Mayadevi, no clã dos Sakyas, situado entre o norte da Índia e do atual Nepal, também foi chamado de Śākyamuni ou o

sábio dos Sakyas e de Gautama, que pode ser traduzido para o português como o “mais virtuoso na terra”, conforme sugerido por Brum (1992, p.23). Já o termo *Buddha* pode ser entendido como o Iluminado ou o Desperto, aquele que alcançou o Nirvāṇa ou a cessação de avarana (osbcurecimentos) e se libertou do sofrimento. Sidharta foi casado com Yasodhara e teve um filho chamado Rahula, sendo que atuou em um contexto de grande florescimento da filosofia indiana. Contudo, não há consenso quanto ao período exato do nascimento, vida e morte de Sidharta. Skilton (1994, p.19) sugere datas possíveis como 563 a.c., 450 a.c. e 485 a.c, baseando-se em fontes de outros países asiáticos, de séculos posteriores ao período do budismo na Índia. Porém, Subba Row (1980 apud Brum, 1992, p.23) apresenta o período entre 621 e 643 a.c, e Brum (1992, p.24) acrescenta que, em textos preservados no atual Sri Lanka, a data de nascimento é entre 621 e 623 a.c.. Sinnett (apud Brum, 1992, p.24) apresenta a data de 643 a.c, baseando-se em fontes tibetanas, sendo que o *Buddha* teria vivido até 80 anos.

Dentro do contexto indiano antigo em que Sidharta viveu e atuou, havia as chamadas *Darśanas*, as seis escolas ligadas aos textos sagrados, base do hinduísmo, chamados de vedas, de onde também derivaram os *upanisads*, textos contendo reflexões metafísicas. Resumidamente, como explica Brum (1992, p.21), as *Darśanas* incluíam as seguintes escolas: *Mīmāṃsā* (estudo dos vedas no aspecto mais formal e ritual), *Vaiśeṣika* (voltada para o estudo das propriedades diferentes que distinguem uma coisa particular de outra), *Nyāya* (lógica e epistemologia), *Sāṃkhya* (estudo da interação entre *Purusha* (‘Espírito Cósmico’) e *Prakṛti* (“Substância Cósmica”), *Yoga* (sistemizada pelos *Yoga Sūtras* de Patanjali) e *Vedanta* (sistemização dos *upanishads*). Além das escolas já referidas, também havia o Jainismo e outros textos denominados *Sūtras* – um estilo de se escrever em aforismos sintéticos para promover reflexão sobre diferentes assuntos. As regras de composição dos *Sūtras* derivam da gramática de Panini (BRUM 1922, p.22).

Após a morte de Siddharta, realizaram-se três concílios: 1) *Vinaya* – determinação das regras monásticas; 2) *Sūtra s* budistas – contendo princípios filosóficos e éticos; 3) *Abhidharma* – psicologia, fenomenologia e metafísica. Surge a divisão entre a corrente *Hīnayāna* e *Mahāyāna*. O *Hīnayāna* estava voltado para o cânone em língua páli, e o *Mahāyāna*, voltado para os *Sūtra s* em sânscrito. O primeiro se desenvolve principalmente no sul da Índia, enquanto o

segundo no norte, próximo à região da atual Caxemira e não muito distante do Tibete e é justamente a vertente do budismo que se difundirá no Tibete, China, Nepal e Japão. Embora, institucionalmente, o *Hīnayāna* seja considerado mais antigo, os proponentes do Mahāyāna, afirmam que tal vertente deriva de ensinamentos orais transmitidos pelo *Buddha*, preservados pelos seus seguidores avançados, chamados de *Bodhisattvas* e *Arhats* (Brum, 1992, p.27), visto que *Buddha* de fato não deixou nada escrito e os seus supostos ensinamentos escritos apenas surgiram cerca de 200 anos após a sua morte. Também há o Vajrayāna, ou veículo vajra (nome dado a uma arma indiana que se assemelha a uma adaga de dois gumes e sem ponta), vertente do Mahāyāna voltada para estudos e práticas do tantra (textos voltados para determinados tipos de práticas meditativas e rituais), que também ganha destaque em todas as escolas tibetanas.

O budismo prosperou por vários séculos na Índia, gerando uma infinidade de textos de diferentes escolas e vertentes, os quais, posteriormente, foram traduzidos para as línguas de outros territórios asiáticos, dentre eles o Tibete, onde o budismo Mahāyāna e o cânone em sânscrito foram levados em duas principais ondas de difusão.

### **3.2 O Budismo chega ao Tibete**

O fluxo dos ensinamentos das escolas budistas indianas para o Tibete é marcado por polêmicas e tensões entre as diferentes visões filosóficas e práticas já presentes no contexto indiano anterior, gerando a necessidade de retraduições de textos durante diferentes períodos da história do budismo no Tibete, com novos comentários que estejam de acordo com a visão que cada escola considera como a mais adequada ou a mais próxima dos ensinamentos originais dos autores dos textos fontes em sânscrito. Os tradutores desempenham um importantíssimo papel nesse sentido, sendo muitos deles reverenciados como grandes propagadores, reformistas ou estudiosos do budismo.

Assim como a história do budismo indiano, a história do budismo tibetano é constituída por mitos sobre os seus personagens principais e a datação do período em que tais indivíduos viveram nem sempre é confiável. Diferentes estudiosos do budismo podem contar a mesma história sob diferentes prismas, muitas vezes dependendo de seu próprio envolvimento com determinados movimentos e escolas, que concorrem entre si sobre a supremacia dos ensinamentos. Como a própria história do Tibete é marcada por conflitos e

muitos textos e registros se perderam, a reconstrução dessa história é sempre incompleta. Esta pesquisa se vincula, principalmente, com as pesquisas realizadas por especialistas na pesquisa da história do budismo, como Stearns (2010), Gaffney (2000), Tucci (1950) e Brum (1992; 2007); e visa, a partir desses autores, principalmente, mostrar o vínculo da tradução com o estabelecimento de diferentes escolas no Tibete.

A língua escrita tibetana surge tardiamente, como explica Gaffney (2000, p.3), no século VII, por meio de Thönmi Sambhota, um ministro do Rei Song Tseng Gampo (c. 609-649). Thönmi Sambhota desenvolveu a escrita tibetana após passar anos na Índia, estudando diferentes línguas e gramáticas da Índia. Ele compôs os primeiros oito tratados de gramática tibetana e foi a primeira pessoa, de quem se tem registro, que traduziu textos em sânscrito para o tibetano (GAFFNEY, 2000, p.5). Portanto, até a chegada em massa do budismo, ainda havia muito pouca literatura no Tibete. Pode-se dizer que o desenvolvimento do sistema literário tibetano se dá sob a influência direta das traduções do sânscrito.

O budismo chega de fato ao Tibete com Santarakshita, já no séc. VIII. De acordo com Buston (apud BRUM, 2007, p.2): “Santarakshita foi o primeiro a transmitir no Tibete a real mensagem de *Buddha Śākyamuni*. Também foi o primeiro instrutor (acarya) budista (Mahāyāna) que trabalhou efetivamente para a propagação do Dharma no Tibete. Foi chamado de o Bodhisatva.”.

Santarakshita era um indiano, filho do rei de Zahor (Bengala), e estava no Nepal quando recebeu o convite do rei tibetano Krhi-sron-ide-stan para visitar seu país. Supõe-se que este convite teria ocorrido entre 743 e 747 (Brum, 2007, p.2). Vinculava-se, ainda de acordo com Brum (2007, p.2), com a visão filosófica que tentava conciliar e sintetizar as principais escolas budistas que haviam se desenvolvido na Índia do século I até o século VI (*Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka*). Foi abade da universidade monástica de Nalanda na Índia e levou *Paṇḍitas* (sábios) daquele país para o mosteiro que fundou em Samye, no Tibete central, tornando-se o primeiro abade do primeiro mosteiro budista tibetano. No mesmo período, chega à Índia Kamalaśīla, um personagem que atua junto à Śāntarakṣita e Jnanendra (um ministro do rei tibetano que se torna monge) na difusão do budismo no Tibete. Este é o início da tradução do budismo indiano para o Tibete. Tucci (1950, pp. 14-15) afirma que foi neste período em que se deram os primeiros passos para a elaboração do

*Mahāvīyutpatti* (em sânscrito) / *Bye-brag-tu rtogs-par byed-pa chen-po* (em tibetano) ou o Grande Dicionário.

O Grande Dicionário, entretanto, só ficaria pronto mais tarde, durante o reinado de Thri-tsug-de-tsen (c. 815-838). A partir desse período, cerca de 200 anos após a criação da língua tibetana escrita, a elaboração do Grande Dicionário foi instituída, por meio de decreto real, para os tradutores de textos budistas na tentativa de padronizar a tradução dos termos budistas em sânscrito para o tibetano. Embora seu uso pelas futuras gerações de tradutores tibetanos não fosse completamente prescritivo, o que fez com que mais termos fossem criados ao longo do tempo, o Grande Dicionário permaneceu como a base da padronização terminológica para qualquer tradução budista, sendo ainda hoje uma das principais referências para estudiosos, como destaca Gaffney (2000, p.6).

Graças ao patrocínio real à tradução e padronização da terminologia budista, houve um fluxo intenso de traduções e milhares de textos budistas indianos sobre filosofia, lógica, gramática, medicina, poética e outros assuntos, foram traduzidos para uma forma especializada de tibetano. Uma forma utilizada somente para a tradução de textos budistas, diferente dos outros usos da língua escrita tibetana. De acordo com Gaffney (2000, p.5), Os tradutores tibetanos demonstravam uma preocupação com a terminologia não muito diferente da que tradutores de hoje têm ao se depararem com textos de diferentes áreas de especialidade. O budismo se tornou, nesse contexto, uma linguagem de especialidade.

A tradução dos textos, pelo menos até o séc. XII, quando ainda havia forte presença do budismo no norte da Índia, não era uma prática solitária, mas um trabalho de colaboração entre o tradutor tibetano e um ou mais Paṇḍita (especialista) ou acarya (instrutor) indiano. Os tibetanos procuravam fazer traduções tão próximas da língua-fonte quanto o possível, nem que para isso tivessem de inventar novas palavras, alterar a sintaxe de sua língua e recorrer a “dezenas de milhares de calques e empréstimos” (GAFFNEY, 2000, p.6). Esse tibetano estrangeirizado, ou sanscritizado, era completamente estranho às formas tradicionais de usos da língua, fora do contexto budista. É o que Gaffney (2000) chama de “língua artificial”. Sobre isso, o autor se estende:

A língua tibetana não tinha o mesmo conjunto de vocabulário necessário para fornecer uma palavra diferente para cada termo técnico, sinônimos e nuances utilizadas nos trabalhos em sânscrito. Portanto, os tibetanos simplesmente criaram um novo conjunto de vocabulário, compondo palavras tibetanas já existentes para representar a terminologia técnica sânscrita. O resultado é uma língua que não podia ser facilmente compreendida por um tibetano que não tivesse familiaridade com o vocabulário e a sintaxe desta tradução em linguagem de especialidade.

*[...the Tibetan language itself simply did not have the range of vocabulary necessary to be able to supply a different word for each of the technical terms, synonyms and nuances employed throughout the Sanskrit works. Therefore the Tibetans simply created a whole new range of vocabulary by compounding existing Tibetan words together to represent Sanskrit technical terminology, and by the addition of suffixes and affixes to verbs to represent the various Sanskrit tenses. The result is a language that could not easily be read by a Tibetan who was not familiar with the vocabulary and syntax of this specialized translation language.] (GAFFNEY, 2000, p.6)*

É importante ressaltar neste caso que apenas uma elite intelectual poderia ter acesso aos textos budistas. Embora o budismo, a partir do séc. XII até o séc. XX, quando o Tibete deixa de existir como um Estado independente, fosse a religião oficial da nação, durante grande parte desse período, somente monges e monjas e membros da elite real eram alfabetizados e tinham acesso de fato aos textos e se engajavam nos debates e embates filosóficos entre as escolas e seus usos dos textos, sem contar que partes dos ensinamentos, principalmente relacionados ao Tantra, eram reservados somente aos monges mais avançados e concedidos, em sua maioria, oralmente. Nesse ponto, não se trata de uma situação diferente dos textos em sânscrito que essa própria elite estudava e que ainda são estudados pelos monges tibetanos. Como destaca King (1999,p.66):

Ao estudar os textos em sânscrito e páli para fontes de expressão religiosa hindu e budista, estamos nos focando, obviamente, nas expressões literárias de uma elite. Nem o sânscrito, nem o páli são línguas vernaculares, portanto, não podem refletir as opiniões religiosas das massas iletradas senão de forma indireta.

*[When studying Sanskrit and Pāli texts for sources of Hindu and Buddhist religious expression we are, of course, focusing on the literary expressions of an élite. Neither Sanskrit nor Pāli are vernacular languages, thus they cannot reflect the religious opinions of the non-literate masses in anything other than an indirect manner.]*

Portanto, embora em um determinado momento da história tibetana, o budismo se tornara a visão de mundo adotada para nortear a vida de quase toda a sua população, essa população não gozava do mesmo acesso a textos e ensinamentos que os monges e membros da aristocracia tibetana, que serviram de fontes para alguns dos principais debates e pontos de tensão presentes ao longo da história do budismo indo-tibetano, como é o caso dos textos de

Dölpopa.

De volta ao séc.VIII, enquanto há o núcleo de Śāntarakṣita e Kamalaśīla em Samye, em Lhasa, outro indiano entra cena. Trata-se de Padmasambhava que forma um outro núcleo, aliado ao grupo de sacerdotes da religião *bön*, uma religião sem textos escritos, presente no Tibete, antes da chegada do budismo. A eles também se junta o chinês Hsuan Tsang. A interação entre os três dará origem à escola posteriormente chamada de Escola das Velhas Traduções, ou escola *Nyingma* (BRUM, 2007, p.3).

Enquanto o núcleo de Samye enfatiza os Sūtra s Prajñāpāramitā e as filosofias das escolas indianas *Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka* e a *yoga* budista, o segundo grupo se volta para a interpretação chinesa da escola *Yogācāra*, práticas tantricas criadas pela própria escola e combinadas com práticas sincréticas advindas da religião *bön*, apoiada por outros setores da elite tibetana e realizando as suas próprias traduções sob um ponto de vista sincrético. As tensões entre os grupos se intensificam quando é realizado um debate público entre os dois grupos, com Kamalaśīla representando o primeiro e Hsuan-Tsang, o segundo. O rei Krhi-sron-ide-stan considera a visão de Kamalaśīla como a mais adequada e manda expulsar Hsuan-Tsang do Tibete. (BRUM, 2007,p.3).

Entretanto, no curto reinado de Lang-Darma (c. 836-842), a fé *bön* recupera o apoio e o budismo é proibido. Apenas a escola *Nyingma* se mantém, mais ou menos isolada, por meio de sua aliança com os *böns*, enquanto que os seguidores do antigo núcleo de Śāntarakṣita e Kamalaśīla têm de fugir para regiões mais isoladas do Tibete oriental. Em 842, o rei é assassinado por um monge e o Tibete se fragmenta em pequenos reinos (BRUM, 2007, p.4).

### **3.3 A segunda difusão – As Novas Traduções (*sarma*)**

#### **3.4 A escola Kadampa**

Já no séc. XI, a difusão do budismo ganha um novo impulso com o tradutor Rinchen Zangpo (958-1055), fundador do mosteiro Thö-lin, no oeste do Tibete. Inicia-se o período das novas traduções (*sarma* em tibetano), em contraposição à escola das velhas traduções (*Nyingma* em tibetano). Rinchen Zangpo foi enviado ainda jovem para a região da Caxemira, na Índia, pelo rei Yeshe-Öd. O núcleo criado por Rinchen é formado por outros tradutores tibetanos e por Paṇḍitas indianos, como Kalapa, Ratnabhadrā, Atiśa e Dontrompa, todos trabalhando juntos na retradução de textos budistas indianos.

Todos eles também vinculados com a visão *Yogācāra-Svātantrika-Madhyamaka*. Rinchen Zangpo e sua equipe não só são responsáveis pelas retraduições de muitos textos, como também pela introdução de muitos outros textos que ainda não haviam sido traduzidos para o tibetano, trazendo muitas tradições de ensinamentos da yoga budista que não chegaram ao Tibete nos períodos anteriores. Este núcleo de novas traduções dá origem à escola Kadampa (BRUM, 2007, p.7).

Embora neste período as escolas das novas traduções e das velhas traduções coexistissem de maneira razoavelmente pacífica em um Tibete fragmentado em diferentes reinos pequenos, a escola *Kadampa*, como destaca Brum (2007, p.7) é vista pela vertente *sarma* (isto é, pelos que apoiavam as novas traduções), como uma escola reformista, no sentido de que as traduções do período anterior já não eram mais vistas como confiáveis, sendo que muitos dos tantras do grupo das velhas traduções têm sua autenticidade questionada por futuros estudiosos da história do budismo como o monge Buston (2005) e como o próprio núcleo *Jonang* (BRUM, 2007, p.9) que surge cerca de quatro séculos mais tarde.

Na escola *Kadampa*, surge um novo gênero textual, chamado de *lamrim*. O primeiro *lamrim* é escrito pelo indiano Atiśa, após ser solicitado pelas autoridades tibetanas a escrever uma síntese dos ensinamentos budistas. Esse gênero textual consiste em uma exposição dos principais pontos da doutrina *Mahāyāna*, dividindo-se em seções que se relacionam com o nível dos praticantes: inicial, intermediário e avançado (BRUM, 2007, p.4). O objetivo dos textos *lamrim* é guiar o praticante nas práticas de meditação e na conduta ética ao longo de seu progresso com o objetivo de despertar a compreensão (*prajñā*) da ausência de existência inerente do indivíduo e do mundo fenomênico (*śūnyatā*) e alcançar o estado da mente altruísta (*bodhicitta*).

O tibetano, também *Kadampa*, Geshe Chekawa, já no século XII, desenvolve outro gênero, complementar ao *lamrim*, chamado de *lojong*, uma série de aforismos voltados para a realização da prática de *lojong*, que significa alquimia mental ou transmutação dos estados da mente (BRUM, 2007, p.9). Embora, já houvesse textos indianos anteriores que contivessem ensinamentos sobre controlar e alterar os estados mentais, ainda não havia um gênero textual voltado exclusivamente para o tema.

Esses gêneros textuais são o fruto da colaboração entre indianos e tibetanos no núcleo *Kadampa*, em seus trabalhos de tradução e de elaboração de comentários a muitas traduções, o que resultou no desenvolvimento de dois gêneros textuais próprios ao budismo do Tibete.

O surgimento dos textos *lamrim* e *lojong*, servindo de síntese de ensinamentos previamente traduzidos, assim como as divisões entre o período das velhas e das novas traduções mostram o importante papel e o apreço pela tradução que se teve nos primeiros séculos do budismo no Tibete e que permaneceu presente nas escolas que surgiram posteriormente.

Tanto os textos *lamrim*, quanto os *lojong*, se tornam bastante populares entre as escolas budistas do Tibete e a maior parte delas terá mais de um autor de textos *lamrim* e *lojong*. Esses textos são até os dias atuais parte de seus currículos como um pré-requisito para que se possa adentrar na prática e estudo do tantra budista.

Ainda no século XII, surge um outro núcleo de tradução de textos, com membros do núcleo *Kadampa*. Trata-se da escola *Kagyü*, com Gampopa (ex-*Kadampa*), o tradutor Marpa e seu discípulo, Milarepa. A *Kagyü* se fortalece nos séculos seguintes nas regiões ao sul do Tibete, se aliando com a elite local e com a escola das velhas traduções, sendo até os dias de hoje, fortemente vinculada com a escola das velhas traduções (BRUM, 2007, p.9).

### **3.5 Escola Sakya e Sakya Paṇḍita**

Os descendentes do núcleo Kadampa também formam no século do XII, a escola *Sakya*, mais uma vez com a prática da tradução vinculada ao seu currículo e atuando também na difusão de ensinamentos para a Mongólia (BRUM, 2007, p.9). Sakya Paṇḍita (c.1182-1251) é um dos tradutores mais famosos dessa escola e de todo o budismo tibetano (GOLD, 2005). De acordo com Gold (2005, p.115), a tradução para Sakya Paṇḍita nada mais era do que uma forma de interpretação, que se assentava a partir da interação entre texto original, tradução e leitor. Sakya Paṇḍita (apud GOLD, 2005, p.116) defendia que os ensinamentos budistas genuínos estavam em constante perigo e os seus únicos protetores eram estudiosos capazes de interpretar e traduzir corretamente os ensinamentos, necessitando de conhecimentos avançados da língua e da literatura em sânscrito para evitar equívocos. E dizia que tradutores que tentavam facilitar a tradução de termos complexos em sânscrito por termos

tibetanos, quando estes se focavam demais na fluência da leitura em tibetano para tentar facilitar a compreensão do leitor. Em suma, assim como seus antecessores, Sakya Pañdita mantinha a postura que hoje pode ser vista nos Estudos da Tradução como estrangeirizante, ou sanscritizante. De acordo com Pañdita (apud GOLD, 2005,P.117), o tradutor de textos budistas deveria estar familiarizado com: “(1) palavras difíceis; (2) técnicas de tradução utilizadas pelos tradutores tibetanos em geral; (3) os erros comuns que poderiam ocorrer na tradução do sânscrito para o tibetano; e (4) elementos dentro de um contexto ininteligível ou inválido.

A escola Sakya também deu origem a três importantes sub-escolas (BRUM, 2007, p.10) que têm um papel fundamental na formação do cânone e das escolas do budismo tibetano: a tradição Zhalu, a tradição jonang e a linhagem Bodon. Esta última é relevante pelo fato de que Bodon Namgyal será um dos instrutores de Gedun Drub, que será o primeiro a ter o título de Dalai Lama (postumamente).

### **3.6 – Buston e o cânone**

A linhagem Zhalu, nome da região onde o mosteiro se encontrava, tinha como abade Buston (c. 1290-1364), um personagem essencial para a organização e catalogação do cânone budista indo-tibetano. O cânone budista tibetano divide-se em: *kanjur*, a tradução dos discursos de Buda, e *tanjur*, a tradução dos tratados budistas. O primeiro refere-se às traduções de textos como os *Sūtras* e tantras que teriam sido ensinados pelo próprio Buda ao seu núcleo inicial de discípulos. O segundo refere-se às coleções de tratados e comentários aos *Sūtras* e tantras e inclui os textos abidharma. Embora houvesse tentativas de catalogação anteriores, Buston, é reconhecido como responsável pela catalogação final (BRUM, 2007, p. 10).

Mais uma vez a diferença entre a visão das escolas das novas traduções e a da escola das velhas traduções se mostra, visto que Buston não considera como autênticas muitas das traduções e comentários do tempo anterior ao período sarma (BRUM, 2007, p.10). As diferenças de volumes do *kanjur* e do *tanjur* variam de acordo com os que se vinculam com a visão da maioria das escolas sarma (*Kadampa, Sakya, Jonang, Gelugpa*) ou com a visão da escola das velhas traduções (*Nyingma*) e pela escola Kagyu, podendo haver também pequenas variações dentro de cada uma dessas escolas, como destacam os *Anais Azuis*

(*Blue Annals*), traduzidos do tibetano para o inglês por Roerich (1978, p.247).

### 3.7 Dölpopa e o núcleo Jonang

Contemporâneo a Buston e ao seu núcleo em Zhalu, o mosteiro *Jonang*, na região de Jonang, ao leste do Tibete, tornou-se outro núcleo de estudo do sânscrito e de retraduições de textos indianos, principalmente textos vinculados ao tantra *Kālacakra* e à escola indiana *Yogācāra* (STEARNS, 2010).

Inicialmente vinculado à escola Sakya, o mosteiro *Jonang* passa a se diferenciar da primeira e torna-se uma nova escola, quando o seu terceiro abade, Yontan Gyatso, promove um currículo que enfatiza os tratados de *Maitreya* e os *Sūtras* sobre a *Natureza-Buddha (Tathāgatagarbha)*. A escola ganha notoriedade e divulgação entre os meios monásticos budistas com o seu quarto abade, Dölpopa Sherab Gyaltsen (1292-1361) (BRUM, 2007, p.10).

Em 1325, o mestre Yönten Gyatso, solicitou a Dölpopa que se tornasse o seu “herdeiro do *Dharma*” e aceitasse o cargo de abade do mosteiro Jonang, transformando-se no quarto abade do mosteiro a partir do ano de 1326. O novo abade reúne, em torno de si, um grupo de *yogins*, estudiosos e tradutores considerados excepcionais, tais como Kunpang Chödrak Palsang, Mati Panchen Lodrö Gyaltsen (1294-1376), *Lotsawa* Lodrö Pal (1299-1354) e Choglé Namgyal (1306-86). Esse grupo torna-se responsável pela retradução comentada de diversos textos seminais do budismo *Mahāyāna* indiano que servirão de base para os ensinamentos que serão chamados de “a visão *Shentong*” (STEARNS, 2010, p.29).

Dölpopa e seu núcleo de tradutores e comentadores propõe o que ele chama de “Vazio de outro” (*Shentong*), apresentando uma nova visão ou reinterpretação dos textos *Kālacakra* e *Yogācāra* e reaproximando-se com noções de escolas indianas pré-budistas como a *Sāṃkhya*, o que culminará no fechamento da escola séculos mais tarde. (STEARNS, 2010, p.30).

O projeto de escrita e tradução do núcleo Jonang, liderado por Dölpopa, é o de “purgar a doutrina de todas as visões que negam o Vazio de Outro”. Os Jonang não só se dedicaram à retradução de textos *Yogācāra*, como também a retraduições de textos vinculados ao *Vajrayāna* (Tantra), em especial, o *Kālacakra* tantra. *Kālacakra*, como explica Mullin (1991, p.69) significa “Roda do Tempo” e constitui um sistema que sintetiza todos os veículos do budismo, sua cosmologia, contém profecias e versa sobre os diferentes aspectos da

realidade, com diferentes representações de manladas e deidades, incluindo deidades hindus, as quais simbolizam potências e forças cósmicas dentro do ser humano e tem conexões com escolas de filosofia indiana pré-budistas, como o jainismo, o sistema Sāṃkhya e a tradição védica.

Dölpopa, então, ordenou a *Lotsawa* Lodrö Pal e a Mati Panchen Lodrö Gyaltzen que preparassem uma tradução revisada do tantra *Kālacakra* e o seu principal comentário, o *Vimalaprabhā*, de *Kalki Pundarika*. O próprio Dölpopa teceu comentários sobre a tradução jonang, quando inquirido por outro tradutor Sherab Rinchen, que queria saber mais sobre a tradição *Kālacakra* no Tibete:

A dupla de tradutores chamada de Lodrö também revisou a tradução, mais uma vez, descobrindo muitos pontos excelente para adicionar aos pontos prévios, também excelentes. E após estabelecê-la por meio de muitas explicações, estudos, prática de meditação, muitas descobertas da intenção profunda do comentário ao tantra e das instruções esotéricas ocorreram. E da construção e suplicação da stupa de todos os mestres, conquistadores e filhos espirituais, a língua natural do profundo e último emergiu precisamente e as palavras secretas dos tantras profundos emergiram precisamente.

*[The pair of translators named Lodrö also revised the translation, once again discovering many excellent points in addition to the previous excellent ones. And from establishing it over and over through much explanation, study, and meditation practice, many discoveries of the profound intent of the tantra commentary and the esoteric instructions occurred. And from the construction and supplication of the stupa of all the masters, conquerors, and spiritual sons, the natural language of the profound ultimate emerged precisely and the secret words of the profound tantras emerged precisely.]* (Dölpopa apud Stearns, 2010, p.25)

As novas traduções realizadas pela Jonang, constituíram a tentativa de Dölpopa em estabelecer e promover a teoria Shentong, como afirma Stearns (2010, p.27). Dölpopa tinha conhecimentos de sânscrito e estava cercado de tradutores, os quais eram também praticantes qualificados e envolvidos com o estudo do sistema *Kālacakra*. Pang *Lotsawa* Lodrö Tenpa (1276-1342), considerado um dos maiores especialistas em língua sânscrita do Tibete, é um exemplo de alguém que expressou grande admiração pelo trabalho de Dölpopa. Entretanto, a recepção dos textos de sua autoria também foi acompanhada de grandes polêmicas.

O século XIV foi um período de grande efervescência no Tibete, em que alguns dos principais mestres deste período produziram escritos sobre a questão do vazio, como relata Stearns (2010, p.28). E embora o próprio Stearns admita não saber o porquê de uma preocupação maior com esses tópicos, justo nessa época, ele aponta para o fato de que a maior parte dos estudiosos imersos em tais debates eram, assim como Dölpopa e seu núcleo Jonang e o já citado Būton

Rinchen, praticantes dedicados ao Kālacakra.

A forma como Dölpopa apresenta sua teoria Shentong em seus textos, apoiado em escritos traduzidos das tradições Kālacakra e Yogācāra, teria causado um “choque hermenêutico” (STEARNS, 2010, p.50) em muitos de seus contemporâneos, que não conseguiam encaixar as ideias de Dölpopa em alguma linhagem ou categoria familiar a eles. Muitos membros da escola Sakya o consideraram um traidor por propor que existia um Vazio de outro, além do vazio convencional.

O que ocorre no caso de Dölpopa e do núcleo Jonang não é muito diferente do que ocorre ao longo da história do budismo no Tibete. As traduções, principalmente as traduções comentadas, se tornam um dos instrumentos por meio dos quais diferentes escolas e gurus tentarão defender e corroborar as suas visões.

Ao invés de buscar uma única tradução oficial para um determinado Sūtra ou tantra indiano, escolas e vertentes concorrentes se debruçam sobre traduções diferentes, recorrendo à retradução e a novos comentários. Estabelece-se um fluxo de traduções, em que, da mesma forma, que os grandes lamas renascem vida após vida, dedicando-se ao estudo e prática desses ensinamentos, as traduções necessitam ser revisadas e comentadas novamente conforme novos insights são ganhos acerca dos ensinamentos contidos nos textos, incorrendo em debates, e, como no caso da Jonang, na formação de uma escola distinta das outras. Nesse sentido, a ideia da impermanência e do renascimento não deixam de estar presentes na forma como o mundo budista tibetano lida com as traduções de seus textos.

### **3.8 – Dölpopa e suas obras**

Nascido na região do Dölpo, parte do atual Nepal, em 1292. Conforme a biografia fornecida por Stearns (2010), aos dezessete anos, ele foge da casa dos pais em direção ao Tibete em busca de ensinamentos. É ordenado aos vinte e dois anos de idade, após se graduar no estudo dos Sūtra s Prajñāpāramitā e cosmologia budista. Grande parte de seu aprendizado se deu no mosteiro Sakya, onde, inclusive, recebeu ensinamentos do tantra Kālacakra e realizou estudos dos cinco tratados de Maitreya e dos Sūtra s Tathāgatagarbha. No ano de 1321, já aos vinte e um anos de idade, visita pela primeira vez o mosteiro na região de Jonang, área de retiro e meditação, na província de Tsang, sudoeste do Tibete.

No final de sua vida, Dölpopa disse ao seu discípulo e biógrafo Lhai Gyaltzen sobre suas primeiras impressões da Jonang:

Mesmo na presença de muitos estudiosos, nunca me intimidara, e minha confiança só crescia cada vez mais. Mas, quando cheguei a Jonang, e todos os meditadores, homens e mulheres, haviam compreendido a natureza da realidade por meio da meditação, fiquei extremamente impressionado. Na presença deles, surgiram a visão pura e uma convicção incontrolável.

[*However many scholar might gather, I never became humbled, and my confidence Just grew greater and greater. But when I went to Jonang, and every dedicated male and female meditator had realized the nature of reality through meditation, I was extremely humbled. Toward them, uncontrolled faith and purê vision arose.*]

(DÖLPOPA apud STEARNS, 2010, p.15)

Dölpopa escreveu muitos tratados curtos, nem todos traduzidos para línguas ocidentais ainda, sendo que três tratados longos são considerados os seus principais trabalhos e já foram traduzidos para o inglês: *The Genneral Commentary on the Doctrine (Bstan PA spyi 'grel)*, *The Mountain Dharma: An Ocean of Definitive Meaning (Ri Chos nges rgya mtsho)*, ambos concluídos provavelmente até 1333 e o *Fourth Council/Quarto Concílio (Bka' bsdu bzhi pa)* com o seu próprio comentário ao texto (*Rang 'grel*) e o sumário (*Bsdus don*) elaborados nos últimos anos de sua vida. O Quarto Concílio é considerado a grande obra final da vida de Dölpopa por se tratar de um texto extenso que apresenta de forma sintética os ensinamentos expostos nos trabalhos anteriores. Dölpopa morreu em 1361, sendo lembrado pela controvérsia gerada por seus ensinamentos, controvérsia que ele justifica em uma instrução a um discípulo: “Em termos gerais, se eu falo francamente, outras pessoas se desagradam. Se dissesse o que os outros dizem, enganaria os meus discípulos. É difícil ser um instrutor nos tempos atuais. No entanto, falarei francamente com vocês.” (apud STEARNS, 2010, p. 48).

### **3.9 – Censura aos textos Jonang**

Findo este período, a posterior escola *Gelugpa*, que surge com Tsongkhapa (1357-1319), considerado um dos maiores reformadores do budismo tibetano, e líder desta que se torna posteriormente a escola dos Dalai Lamas, se vinculará também com o cânone estabelecido pelas escolas *Kadampa*, *Sakya* e *Jonang* no que se refere às novas traduções, opondo-se às traduções e práticas sincréticas realizadas pelas escolas vinculadas com a visão das velhas

traduções e atendo-se ao uso do Grande Dicionário. (BRUM, 2007, p.11).

Em 1642, cerca de três séculos após o surgimento do núcleo Jonang, sete anos após a morte de Taranatha, um dos últimos tradutores da escola *Jonang*, uma aliança entre os exércitos mongóis do imperador Gusrhi Khan derrotou os líderes da região de Tsang, onde se encontrava o mosteiro *Jonang*, entronando o V Dalai Lama como o líder político supremo de todo o Tibete. Em 1650, no ano do tigre de ferro no calendário tibetano, o V Dalai Lama ordenou que os mosteiros *Jonang* fossem fechados e os ensinamentos e textos acerca da visão *Shentong* fossem banidos. Os mosteiros *Jonang* foram transformados em mosteiros *Gelugpa*, com exceção de mosteiros na remota área de Amdo, ao extremo leste do Tibete, onde pequenos mosteiros *Jonang* continuaram a existir, sem, no entanto, produzir novos textos, gerar debates ou promover novas traduções, sem nem mesmo ter mais acesso a muitos dos textos clássicos da *Jonang*, banidos a partir desse período.

O fechamento dos principais mosteiros *Jonang* e a proibição de seus textos marcam o fim do último grande período de traduções de textos indianos no Tibete. Ainda vinculadas às ideias das novas traduções, a escola *Jonang* causou grande controvérsia em debates entre diferentes escolas devido aos seus posicionamentos e suas críticas às traduções anteriores, tanto às velhas traduções como a interpretações e traduções já realizadas no período das novas traduções. Textos que vêm à tona novamente na atualidade, sem, no entanto, o mesmo caráter sensível do passado. A escola *Jonang* hoje é reconhecida pelo XIV Dalai Lama como uma das escolas oficiais do budismo no Tibete.

Em 2006, foi fundada, no Estado da Califórnia, EUA, a *Jonang Foundation*<sup>8</sup>, que reúne estudiosos ocidentais em contato com lamas da região de Dzamtang e Golok com o objetivo de preservar, estudar, traduzir e divulgar no mundo os textos da escola *Jonang* encontrados. O livro de Stearns, que contém a tradução do Quarto Concílio, foi publicado com apoio da *Tsadra Foundation*, que também mantém projetos de tradução de diversos textos budistas tibetanos para o inglês, inclusive textos *Jonang*.

### **3.9.1 Tradução em ambiente sensível**

O fechamento da escola *Jonang*, a censura em relação a certos

---

<sup>8</sup> <http://www.jonangfoundation.org/>. Acessado em 01/09/2013

ensinamentos, assim como as divisões e tensões entre as diferentes escolas, o conflito com a religião que já estava presente na região antes de o budismo chegar, entre os defensores das velhas traduções e os defensores das novas, mostra que o ambiente em que se deu a difusão do budismo de modo algum foi completamente pacífico e também mostra que o budismo tibetano (ou indo-tibetano) está longe de se caracterizar como um todo coeso e centralizado, muito embora, por séculos, tenha havido centralização política do poder nas mãos dos Dalai Lamas. O que se pode dizer é que existem vários budismos tibetanos, escolas e ensinamentos contraditórios que competem entre si na interpretação dos ensinamentos budistas *Mahāyāna*, tratando-se de um ambiente extremamente sensível. Segundo Gohn (2001, p. 49),

os textos sagrados são sensíveis porque eles são passíveis de suscitar objeções por motivos ligados à religião. Há de se reconhecer, assim, que alguma coisa de peculiar existe em relação à sua tradução (...) há um grande envolvimento emocional por parte dos usuários e reações extremadas por parte dos ouvintes/leitores podem ser esperadas e têm acontecido na história da tradução, se pensarmos, por exemplo, nos tradutores da Bíblia que perderam a vida por terem vertido dessa ou daquela forma o texto sagrado.

### **3.9.2 Tradução e Poder**

No caso dos textos budistas no Tibete, o ambiente sensível que se formou ao longo de sua história da tradução se deve principalmente à associação da tradução com o poder. Patrocinada pelo poder real ou por diferentes poderes reais, quando o Tibete se dividia em pequenos reinos, a tradução do budismo no Tibete pode ser classificada como um exemplo bem sucedido de patronagem, conforme Lefevere explica: “os poderes (pessoas, instituições) que auxiliam ou impedem a escrita, a leitura e a reescritura da literatura.” (LEFEVERE, 1985, p. 227). Lefevere entende que toda tradução é uma “reescrita e manipulação” (1992, p.7), que, realizada, a serviço do poder, pode ajudar na introdução de novos conceitos, gêneros e recursos, mas também pode reprimir a inovação, distorcer e controlar.

De fato, a tradução na história de difusão do budismo do Tibete contribuiu, como visto, para o estabelecimento da literatura tibetana, assim como para o surgimento de novos gêneros textuais na literatura budista (como *lamrim* e *lojong*), mas também é a história da tentativa de sobreposição de determinados ensinamentos sobre outros, de censura e tentativa de apagamento de escolas

inteiras num contexto em que religião e política estavam (e ainda estão) intimamente ligados.

Como afirma Foucault, as relações de poder se disseminam por todo o tecido social:

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (FOUCAULT, 1984, p. 89).

O poder é relacional, não existe por si só, mas sempre em relação a algo ou alguém. Não é possível estar fora das relações de poder. Segundo Lefevere et al. (1998, p.163),

O poder pode usar os tradutores de mais de um modo, e os tradutores se relacionam com o poder não apenas através de suas traduções. Essas relações dependem, muitas vezes, da forma como eles integram as estruturas de poder existentes e da medida em que são capazes de explorar contradições dentro dessas estruturas.

Sendo assim, cabe retornar à noção de Venuti (2013) de a tradução não escapa da ideologia, uma vez que nenhuma tradução escapa por completo da domesticação e de interesses institucionais de editoras e instituições que desejam apagar o seu *status* de tradução. Por ideologia, consideraremos a definição de Marilena Chauí (1980, p.26):

sistema ordenado de idéias ou representações e das normas e regras como algo separado e independente das condições materiais, visto que seus produtores – os teóricos, os ideólogos, os intelectuais – não estão diretamente vinculados à produção material das condições de existência. E, sem perceber, exprimem essa desvinculação ou separação através de suas idéias. Ou seja: as idéias aparecem como produzidas somente pelo pensamento, porque os seus pensadores estão distanciados da produção material.

Entretanto, não se trata aqui de definir “ideologia” como um conjunto de ideias, mas, conforme a distinção de Chauí (1980, p.7):

Frequentemente, ouvimos expressões do tipo ‘partido político ideológico’, é preciso ter uma ‘ideologia’, ‘falsidade ideológica’. Essas expressões tomam a palavra ideologia para com ela significar “conjunto sistemático e encadeado de ideias.” Ou seja, confundem ideologia com ideário. Nossa tarefa, aqui, será desfazer a suposição de que a ideologia é um ideário qualquer ou qualquer conjunto encadeado de ideias e, ao contrário, mostrar que a ideologia é um ideário histórico, social e político que oculta a realidade, e que esse ocultamento é uma forma de assegurar e manter a exploração econômica, a desigualdade social e a dominação política.

Os tradutores tibetanos ao longo de sua história, portanto, fazem parte de uma ordem institucional em que os monges tradutores se associam com diferentes estâncias do poder que disputam o domínio hegemônico sobre o Tibete e sobre a doutrina budista, conforme a escola que lhes apóia naquele momento. Parte das elites tibetanas se associam aos *Nyingmas* e *böns* e *Karmapas* (líderes da escola *Kagyu*) e outras partes se associam com o império mongol que viria a instituir o cargo de Dalai Lama como autoridade máxima do Tibete. Pode-se perceber a divisão entre o grupo das velhas traduções e das novas, novamente em embate. Embora, a *Jonang* tivesse muito mais afinidade com o segundo grupo, principalmente na forma pela qual Dölpopa contesta ensinamentos das escolas das velhas traduções no Quarto Concílio, o fato de a escola estar no lugar errado, na época errada e adotar ensinamentos outros, refutados por todas as outras escolas, culminou no fechamento e censura da escola *Jonang*.

Por outro lado, no contexto pós-diáspora tibetana, organizações e fundações advindas das parcerias entre tibetanos e ocidentais, monges e acadêmicos, doações e incentivo (financeiro ou simbólico) por parte do governo tibetano no exílio, como a *Tsadra* e a *Jonang Foundation*, hoje patrocinam traduções no Ocidente, dentro de um projeto de manutenção, difusão e expansão do budismo tibetano. Embora haja um governo central na Índia que represente os anseios tibetanos por independência, a situação política tibetana é um tanto mais complexa do que a cega obediência ou a centralização total sob os auspícios da autoridade central do Dalai Lama.

Como lembra Lopez (1999, p.9), trata-se de uma “sociedade complexa” como qualquer outra, com diferentes movimentos que ora apoiam, ora se opõe ao governo de Lhasa (atualmente exilado em Dharamsala) e em que as diferentes escolas continuam a ter as suas divergências, tanto políticas, quanto religiosas, levando-nos de volta à divisão entre novas e velhas traduções, em que representantes de todas as escolas tentam fomentar traduções no Ocidente, reconhecer ocidentais, de diferentes países, como renascimentos de lamas importantes dessas escolas, afetando, inclusive, a pesquisa acadêmica do budismo, visto que muitos dos acadêmicos ocidentais que pesquisam e traduzem são abertamente praticantes do budismo e discípulos de monges tibetanos, o que mostra que a relação entre tradução e poder no budismo tibetano continua

complexa e reitera-se aqui a necessidade de novos estudos, visto a existência de pouca pesquisa nesse assunto.

No caso específico do Brasil, o budismo tibetano, assim como outras vertentes do budismo, ainda é muito pouco institucionalizado, nem todas as escolas tibetanas chegaram ao país ainda, assim como ainda há poucas publicações, como aponta Usarski (2002), em suas pesquisas sobre a expansão e institucionalização do budismo no país, assim como a pesquisa acadêmica em departamentos de filosofia, antropologia etc ainda engatinha, não sendo possível ainda estabelecer como a presença de diferentes escolas no país poderá influenciar em projetos de tradução do cânone para o português.

#### **4.0 O Quarto Concílio Traduzido**

##### **4.1 Um Tratado?**

No Ocidente, literatura e gênero são conceitos quase que inseparáveis, mas em tibetano, não há uma palavra correspondente à noção de gênero textual estudada no mundo ocidental. Bakhtin (1992) define gênero textual como “tipos relativamente estáveis de enunciados”. Um gênero se estrutura a partir de três elementos principais: conteúdo temático, estilo e forma composicional. O conhecimento prévio do paradigma dos gêneros é ativado quando o indivíduo entra em contato com um determinado texto. Como destaca Cabezón (1996, p.8), em tibetano, há palavras como *rigs* (“tipo”), *sde* (“classe”) ou *nam pa* (“aspecto”), mas nenhuma delas é utilizada para se referir a uma noção abstrata de gênero literário conforme os moldes europeus. Entretanto, desde o início da tradução de textos indianos, houve grande zelo em organizar o cânone budista, mesmo sem preocupar em teorizar acerca de um conceito explícito de literatura. Entretanto, já há escritores tibetanos contemporâneos, educados em países ocidentais, que vêm tentando delinear os gêneros da literatura tibetana, como é o caso de Tulku Thondup (apud Cabezón, 1996, p.26), que divide o corpus da seguinte maneira:

- I. Literatura Religiosa
  - A. Por Origem
    - 1. Traduzido de outras línguas
      - a. Kanjur
      - b. Tanjur

2. Escrita por tibetanos (dividida entre escritos das velhas e novas traduções, com os escritos de cada escola divididos de acordo com a apresentação da doutrina, dos Sūtra s e tantras que estudam e dos *tratados* que enfatizam]

B. Por assunto

1. Religião
  - a. Visão
  - b. Prática
  - c. Ação
2. História e biografia
3. Composição poética e versos yóguicos
4. Música, dança, arte e arquitetura

II. Literatura Secular

A. História

B. Gramática

C. Composição Poética, literatura métrica e léxicos

1. Literatura poética
2. Literatura métrica
3. Léxicos
4. Lógica
5. Astrologia
6. Matemática
7. Medicina
8. Geografia e Cosmologia
9. Direito
10. Teatro
11. Artesanato

Trata-se de uma divisão problemática, visto que a divisão entre religioso e secular na literatura tibetana não é muito clara e a religião está presente na formulação de leis, nas artes, na visão cosmológica e em praticamente todos os campos do pensamento tibetano medieval. Outra proposta de divisão do cânone textual, que não se preocupa tanto com divisões entre texto religioso e secular, foi desenvolvida pelo próprio Cabezón (1996, p.30-31) da seguinte forma:

- I. História e Biografia
  - A. Crônicas históricas
  - B. Histórias do Dharma
  - C. Biografias religiosas
  - D. Autobiografias/memórias
  - E. Cartas
  - F. Listas de ensinamentos recebidos
  - G. Linhagens dos gurus
- II. Textos Canônicos e Semi-Canônicos
  - A. Cânone da escola das velhas traduções
  - B. Cânone das escolas das novas traduções
    - 1. *Kanjur*
    - 2. *Tanjur*
  - C. Cânone religioso não-budista
  - D. Textos sobre tesouros espirituais
- III. Literatura Filosófica
  - A. Comentários tibetanos sobre material canônico indiano
  - B. Doxografia
  - C. Coletâneas de tópicos filosóficos
  - D. Manuais de debates
  - E. Textos polêmicos
  - F. *Tratados* sobre os vários tópicos: Abidharma, Lógica e Epistemologia, *Madhyamaka*, *Prajñāpāramitā* etc.
- IV. Literatura sobre os Caminhos
  - A. Estágios da Doutrina
  - B. Estágios do Caminho (*lamrim*)
  - C. Treinamento da Mente (*lojong*)
  - D. Votos e compromissos
  - E. *Tratados* sobre as bases e os caminhos
  - F. Preceito e Instrução
  - G. *Tratados* sobre as várias práticas: *Mahāmudrā*, deidades tântricas e outras.
- V. Ritual
  - A. Consagração

- B. Ritos de oferendas
  - C. Sadhana
  - D. Preces por uma vida longa
  - E. Iniciação
  - F. Ritos de jejum
  - G. Ritos do fogo
  - H. Ritos de morte
  - I. Construção da Mandala
- VI. Artes Literárias
- A. Épica
  - B. Cantos e poemas folklóricos
  - C. Poesia
    - 1. Poesia religiosa
    - 2. Poesia ornamental
    - 3. Canções de Louvor
  - D. Romance
  - E. *Tratados* sobre poética e composição
- VII. Ciências e Artes não-literárias
- A. Gramática
  - B. Direito
  - C. Medicina e farmacologia
  - D. Astronomia/astrologia
  - E. Matemática/iconometria
  - F. Geografia/ cosmologia
  - G. Pintura, escultura, arquitetura
  - H. Teatro
  - I. Música
- VIII. Manuais e Textos de Referências
- A. Itinerários
  - B. Catálogos
  - C. Dicionários
  - D. Enciclopédias

Em ambas as propostas de categorização do cânone literário tibetano, a

palavra *tratado* é utilizada sem problematização. Assim como ocorre no caso de Stearns que traduz o Quarto Concílio e o denomina de tratado (*treatise*), sem no entanto, justificar os motivos pelo texto de Dölpopa ser chamado de um tratado. De fato, categorizar textos budistas como tratados é uma prática disseminada no estabelecimento do cânone budista no Ocidente, não só no caso do budismo tibetano. No entanto, não foram encontrados estudos que problematizem essa categorização e façam uma pesquisa mais aprofundada acerca do que constituiria um tratado budista. O que se pode observar no uso do termo para determinados textos é a busca de correspondência com o sânscrito *sastra* (CABEZON,1996). Essa palavra designa, no contexto budista, comentários textuais escritos sobre escrituras anteriores ou sobre *Sūtras*. Os *Śāstras* designam textos que não compreendem discursos do *Buddha*, mas estudos aprofundados sobre esses discursos ou sobre outros textos. No caso do cânone indo-tibetano, conforme a sistematização de Buston já citada anteriormente, os *Śāstras* clássicos da Índia fariam parte do *tanjur* (os comentários ou tratados traduzidos), enquanto os discursos atribuídos ao *Buddha* fazem parte do *kanjur* (as palavras traduzidas).

Os tratados budistas, ou *Śāstras*, compreenderiam textos voltados para um estudo aprofundado de um determinado tópico da filosofia budista, cujo autor cita e comenta outros textos, refuta visões de outros autores ou escolas e defende uma determinada visão.

O correspondente em tibetano para *sastra* seria *bstan bcos*, que Stearns traduz por *treatise*. Ainda sobre os *tratados* budistas, Cabezon (2013, p.101) diz que os tratados (*bstan bcos*) são assim chamados no Tibete, pois tornam claros (*bcos pa*) os ensinamentos das profundas escrituras (*Sūtras*) vinculadas ao *Buddha*, que não estavam claros (*bstan pa*). Esses tratados se dividiram em dois tipos: (1) aqueles que enfatizam a argumentação (*rsto pa*) e aqueles que enfatizam as evidências (*sgrub pa*). O primeiro consiste nos tratados de gramática (*sgra'i bstan bcos*) e o segundo nos comentários às escrituras. O tratado de Dölpopa se encaixaria no segundo caso, uma vez que ele se utiliza do comentário às escrituras como forma de mostrar evidências para a sua teoria *Shentong*.

Ao tecer considerações sobre o tratado hipocrático, Rebollo (2003, p. 276) diz que: “O gênero literário do tratado pode ser caracterizado como um discurso apologético das artes em geral ou de uma arte em particular (...)”. Já

uma das definições de tratado fornecidas pelo dicionário Houaiss, é a de “obra que expõe de forma didática um ou vários assuntos a respeito de uma ciência, arte etc.”, derivado do latim *tractatus*, usado no sentido de assunto tratado. Seguindo ambas as definições, não é impossível tentar estabelecer correspondência entre o gênero tratado no Ocidente e o que se convencionou a traduzir como “tratado” no contexto budista, tendo em vista as definições apresentadas por Cabezón (2013).

O uso disseminado de “*treatise*” entre pesquisadores do budismo na academia, não só do budismo indo-tibetano mostra que muitos textos de outras culturas são traduzidos sob o rótulo de tratado sem que haja problematização sobre o que define de fato um tratado e como essa categoria ocidental pode ser aplicada a esses textos de outras culturas. Entretanto, torna-se extremamente difícil não aplicar esse rótulo ou essa tradução aos gêneros textuais indianos e tibetanos que por ele são traduzidos, visto que já existe um horizonte de expectativa em que esses textos são recebidos sob tal categorização. Jauss (1978) define horizonte de expectativa como o conhecimento que o público tem a respeito do gênero a que pertence a obra, a experiência literária herdada de leituras anteriores, que familiarizam o público com certas formas e certos temas. Sendo assim, quando a parte do cânone budista que comenta as escrituras atribuídas ao *Buddha* são traduzidas para o Ocidente e categorizadas como tratados budistas, implica a lembrança de quando se vê um texto budista chamado de tratado, logo, é um texto que comenta ensinamentos ou textos atribuídos ao *Buddha*. Não se pretende aqui negar o caráter problemático do uso de *tratado* no contexto da tradução de textos budistas, mas de apontar uma questão que merece maior estudo dentro do campo dos Estudos da Tradução e tradução de gêneros textuais. .

#### **4.2 Esta tradução**

*O Cálculo da Doutrina que Tem a Significância de um Quarto Concílio* defende uma reinterpretação da realidade última no budismo, a partir de comentários aos ensinamentos budistas vinculados ao Tantra *Kālacakra*, às escolas *Yogācāra* e *Madhyamaka*, embasando-se em textos e *Sūtras* vinculados a esses três sistemas, refutando visões em contrário e pressupostos filosóficos de outras escolas tibetanas que interpretaram tais ensinamentos de outra maneira. Os comentários à tradução tratam dos aspectos terminológicos, históricos e

poéticos do texto, uma vez que o objetivo, como já exposto, é o de usar a terminologia sânscrita como forma de inscrever um resíduo, que ao mesmo tempo, facilite a conexão do texto com a linhagem de outros textos e escolas budistas às quais Dölpopa se refere, defende ou refuta, inscrevendo esta tradução num continuum tradutório.

### 4.3 A não-tradução do mantra

#### *Oṃ gurubuddhabodhisattvabhyonamonamaḥ*

Dölpopa utiliza o mantra no início como uma homenagem e invocação aos *Buddhas* e aos *Bodhisattvas*. *Oṃ*, nesse contexto, representa a essência-*Tathāgata* que a tudo preenche. Guru é o guia, mestre pleno de qualidades. *Buddha*, o desperto do sono da ignorância e aquilo que contém tudo passível de ser conhecido. *Bodhisattva* é o ser avançado que trilha a senda em direção à iluminação para o benefício de todos os seres até se tornar um *Buddha*. *Bhyo* é o indicador de plural dativo do sânscrito. *Namo* é uma expressão de homenagem e *namaḥ* uma expressão de oferenda. (STEARNS, 2010, p.36).

Embora o budismo no Tibete tenha recitações e louvores próprios em tibetano, os mantras herdados do cânone em sânscrito não são traduzidos. Não traduzir um mantra, um elemento tão essencial da prática religiosa budista, poderia parecer como contraproducente e inócuo para os seus efeitos e sua significação nas culturas que recebem a difusão do budismo. Segundo Edward Sapir (apud WHORF, 1956, p. 134),

Os seres humanos (...) estão à mercê da língua particular que se tornou o meio de expressão de sua sociedade (...) o “mundo real” é, em grande parte, inconscientemente construído a partir dos hábitos linguísticos do grupo ... Nós vemos e ouvimos e temos as experiências da forma que temos porque os hábitos linguísticos de nossa comunidade predis põem certas escolhas de interpretação.

Logo, um mantra em sânscrito careceria do significado necessário para se legitimar na prática religiosa de uma cultura geograficamente e temporalmente distante dessa língua. Whorf também se debruçou sobre a questão do mantra, como uma forma de tentar entender melhor um fenômeno presente numa determina língua-cultura. Segundo o linguista, o mantra pode ter um significado intelectual profundo, pois pressupõe uma “relação de afinidade entre a

linguagem e a ordem cósmica” em que haveria uma tentativa de reordenamento de estados da consciência por meio da língua a fim de alcançar estados de consciência fora do ordenamento linguístico usual. (WHORF, 1956, p. 249, 250).

O termo mantra significa proteção (*tra*) mental (*man*), isto é, proteger a mente de influências externas durante a prática meditativa (BRUM,1992). Se as palavras entoadas carecem de um mesmo significado que teriam para um falante de sânscrito da Índia antiga, o budismo indo-tibetano não se preocupa tanto com o seu significado, uma vez que muitos mantras permitem diferentes interpretações. O que é importante é a ligação com a tradição e a linhagem indiana que remonta ao *Buddha* e aos seus primeiros discípulos. Acredita-se, no sistema cosmológico budista, que as sílabas dos mantras não sejam somente sílabas normais, mas vibrações do *ākāśa*, isto é, sons que estão ligados em um nível sutil com a tradição que o originou e a sua recitação junto a visualizações de deidades, ou sílabas, ou cores, teriam o objetivo de levar a mente a esse estado sutil, como explica Mullin (1991, p.327) ao tratar de mantras vinculados ao sistema tântrico budista. O significante neste caso é tido como sagrado, pois refere-se a aspectos transcendentais da realidade.

Possivelmente o mantra mais difundido no budismo indo-tibetano, é o mantra sânscrito *Oṃ maṇi padme hūṃ*, vinculado à deidade Avalokiteśvara, que representa a compaixão, sua referência mais antiga está no *Kāraṇḍavyūha Sūtra*. Maṇi pode ser traduzido como jóia e padme como “a flor do lótus”. Oṃ e hūṃ neste caso são utilizados como interjeições sem significado linguístico. Uma tradução possível para explicar o mantra português, seguindo as traduções comuns do mantra para o inglês, seria: Ó! Jóia na Flor de Lótus! Ah! (LOPEZ, 1999, p.330).

Entretanto Donald Lopez (1999, p.331) contesta essa forma de interpretação do mantra, defendendo que *maṇi padme* seja de fato um epíteto alternativo ao *Bodhisattva Avalokiteśvara*, também chamado de *maṇipadma*, em sânscrito. Lopez (1988, p.130) também nota que a maior parte dos textos budistas tibetanos pouco se preocuparam em fornecer uma tradução para explicar o mantra sânscrito, focando-se, ao invés disso, na correspondência das seis sílabas sânscritas do mantra com vários outros sextuplos da tradição budista, como as seis perfeições (*pāramitās*) ou virtudes que devem ser desenvolvidas

pelo praticante:

Sílaba	Seis Pāramitas
Oṃ	Generosidade ( <i>Dāna</i> )
Ma	Harmonia ( <i>Śīla</i> )
Ṇi	Paciência ( <i>Kṣānti</i> )
Pad	Perseverança ( <i>Vīrya</i> )
Me	Plena atenção ( <i>Dhyāna</i> )
hūṃ	Sabedoria ( <i>Prajñā</i> )

As associações das sílabas se estendem com cores, grupos de seis não-virtudes a serem purificadas, com os seis reinos em que um ser vivo pode renascer e daí por diante. Esse exemplo serve para demonstrar que o importante para o mantra no budismo indo-tibetano não é necessariamente um significado unívoco, estável e literal das palavras sânscritas, mas como o significante pode se associar com a tradição da qual origina e com as diferentes interpretações e associações que lhe são imputados conforme o ensinamento em questão, gerando novos significados não somente para as palavras, mas também para as sílabas e interjeições que, de outro modo, seriam destituídas de significado relevante.

#### 4.4 Resíduos de Existência e Não-Existência

*I respectfully prostrate to the absolute  
perfect Buddha, the Blessed One,  
who is thusness, ultimate purity,  
self, great bliss, and permanence,  
and will fully explain the classification  
of the two sets of four eons.*

**Respeitosamente me prostro ao Absoluto  
Buddha Perfeito, Abençoado,  
que é Tathatā, pureza última,  
Ātman, grande bem-aventurança e permanência,  
e explicarei a classificação  
dos dois conjuntos de quatro yugas.**

##### 4.4.1 Ātman e Anātman

Ser e/ou Não Ser. É e/ou não é. Existência e não-existência são tópicos centrais para a filosofia budista. A ideia de uma falta de substancialidade ou

ausência de essência é tida como um dos princípios fundadores do sistema de pensamento budista e como a característica principal que o difere de outras escolas indianas. A noção de *anātman* (em páli, *anattā*), se faz presente nos primeiros textos budistas, como os primeiros *sūtras* do cânone páli e é central para o budismo Hīnayāna, geralmente traduzida como “no-self”, “não-eu”, “não-ser”, “não-ente”.

#### 4.4.2 A Abordagem Hīnayāna

*Annatā* é uma das três marcas da existência, experienciada por todos os seres sencientes, assim como a impermanência (*anicca*) e o sofrimento ou insatisfação (*dukkha*). A ausência de existência de um ser último, constante e permanente é tido como um dos principais pontos de contraposição do budismo em relação aos sistemas de pensamento pré-budistas, como a *Vedānta* e a *Sāṃkhya*. A partir da tradução em inglês de K.R. Norman (1981), do *Alagaddūpama Sutta*, do cânone páli, em um discurso atribuído ao *Buddha Śākyamuni*, que critica algumas interpretações indianas acerca de *Ātman* (*attā*, em páli) é dito que:

Se *attā* e algo pertencente a *attā* não podem ser realmente e verdadeiramente encontrados, então, não é a visão de que o mundo e *attā* são a mesma coisa e de que após a morte se alcança a eternidade, a visão de um tolo? De que outro modo poderia ser?

[If *attā* and something belonging to *attā* really and truly cannot be found, then is not the view that the world and the *attā* are the same, and that after passing away one will be eternal..., entirely the view of a fool? 'How can it be otherwise?]

#### 4.4.3 A Abordagem Mahāyāna

No budismo *Mahāyāna*, a perspectiva de que todos os fenômenos são vazios de existência inerente (*śūnyatā*) se trata da verdade última (*paramārthasatya*), da realidade tal qual é (*Tathatā*), e da natureza última (*Dharmatā*). Enquanto na perspectiva Hīnayāna, enfatiza-se *anatta*, isto é, a natureza ilusória de uma essência individual permanente. A abordagem *Mahāyāna*, a partir dos *PrajñāpāramitāSūtra*s e, posteriormente, da escola *Madhyamaka*, estabelece a perspectiva *śūnyatā*, no sentido de que a noção de eu, os seres e os fenômenos não têm existência própria, sendo que a noção de existência convencionalmente reconhecida (*samvrittisatya*) surge a partir da relação entre seres e fenômenos. A realidade convencional conforme é percebida pelos seres se estabelece na dependência da relação com outros seres, fenômenos

e da interação entre causas e condições interdependentes que levam o mundo a se manifestar tal qual o percebemos.

A perspectiva do vazio de existência inerente (*śūnyatā*) é a verdade última (*paramārthasatya*) no que se refere à natureza dos fenômenos, em que estes são destituídos de uma natureza própria ou intrínseca (*svabhāva*).

Dölpopa, no entanto, inicia o seu texto afirmando que a instância do *Buddha* Absoluto não é impermanente, nem uma ausência de essência, mas a própria permanência, a pureza última (no sentido de ausência de obstruções), de *Ātman*. O abade *Jonang* assume o seu posicionamento em relação à natureza última da realidade logo no início de seu texto, contrapondo-se a outras visões, como a *Prasaṅgika-Madhyamaka*, hegemônica na escola *Sakya*, em que mesmo *Buddha*, embora visto como conceitualmente existente, é tido como vazio de existência inerente em última instância.

#### **4.4.4 Perspectiva *Tathāgatagarbha***

A noção de um *Ātman* permanente na filosofia budista não foi proposta somente pelos *jonangpas*, mas está presente nos Sūtra s *Tathāgatagarbha*, do cânone *Mahāyāna*, que surgiram no séc. III. Hookham (1991, p.100) considera esta uma das noções mais controversas da doutrina *Tathāgatagarbha*. Segundo a autora (1991, p.101):

A palavra “self” utilizada neste contexto contrange muitos budistas, orientais e ocidentais, antigos e modernos. Isso levou a traduções complicadas da simples palavra “ātman”, de modo a evitar o tabú “self”. Por exemplo, Jikido Takasaki a traduz como “unidade” [estudo 207] e em outro texto como “ego”; K. Holmes e Min Wood traduzem-na como “identidade”; Mahathera Nyanatiloka [no texto *Path to Deliverance*] a traduz como “pessoal” e “personalidade”.

[The word ‘self’ used in this context embarrasses many Buddhists, Eastern and Western, ancient and modern. This has led to tortuous translations of the simple word “Ātman” in order to avoid the taboo word “self”. For example, Jikido Takasaki translates it as “unity” [study 207] and elsewhere as “ego”; K. Holmes and Min Wood translate it as “identity”; Mahathera Nyanatiloka [Path to Deliverance] translates it as “personal” and “personality”].

*Tathāgata* é uma palavra tanto sânscrita, quanto páli, utilizada como um dos vários títulos e sinônimos de *Buddha*. Esse título pode ser traduzido como “aquele que assim foi” (*tathā-gata*) ou “aquele que assim veio” (*thathā-āgata*). O *Tathāgata* pode ser interpretado como aquele/aquela (ou aquilo) que está além de do ir e vir, além de todos os fenômenos transitórios, que alcançou o estado de *Tathatā*, “a apreciação da realidade tal qual é” (CHALMERS, 1898, p.106).

*Tathatā* é traduzida como *thusness* ou *suchness* em inglês, palavras que constam no dicionário Merriam-Wester, como pelo exemplo da seguinte definição da primeira: 1. *The condition of being thus*. 2. *Suchness*, sendo a tradução também adotada por Hookham (1991), Berzin<sup>9</sup>, no entanto, em seu glossário de termos budistas, considera *Thusness* como o equivalente do sânscrito *Tattva*, em tibetano *de kho na iyd*, que Stearns (2010, pp. 147, 193), por sua vez, traduz como *thatness*. Conforme Hookham (1991, p.99) explica, o termo *garbha* tem muitos significados, como matriz, útero, embrião, tesouro oculto, ou nascido de algo.

*Tathāgatagarbha* pode ter diferentes interpretações dependendo da escola e de como é traduzido. No sistema de padronização tibetana, *garbha* é traduzido como *snyn pó*, que Hookham (1991, p.100) traduz para o inglês como *heart essence* (essência do coração). Além disso, na tradução tibetana adiciona-se a partícula *can*, que significa ter a essência-coração. Hookham exemplifica que, enquanto nas versões em sânscrito dos textos vinculados à doutrina *tathāgatagarbha*, como o Uttaratantra, diz-se: “Todos os seres são *Tathāgatagarbha*”, nas traduções tibetanas do mesmo texto se diz: “Todos os seres são detentores da essência do coração do *Tathāgata*”. Sendo assim, na tradição budista indo-tibetana, estabelece-se uma possibilidade de diferentes interpretações, podendo significar que os seres têm *Buddha* como seu *garbha*, ou que têm a essência de *Buddha*, isto é, tem a essência que *Buddha* tem (ou é), ou tem a essência que leva ao estado de *Buddha*. Trata-se de uma perspectiva que fala da existência de uma essência permanente.

Os *Tathāgatagarbha Sūtras* são um grupo de *Sūtras Mahāyāna*, composto pelo *Tathāgatagarbha Sūtra*, o *Śrīmālā Sūtra*, o *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra* e o *Angulimaliya Sūtra*, são datados do final do século II e início do século III e eram estudados no seio da escola *Mahasamghika* e que influenciariam a posterior escola *Yogacāra* e *Sūtras* e tratados a ela vinculados.

Dölpopa e o seu núcleo de monges tradutores tiveram grande apreço pela perspectiva *Tathāgatagarbha*, que se constituiu como uma das bases para a teoria do Vazio de outro, proposta pela escola Jonang. Ao longo de seu próprio comentário ao *Quarto Concílio*, Dölpopa, cita ambos os *Sūtras*, assim como o

---

<sup>9</sup> [http://www.berzinarchives.com/web/en/about/glossary/glossary.html#xvery\\_20nature\\_20of\\_20reality](http://www.berzinarchives.com/web/en/about/glossary/glossary.html#xvery_20nature_20of_20reality). Acessado em 01/01/2011.

*Ghanavyūha Sūtra* (apud Stearns, 2010, p.243), traduzido abaixo:

*And the Ghanavyūha Sūtra says,*

*The Tathāgata, who is permanent, stable, eternal, and indestructible, is the object of those practicing the yoga of cultivating the subsequent mindfulness of a buddha. What is known as “tathāgata essence” is Nirvāṇa, indestructible like space and the sky. The past, present, and future blessed buddhas present i with the word Nirvāṇa and the term basic space of phenomena. In this way, whether the tathāgatas appear or do not appear, this true nature of phenomena, precise place of phenomena, basic space of phenomena, and flawless phenomenon is the Tathāgata.*

**E o *Ghanavyūhasūtra* diz:**

**O *Tathāgata* que é permanente, estável, eterno e indestrutível, é o objeto daqueles que praticam a yoga de cultivo da plena atenção subsequente (*anusmṛti*) de um *Buddha*. O que é conhecido como *Tathāgatagarbha* é *Nirvāṇa*, indestrutível como o espaço e o céu. Os *Buddhas* bem-aventurados do passado, do presente e do futuro o apresentam com a palavra *Nirvāṇa* ou com o termo *Dharmadhātu*. Deste modo, independentemente de os *Tathāgatas* aparecerem ou não, esta verdadeira natureza dos fenômenos, a exata morada dos fenômenos, *Dharmadhātu* e fenômeno sem falhas é o *Tathāgata*.**

Essa citação que Dölpopa faz em seu comentário ao Quarto Concílio serve para reforçar o que ele propõe a partir da primeira estrofe de seu tratado, que consiste em afirmar uma essência indestrutível, um *Atmān* livre de obstruções e permanente. Dölpopa utiliza repetidamente ao longo de seus texto o sinônimo de *Tathāgatagarbha*, *bde gshegs snyin po*, que em sânscrito corresponde à *Sugatagarbha*, ou *Sugata Essence*, no texto em inglês. *Sugata* é outro título conferido ao *Buddha* e significa “aquele que ultrapassou o *saṃsāra* ao êxtase”, na definição do dicionário de Hopkins. Segundo Stearns (2010, p.50)

Em seu uso singular da língua, Dölpopa tomou emprestada terminologia enviesada dos *sūtras mahāyāna* e tratados e as incorporou em suas composições. Alguns exemplos que ilustrarão este fato não-usual de seu trabalho. Um dos pontos controversos em seu ensinamento é a afirmação de que a verdade última, referida pelo termos *sugatagarbha* (“essência sugata”), *dharmadhātu* (“espaço básico dos fenômenos), e *dharmakāya* (“corpo do dharma”), é permanente ou eterno. Afirmações como esta certamente não são comuns em muitos *Sūtra* s e tratados *Mahāyāna*, mas, para a maior parte dos estudiosos no Tibete, a abordagem hermenêutica era a de ver tais afirmações como provisórias (*neyarthā*, *drang don*) e que necessitavam de interpretação. Para Dölpopa, tais afirmações nas escrituras e comentários eram de significado definitivo (*nitārtha*, *nges Don*) e deveriam ser entendidas literalmente.

*[In his unique use of language Dölpopa first borrowed loaded terminology from mahāyāna sūtras and treatises and incorporated it into his own compositions. A few examples will illustrate this unusual fact of his work. One*

*of the controversial points in his teaching is the assertion that ultimate truth, referred to by terms such as sugatagarbha (“sugata essence”), dharmadhātu (“basic space of phenomena”), and dharmakāya (“dharma body”), is permanent or eternal. Statements to this effect are certainly not unusual in many mahāyāna sūtras and treatises, but for most scholars in Tibet the hermeneutical approach was to view those statements as provisional (neyarthā, drang don) and in need of interpretation. For Dölpopa, such statements in the scriptures and commentaries were of definitive meaning (nitārtha, nges Don) and to be understood literally.]*

Dölpopa adota o posicionamento de que escrituras tradicionalmente consideradas como de significado provisório (*neyarthā*) são, de fato, aquelas de significado último (*nitārtha*). Dessa forma, Dölpopa desafia as convenções de interpretação do cânone indo-tibetano ao longo da história de difusão e tradução do budismo no Tibete ao afirmar que *Buddha é Ātman*.

#### **4.4.5 Significado Provisório (*Neyarthā*) X Significado Definitivo (*Nitārtha*)**

Considerando-se o grande número de coleções de *Sūtras* budistas no budismo Mahāyāna, muitos dos quais se contradizem, como se pode perceber. Um *Sūtra*, como o *Tathāgatagarbha* pode afirmar a existência de um *Ātman* que é a própria essência búdica, enquanto o famoso *Sūtra do Coração* (*Prajñāpāramitāhṛdaya*) fala de ausência de essência de tudo. Enquanto os *Sūtras* Tathāgatagarbha poderiam ter sido relegados ou mesmo banidos como textos apócrifos ou considerados não-budistas, o que se fez na construção do cânone *Mahāyāna* na Índia (herdado pelo Tibete) foi uma tentativa de conciliar as inconsistências e contradições entre os mais diversos *Sūtra*s que surgiam conforme o budismo se desenvolvia e se difundia. Segundo Cabezón (1994, p.59),

*...uma vez que um Sūtra (...) tivesse surgido e sobrevivido ao processo de introdução, ele era aceito como a palavra do Buddha (buddhavacana), e uma vez que isso ocorria, seu conteúdo, seu significado e sua veracidade (e não a sua autoria) se tornavam o objeto de debate.*

*[...once a Sūtra (...) had made a debut and survived the process of the introduction, it became accepted as the Buddha’s word (buddhavacana), and once this occurred, its contents, its meaning, and its veracity (and not its authorship), became the object of debate.]*

A fim de acomodar ensinamentos que soavam contraditórios, passou-se a dividir o cânone entre os textos de significado definitivo (*nitārtha*), que poderiam ser entendidos literalmente e os textos de significado provisório (*neyarthā*), no sentido de que eram ensinamentos para aqueles que ainda não

estavam preparados para apreender o significado definitivo. Por exemplo, a ideia de uma essência búdica ou, como sugerimos a tradução, *Natureza-Buddha*, permanente e indestrutível presente e latente em todos os seres vivos seria nada mais que um ensinamento de significado provisório para estimular as audiências que não estavam preparadas para receber o ensinamento sobre ausência de essência de tudo a trilhar o caminho budista e, por meio da experiência direta, poderem, com o tempo, alcançar a compreensão do significado definitivo. De todo modo, a escritura não poderia ser utilizada como prova final da doutrina em nenhum dos casos, apenas como um guia que apontasse na direção da verdade que só poderia ser compreendida por meio da experiência direta. Mas os textos de significado definitivo estariam mais próximos dessa verdade, uma vez que teriam sido escritos para audiências mais qualificadas.

Dōlpopa contesta essa questão, afirmando que muitos dos ensinamentos considerados de significado provisório seriam, de fato, o oposto:

*Therefore, the ultimate reality  
of all profound sūtras e tantras  
that carefully present thusness and so forth,  
is emptiness of other,  
never emptiness of self-nature.*

**Portanto, a Realidade Última  
de todos os sūtras e tantras profundos,  
que cuidadosamente apresentam *Tathatā* e daí por diante,  
é o Vazio de Outro,  
nunca o vazio de natureza própria.**

*It is absolute, never relative.  
É absoluto, nunca relativo.*

*It is true nature, never a phenomenon.  
É Natureza Verdadeira (*Dharmatā*), nunca um fenômeno (dharma).*

*It is the middle, never an extreme.  
É o meio, nunca um extremo.*

*It is Nirvāṇa, never saṃsāra.  
É o Nirvāṇa, nunca saṃsāra.*

*It is primordial awareness,  
never consciousness.  
É percepção direta (*jñāna*), nunca consciência (*vijñāna*).*

*It is pure, never impure.*  
**É puro, nunca impuro.**

*It is the sublime self, never nothingness.*  
**É Ātman sublime, nunca é nada.**

*It is great bliss, never suffering*  
**É suprema bem-aventurança, nunca sofrimento.**

*It is permanent and stable,  
never impermanent.*  
**É permanente e estável,  
nunca impermanente.**

*It is self-arisen,  
Never other-arisen.*  
**É autogerado,  
nunca gerado de outro.**

*It is the fully established,  
Never the imagined.*  
**É o plenamente estabelecido,  
nunca o imaginado.**

*It is natural, never fabricated.*  
**É natural, nunca fabricado.**

*It is primordial, never incidental.*  
**É primordial, nunca incidental.**

*It is Buddha, never a sentient being.*  
**É Buddha, nunca um ser senciente.**

*It is the kernel, never the husk.*  
**É o grão, nunca a casca.**

*It is the definitive meaning,  
Never provisional meaning.*  
**É o significado definitivo,  
nunca o significado provisório.**

Hookham (1991, p.4) atenta para o fato de que tradutores de textos de escolas que não aceitam a existência de uma realidade última ou absoluta como algo além do vazio convencional dificilmente traduzem ou escrevem os termos referentes a essa realidade iniciados por letras maiúsculas. Com o objetivo de realçar o contraste que Dōlpopa apresenta nas sentenças traduzidas por Stearns entre o que é e o que nunca é a instância última da realidade, optou-se aqui pelo

uso de maiúsculas para a primeira letra dos termos que, na interpretação de Dölpopa, se referem à *Ātman*, ao Vazio de outro (*Shentong*), em oposição ao vazio de natureza-própria, como *Nirvāṇa*, Natureza Verdadeira (*Dharmatā*), enquanto adjetivações como puro e termos referentes à percepção dessa realidade, como percepção direta (*jñāna*) permaneceram com iniciais minúsculas.

Dölpopa se utiliza de um jogo de oposições ao longo de seu texto para afirmar o que de fato considera como os ensinamentos de significado definitivo e o que considera como equívocos conceituais, ou aquilo a ser refutado em seu cálculo da doutrina, uma vez que considera expor o Dharma mais puro.

#### **4.4.6 As (não) traduções de *Ātman***

*Ātman* pode gerar diferentes traduções dependendo de como uma determinada escola de pensamento o interpreta. É traduzido para bdag em tibetano, conforme o sistema de padronização de tradução do sânscrito para o tibetano. Hookham (1991, p.101) defende que “*self*” é a tradução mais acurada do termo para o inglês.

Gulmini (2002, p.430), em sua tradução comentada do *Yoga Sūtra de Patanjali*, do sânscrito para o português, descreve *Ātman* como composto de três raízes possíveis: At, mover; NA, respirar; VĀ, soprar, traduzindo o termo como si-mesmo e apresentando o sinônimo: essência no glossário ao final de sua tradução. Um exemplo de trecho traduzido por ela: “Ignorância é proclamar a perpetuidade, a pureza, o prazer e o si-mesmo onde há transitoriedade, impureza, dor e não-si-mesmo” (GULMINI, 2002, p.221).

Ferreira (2006), em sua análise das notas de tradução em edições brasileiras da Baghavad Gītā, descreve algumas escolhas adotadas em diferentes traduções do texto publicadas no Brasil. Nestes casos, os tradutores, se utilizaram das notas de tradução para apresentar uma tradução do termo não traduzido no corpo do texto a fim de explicar o seu significado: “eu verdadeiro” (p.61); “intelecto cósmico” (p.183); “alma” (p.230); “Espírito” (p.263); “Eu Superior” (265); “Eu” (p.271).

Fonseca (2009), em sua tradução da Baghavad Gītā, opta por não traduzir (assim como o faz com a maior parte dos termos em sânscrito), como pode-se ver pelo exemplo a seguir: “Quando o *citta* é interrompido, bloqueado, pela

prática do *yoga*; quando percebendo o *ātman* no *ātman*, no *ātman* se alegra (FONSECA, 2009, p.109).

O mesmo faz Azevedo (1992, p.25) em sua tradução comentada do texto *Viveka-Chudāmani*, de Shankaracharya: “Outros dizem que devoção é a meditação na natureza de nosso *Ātman*. Aquele que possui todas essas qualificações é o que está apto a conhecer a verdadeira natureza de *Ātman*.”.

As traduções de *Ātman* dependem muito da interpretação da escola indiana com a qual se vincula o texto traduzido e o tradutor. No contexto budista, inclusive no contexto *Jonang*, *Ātman* dificilmente poderia ser traduzido com noções dualistas como “eu”, “alma” ou “eu superior”, uma vez que o budismo não considera a existência de um eu individual, quanto mais um “eu” superior. A existência de um *Ātman* que Dölpopa propõe se aproxima muito mais de noções não-dualistas como o *Ātman* na Vedanta Advaita. Também pode-se fazer aproximações com o conceito de *Ser* no neoplatonismo (Sheehy, 2010). Entretanto a palavra “ser” na filosofia ocidental vem sendo utilizada ao longo dos séculos como diferentes termos por diferentes filósofos, como Heidegger e Sartre, por exemplo.

Assim como “*self*”, “*ego*”, “si mesmo”, ainda estão relacionados com a ideia de um eu individual e têm diferentes conotações para diferentes vertentes da filosofia e da psicologia e psicanálise. Nesse sentido, traduzir *Ātman* por alguma dessas opções pode ser tão perigoso quanto traduzir o *Brahman* da Vedanta Advaita de Shankaracharya, por Deus. O registro mais antigo que se tem do uso do termo *Ātman* em textos pré-budistas está presente no Rig Veda (RV X 97 11), como comentada pelo gramático sânscrito Yāska, do séc. VI a.c. (apud BAUMER & KAPILA, 2001, p. 42): “princípio que a tudo preenche, o organismo em que os elementos estão unidos, o princípio senciente último.”

Uma noção que não está completamente distante da noção utilizada por Dölpopa e pelos *Tathāgatagarbha Sūtras*, ao relacionar o *Ātman* com uma outra instância de vazio, um vazio de outro, de tudo que não é ele, pois todos os fenômenos inexistem fora dele e sem ele e, portanto, são inexistente por si próprios, já que o vazio que esta realidade última e una é a única existente. No comentário ao seu próprio texto, Dölpopa fala em três *ātman*s (apud STEARNS, 2010, p.291):

*There is both a flaw and a quality in understanding the existence of a self, because it is a flaw to understand the selves of individuals and phenomena to exist, and a quality to understand the self of thusness to exist.*

*There is both a flaw and quality in understanding the nonexistence of a self, because it is a flaw to understand the pure self to not exist, and a quality to understand the selves of individuals and phenomena to not exist.*

**Há tanto uma falha, quanto uma qualidade em entender a existência de *Ātman*, visto que é uma falha entender os *ātman*s dos indivíduos e fenômenos como existentes, e há uma qualidade em entender o *Ātman* de *Tathatā* como existente.**

**Há tanto uma falha e uma qualidade em entender a não-existência de um *Ātman*, visto que é uma falha entender que o puro *Ātman* não existe e uma qualidade entender que os *ātman*s dos indivíduos e fenômenos não existem.**

Assim retornamos à primeira estrofe do *Quarto Concílio*, em que Dölpopa inicia o seu texto já expondo o ponto de vista de onde parte, o de que *Ātman* permanente é a realidade além do mundo fenomênico (*Tathatā*) que se alcança no estado de Buddha (*Tathāgata*), que em instância última (*Buddha* Absoluto), é essa própria realidade. O uso do sânscrito e a opção por não buscar uma tradução em português de *Ātman* e *Tathatā* nesta tradução proposta visa evidenciar de forma imediata a ligação do texto de Dölpopa com as suas fontes de estudo e com os textos que o núcleo Jonang retraduziria do sânscrito para o tibetano a fim de reafirmar mudanças na ideia de quais seriam os ensinamentos de significado último (*nitārtha*).

#### **4.5 Resíduos da cognição**

*In regard to the universal ground,  
the Kṛtayuga tradition has an exception has fine classifications,  
such as dividing consciousness and primordial awareness, ....*

*Em relação à base universal,*

*a tradição Kṛtayuga tem excelentes classificações,  
tais como a divisão entre vijñāna e jñāna,...*

*For the Tretāyuga and later eons  
That type of Dharma language has vanished.*

**A partir da Tretāyuga e yugas posteriores,  
esse tipo de linguagem do Dharma desapareceu.**

*They claim that which is the universal ground  
is unobscured and neutral,  
precisely the appropriating consciousness.*

**Afirmam que aquilo que é a base universal  
é não-obscurido e neutro,  
precisamente a consciência-apropriadora (āḍānavijñāna).**

#### **4.5.1 Jñāna X Vijñāna**

Stearns (2010) utilizou-se de *primordial awarenes* como tradução para o tibetano *ye shes*, cujo correspondente em sânscrito, conforme o próprio Stearns apresenta no índice de seu livro é *jñāna*. Dölpopa traça uma oposição entre *rnam shes (vijñāna)* e *ye shes (jñāna)*, sendo o primeiro relacionado à consciência contaminada no mundo fenomênico e o segundo à percepção direta da realidade, livre de conceituações. Stearns (1999), em sua primeira tradução do Quarto Concílio, traduziu *ye shes/jñāna* como o grego *gnosis*, ao invés de *primordial awareness*.

#### **4.5.2 Gnosis e Primordial Awareness**

Não é impossível encontrar em outras traduções *gnosis* como tradução para *ye shes/jñāna*, provavelmente pelas tentativas de aproximação dos ensinamentos budistas com ensinamentos das escolas gnósticas do cristianismo primitivo em seu uso do termo *gnosis* como uma apreensão ou percepção direta da realidade transcendente. Essa comparação é feita tanto por estudiosos do budismo (CONZE, 1975), quanto por estudiosos de gnosticismo, evangelhos apócrifos e heresiologias (PAGELS, 2006). Wallace (2001), por exemplo, adota *gnosis* como tradução de *jñāna* ao trabalhar com textos *Kālacakra* em tibetano (outrora traduzidos de originais em sânscrito que se perderam).

Stearns (2010) não explicita os motivos por ter mudado de estratégia em

sua segunda versão da tradução, *primordial awareness*, no entanto, embora ele já utilizasse *pure awareness* para *vidyā* (sabedoria), por exemplo, contribuindo a repetição de *awareness* ao longo de sua tradução, como se pode ver abaixo no comentário de Dölpopa *ao Quarto Concílio* (apud STEARNS, 2010, p.228):

*In many such forms the absolute truth is presented as being cognition, pure awareness, and primordial awareness. Awareness of self and awareness of others, cognition of all and awareness of all, the self of the five types of primordial awareness, the pristine ten types of primordial awareness, the self-arisen kāya of primordial awareness, sea of omniscient primordial awareness, and so forth, just as they appear in the scripture, correspond to absolute truth(...)*

Dessas muitas formas, a verdade absoluta é apresentada como sendo cognição, *vidyā* e *jñāna*. Percepção de *Ātman* e percepção de outros, cognição de tudo e percepção de tudo, *Ātman* dos cinco tipos de *jñāna*, os dez tipos de *jñāna* pristina, *jñānakāya* autogerado, oceano de *jñāna* onisciente e primordial e daí por diante, como aparecem nas escrituras, correspondem à verdade absoluta(...)

#### 4.5.3 *Jñāna* e *Tattva*

Dölpopa (apud. STEARNS, 2010, p.228), ainda no comentário, então, relaciona *jñāna* com um outro termo:

*The meaning is that, in the Stainless Light, the extensive commentary to the Glorious Kālacakra Tantra, the blessed honorable Avalokiteśvara says, in the context of identifying ultimate thatness,*

*The Conquerors have taught that primordial awareness beyond single and multiple moments is thatness.*

O significado disso é que, no texto *Luz Imaculada (Vimalaprabhā)*, o comentário extensivo ao *Glorioso Tantra Kālacakra*, o abençoado, honorável Avalokiteśvara diz, no contexto de identificação de *Tattva* última,

Os Conquistadores ensinaram que *jñāna* além dos momentos múltiplos e únicos é *Tattva*.

Stearns neste caso optou pela tradução do tibetano *kho na iyd para o inglês thatness*, sendo que o correspondente sânscrito, *Tattva*, que, no contexto hinduísta e budista, significa “verdade, princípio ou realidade” (HOPKINS). Dölpopa cita o que provavelmente foi uma tradução do texto sânscrito realizada pelo seu grupo de tradutores, pois o *Tantra Kālacakra* é de especial apreço para a escola *Jonang*, uma vez que tem ensinamentos e princípios análogos aos do *Tathāgatagarbha Sūtra* e dialoga com outras escolas filosóficas pré-budistas. De todo modo, ao considerar que que *jñāna* além dos momentos múltiplos e únicos é *Tattva*, Dölpopa reforça a importância da percepção direta do vazio de outro em oposição ao que seria uma consciência mundana ou ao continuum mental contaminado com as sementes que impedem essa percepção direta. Esse tipo de percepção ou estado mental mostra-se difícil de traduzir no trabalho de Dölpopa, principalmente pela maneira como, na tradução em inglês de Stearns, aparecem várias adjetivações de *awareness* e *consciousness* que transformam ambas as palavras, em termos diferentes. O trecho abaixo, a estrofe mais longa de todo o texto de Dölpopa, seguido pela tradução em português exemplifica tal dificuldade:

*I bow to you, absolute, immobile,  
 Discriminating self-awareness,  
 absolute total awareness  
 of self and awareness of others,  
 with absolute, excellent cognition  
 of all and awareness of all,  
 absolute, omnipotent self of the five types  
 of primordial awareness, absolute, self-arisen  
 kāya of primordial awareness,  
 sea of absolute, omniscient primordial awareness,  
 retainer of the treasury of the absolute,  
 omniscient primordial awareness,  
 absolute primordial awareness,  
 great source of primordial awareness,  
 endowed with primordial awareness  
 and awareness of existence and nonexistence,  
 holder of each and every absolute  
 kāya of primordial awareness,  
 absolute Samantabhadra with fine intelligence,  
 great essence of all absolute buddhas,  
 great absolute offering that is vast passion,  
 great absolute offering that is vast hatred,*

*great absolute offering that is vast ignorance,  
 great absolute offering that is vast wrath,  
 and great absolute offering that is vast attachment,  
 vast bliss that is great absolute desire,  
 vast pleasure that is great absolute joy  
 holder of the great magic of absolute expertise  
 joy beyond joy of great absolute magic,  
 site of the meditative concentration  
 of absolute great mental stability,  
 holder of the kāya of great absolute wisdom,  
 sea of the primordial awareness of absolute prayer,  
 absolute great love, infinite in nature,  
 absolute great compassion with sublime intellect,  
 absolute great wisdom possessing great intellect,  
 absolute great expert with great method,  
 ten types of absolute primordial awareness  
 with pristine quintessence,  
 holder of ten types of pristine,  
 absolute primordial awareness,  
 absolute sole cognition, definitely bright  
 holder of the realization of eight knowledges,  
 great fire of absolute wisdom  
 and primordial awareness,  
 vivid appearance of absolute primordial awareness,  
 flame of absolute primordial awareness,  
 pellucid light, absolute Buddha,  
 unsurpassed enlightenement,  
 absolute Buddha, Mahāvairocana,  
 absolute perfect Buddha, guide for the world,  
 pure, pristine awareness of the three absolutes,  
 possessor of the six absolute clairvoyances  
 and the six subsequent mindfulnesses,  
 absolute sublime perfection of wisdom  
 the absolute powerful Sage  
 omnipotent with the ten powers,  
 absolute Mañjuśri possessing  
 splendor sublime, and the absolute  
 kāya of primordial awareness itself.*

**Prostro-me diante de ti, absoluta, imóvel,  
 autopercepção discriminadora e intrínseca,  
 percepção intrínseca total e absoluta  
 de Ātman e de outros,  
 com cognição excelente e absoluta  
 de tudo e percepção de tudo,  
 Ātman Absoluto e Onipotente dos cinco tipos  
 de jñāna, absoluto Jñānakāya autogerado,  
 oceano do Absoluto, jñāna primordial e onisciente,  
 detentora do tesouro do Absoluto,  
 jñāna onisciente,**

*jñāna* absoluta,  
 grande fonte de *jñāna*,  
 dotada com a *jñāna* absoluta,  
 e percepção da existência e não-existência,  
 detentora de todo e cada *Jñānakāya* absoluto,  
*Samantabhadra* absoluto de exímia inteligência,  
 grande essência de todos os *Buddhas* absolutos,  
 grande oferenda absoluta que é vasta paixão,  
 grande oferenda absoluta que é vasto ódio,  
 grande oferenda absoluta que é vasta ignorância,  
 grande oferenda absoluta que é vasta ira,  
 e grande oferenda absoluta que é vasto apego,  
 vasto êxtase que é grande desejo absoluto,  
 vasto prazer que é grande alegria absoluta,  
 portador da grande magia do conhecimento absoluto,  
 alegria além da alegria da grande magia absoluta,  
 campo de *Samādhi*  
 de grande e absoluta *Dhyāna*,  
 portadora do *kāya* de grande e absoluta sabedoria,  
 oceano de *jñāna* da prece absoluta,  
 grande amor absoluto, infinito em natureza,  
 grande compaixão absoluta de intelecto sublime,  
 grande sabedoria absoluta, detentora de grande intelecto,  
 grande praticante absoluto com grande método,  
 dez tipos de *jñāna* absoluta  
 dotadas da quintessência prístina,  
 detentora dos dez tipos de  
*jñāna* prístina e absoluta,  
 pura cognição absoluta, clareza definitiva,  
 detentora da compreensão dos oito conhecimentos,  
 grande fogo de sabedoria absoluta,  
 e de *jñāna*,  
 aparição vívida de *jñāna* absoluta,  
 chama de *jñāna* absoluta  
 luz translúcida, *Buddha* Absoluto,  
 iluminação inigualável,  
*Buddha* Absoluto, *Mahāvairocana*,  
*Buddha* Perfeito e Absoluto, Guia do mundo,  
*vidyā* perfeita e prístina dos três absolutos,  
 detentora das seis clarividências absolutas  
 e os seis estados de plena-atenção subsequente (*anusmṛti*),  
*Prajñāpāramitā* sublime e absoluta,  
 Sábio poderoso e absoluto,  
 onisciente com os dez poderes,  
*Mañjuśrī* absoluto, detentor do  
 sublime esplendor e  
 do *Jñānakāya* absoluto.

Novamente utilizou-se do índice do livro de Stearns (2010) para verter ao

sânscrito os usos de awareness adjetivados de forma específica, como *pure awareness* e *primordial awareness*, conforme disponibilizados pelo tradutor. Nesse trecho, Dölpopa usa terminologia kalackra complexa e obscura como *Jñānakāya* e *anusmṛti*, vinculados a estados e técnicas meditativas sobre as quais pouco material foi traduzido para o Ocidente ainda, tendo em vista que o material *Kālacakra* que sobreviveu não está completo, nem em sânscrito, nem em tibetano e ainda está em fase de tradução para as línguas ocidentais.

Na estrofe acima, Dölpopa também se utiliza do oxímoro, recurso utilizado em outros trechos do texto para defender o seu ponto de vista. Emoções normalmente tidas como perturbadoras e transitórias no budismo, como desejo, ira, apego e ódio são chamadas de oferendas absolutas por Dölpopa e abarcadas dentro do campo dessa *jñāna* que parece conter todos os extremos.

Dölpopa também invoca o nome dos *Buddhas Samantabhadra* e *Mahāvairocana* e os iguala aos estados primordiais da realidade una, advindos a percepção intrínseca total e absoluta de *Ātman* leva ao estado de êxtase. Nos casos em que awareness não foi adjetivada das formas específicas utilizadas para se contrapor ou afirmar determinados pressupostos filosóficos (como no caso da oposição entre *jñāna* e *vijñāna*), nem havia especificação no índice de termo sânscrito ou tibetano referente a esses pressupostos, optou-se pela tradução ao português para percepção, assim como no caso da palavra cognição.

#### **4.5.4 *Consciousness X Awareness***

A tradução da terminologia vinculada a mecanismos de cognição, percepção, mente e consciência ainda merece uma pesquisa future mais aprofundada, não só pelos diferentes usos e visões que as escolas budistas apresentam desses termos, mas também pelas diferentes usos e acepções que tais palavras podem adquirir ao serem utilizadas como termos por diferentes áreas, como a psicologia, a filosofia, as neurociências etc. No caso de traduções advindas da língua inglesa, há ainda o caso da palavra *awareness*, tão presente na traduções de Stearns. Em um dicionário comum de inglês-português, *awareness* é traduzida tanto como consciência, quanto como percepção. Na tentativa de tentar entender a diferença entre *awareness* e *consciousness*, foi possível um breve contato por email com o próprio Stearns (2010)<sup>10</sup>, via *Jonang*

---

<sup>10</sup> Stearns, Cyrus. Re:Fourth Council. [mensagem pessoal] Mensagem recebida por [bruno.carlucci@gmail.com](mailto:bruno.carlucci@gmail.com) em 10/12/2010.

*Foundation*, ainda no início da pesquisa para a tradução do *Quarto Concílio*:

*De fato, a maior parte dos falantes de inglês não sabe distinguir claramente as palavras consciousness e awareness, ou conscious e aware. Para a maior parte das pessoas, parecem ter o mesmo significado. Esse é um exemplo dos problemas reais de se traduzir vocabulário técnico de uma língua e cultura para outra língua e cultura muito diferente. Estudar e entender os textos budistas em línguas diferentes é um tanto difícil, principalmente se a pessoa não está extremamente familiarizada com o vocabulário específico de uma determinada tradição.*

*[Actually, almost any speaker of English will also not make a clear distinction between the words consciousness and awareness, or conscious and aware. To most people these seem to have basically the same meaning. This type of thing is one of the real problems when translating technical vocabulary from one language and culture to another very different language and culture. To study and understand Buddhist texts in different languages is quite difficult, especially if a person is not extremely familiar with the specific vocabulary of a certain tradition.]*

Stearns utiliza ambas as palavras sempre em contraposição para traduzir também os termos que Dölpopa toma da escola Yogacāra: *universal-bound consciousness*(*kung zhi rnam shes*), como antagônico a *universal-bound awareness* (*kung zhi ye shes*). Visto que um dos tópicos mais importantes do tratado, se não o principal, é distinguir o Vazio de Outro (*Shentong*) ou a Realidade Última do que a escola Cittamātra considera como realidade última, isto é, a consciência/mente (*vijñāna/citta*), reabilitando autores e textos vistos como *Cittamātra*, como parte do que Dölpopa chama de Grande *Madhyamaka*. Trata-se de um importante debate ao longo da história do budismo Mahāyāna, desde os seus princípios na Índia, até os tempos atuais.

***In the exceptional, sublime  
Kṛtayuga Dharma, the statements  
that the tantras are the “causal continuum”  
refer to the sugata essence,  
the universal-ground awareness,  
but never refer to  
the universal-ground consciousness.***

**No excepcional e sublime  
Kṛtayuga Dharma, as afirmações**

**de que os tantras são o “continuum causal”  
referem-se ao *Sugatagarbha*  
a *Ālaya*,  
mas nunca se referem a  
*ālayavijñāna*.**

...

#### **4.5.5 *Yogācāra* Retraduzida**

A escola *Yogācāra* (seu nome significa prática de *yoga* em sânscrito), surgiu no séc. IV a partir dos textos de Maitreya, Asanga e Vasubandhu. A sua ênfase é no estudo da consciência, no seu funcionamento, ou em como a consciência apreende os objetos. No estudo filosófico do budismo no Ocidente, essa escola é associada a uma fenomenologia budista no estudos filosóficos do budismo no Ocidente (LUSTHAUS), já que também busca entender a natureza originária dos fenômenos.

Os ensinamentos da Escola *Yogācāra* propõem também a teoria das três naturezas (*trisvabhāva*), em que a realidade divide-se em natureza conceitual (*parikalpita*), natureza dependente (*paratantra*) e natureza plenamente estabelecida (*pariniṣpanna*). A primeira consiste na percepção errônea das coisas devido às construções conceituais, ao apego/aversão e às concepções errôneas. A segunda trata da natureza vazia das coisas apreendidas, no sentido de que são frutos do mecanismo, traduzido pelo neologismo de *originação dependente* (*praṭītyasamutpāda*). Já a terceira se refere a uma esfera em que a realidade se mostra tal qual é, sem interferência das conceituações e de condicionamentos de qualquer tipo, aquilo que é plenamente estabelecido. Teoria utilizada por Dölpopa ao longo de seu texto, como na estrofe abaixo do comentário ao Quarto Concílio (apud STEARNS, 2010, p.210):

*To claim that the quintessence of the imagined nature and the dependent nature exists in reality is exaggeration. To claim that the quintessence of the fully established true nature does not exist is denial.*

**Afirmar que a quintessência da natureza imaginada (*parikalpita*) e da natureza dependente (*paratantra*) existem de maneira real é exagero. Afirmar que a quintessência da Natureza verdadeira e plenamente estabelecida (*pariniṣpanna*) não existe é negação.**

No século V, os ensinamentos da *Yogācāra* passam a ter uma interpretação chamada no Ocidente de idealista (LUSTHAUS), e que Stearns (2010) traduz como *eternalism* no texto de Dōlpopa. A partir do monge Dharmapala, que vê a natureza conceitual não como um resultado da apreensão equivocada dos objetos, mas como uma projeção da própria mente, no sentido que a mente (*citta*) é a única garantia ou única coisa cuja existência pode ser asseverada. Uma vez que se reconhece a natureza pura e luminosa da mente, esvaziada de conceitos, a iluminação pode ser alcançada, mesmo que de forma súbita. A própria *Natureza-Buddha* presente em todos os seres passa a ser utilizada como sinônimo da mente esvaziada de conceitos, imersa em si mesma. Essa visão é chamada de *Cittamātra*, que traduzido do sânscrito, pode ser chamada de meramente a mente. A visão *Cittamātra* influenciará, como já mencionado anteriormente, a escola das velhas traduções no Tibete. Essa escola é também a principal fonte de ensinamentos indianos da escola C'an na China e do Zen no Japão (LUSTHAUS). Htsuan Tsang, o personagem expulso do Tibete no séc. VII, era um seguidor desta escola. Grande parte do texto de Dōlpopa se resume a refutar essa visão em favor dos autores da *Yogācāra* inicial, refutando, dessa forma também, os ensinamentos da escola das velhas traduções (TUCCI, 2000, p.13).

Trata-se de um elemento histórico importante que se faz presente no trecho abaixo do comentário de Dōlpopa ao Quarto Concílio (apud STEARNS, p. 255). As palavras dentro de colchetes foram acrescentadas por Stearns, pois não lhe foi possível acessá-las nos manuscritos tibetanos. A estratégia foi mantida na tradução em português para mostrar que se tratam de adições do tradutor para preencher lacunas no texto original. Preferiu-se traduzir *sin* como *não-virtude*, visto que a palavra *pecado* está ligada a um imaginário cristão que não corresponde ao budista, como já expresso pela citação Matinéz-Melis ao se discutir a teoria dela neste estudo.

*Those Madhyamaka [treatises] that present the three natures of the fully established and so forth have also been demoted to Cittamātra treatises. The third wheel of the teaching and very many treatises that are definitely*

*Great Madhyamaka, such as the Ornament for the Sūtra s and Distinguishing The Middle and The Extremes, have been demoted to treatises that advocate mere consciousness. The [teachers] of Great Madhyamaka, such as the masters Vasubandhu and Dignāga, the great experts who taught those [treatises], have also been demoted to Cittamātra adherents and sin accumulated. Those [actions] have obstructed the fine system of the Kṛtayuga and caused the spread of the bad system of Tretāyuga and later eons.*

Aqueles [tratados] *Madhyamaka* que apresentam as três naturezas do plenamente estabelecido (*Pariniṣpanna*) e daí por diante também foram rebaixados a tratados *Cittamātra*. Os ensinamentos do terceiro giro da Roda e muitos tratados que são definitivamente da Grande *Madhyamaka*, tais como o *Ornamento para os Sūtras (Mahāyānasūtrālamkārikā)* e *Distinguindo O Meio e Os Extremos (Madhyāntavibhāgakārikā)*, foram rebaixados a tratados que advogam a mera consciência. Os [instrutores da] Grande *Madhyamaka*, tais como os mestres Vasubandhu e Dignāga, os grandes especialistas que ensinaram esses [tratados], também foram rebaixados a proponentes da *Cittamātra* e a não-virtude se acumulou. Essas [ações] obstruíram o refinado sistema *Kṛtayuga* e causaram a difusão do sistema ruim da *Tretāyuga* e *yugas* posteriores.

A polêmica sobre as diferenças entre *Yogācāra* e *Cittamātra* tem sido abordadas por alguns estudiosos do budismo desde então, inclusive no Ocidente e na forma como o seu nome é apresentado ou traduzido. Alguns estudiosos, tradutores e pesquisadores não diferenciam as duas escolas como, Hopkins, que, em seu dicionário, traduz o nome da escola como *Mind-Only School* já Dan Lusthaus, professor de filosofia na Universidade de Boston, que se dedica a estudos comparativos entre essa escola budista e a fenomenologia ocidental, afirma que os proponentes da *Yogācāra*, não podem ser *Cittamātra*, visto que:

Eles não tinham um enfoque na consciência de modo a afirmá-la como realidade última (a *Yogācāra* afirma que a consciência é real apenas de maneira convencional, visto que surge de momento a momento devido a causas e condições impermanentes), pelo contrário, ela é a causa do problema karmico que buscamos eliminar.

*[They did not focus on consciousness to assert it as ultimately real (Yogācāra claims consciousness is only conventionally real since it*

*arises from moment to moment due to fluctuating causes and conditions), but rather it is the cause of the karmic problems they are seeking to eliminate.] (LUSTHAUS)*

Nesse ponto, a interpretação de Dölpopa está em consonância com a interpretação de Lusthaus acerca do funcionamento da consciência no sistema *Yogacāra*:

***Because the universal-ground  
consciousness is unestablished,  
neutral, and includes incidental stain,  
because natural luminosity is virtuous  
and stain is purified from the very beginning,  
and because the universal-ground consciousness  
is conditioned and natural luminosity is unconditioned  
if it is consciousness, it is not natural luminosity.***

**pois *ālayavijñāna*  
é não-estabelecida,  
é neutra e inclui obstruções impermanentes,  
pois a Luminosidade Natural é virtuosa  
e as obstruções estão purificadas  
desde seu próprio início  
e porque *ālayavijñāna* é condicionada  
e a Luminosidade Natural é incondicionada,  
se é *vijñāna*, não é a Luminosidade Natural.**

Quanto à distinção entre universal-bound awareness (*kun gzhi ye shes*) e universal-bound consciousness (*Kun gzhi rnam shes*), enfatizada por Dölpopa no texto, o segundo termo foi transformado em *Ālayavijñāna*, que significa base da consciência, ou base contaminada de consciência dual (*vijñāna*), visto que *vijñāna* é um dos 5 *skandhas* (agregados). Como a escola *Cittamātra* afirma que a mente é a última instância da realidade; portanto *Ālayavijñāna*, *citta* e *vijñāna* são vistos como sinônimos da realidade última que projeta os fenômenos no mundo, justamente a visão que Dölpopa refuta, defendendo que muitos dos autores *Yogacāra*, como Vasubandu, foram “rebaixados” como proponentes da visão *Cittamātra*. De acordo com Dölpopa, eles não ensinaram a visão *Cittamātra* de que tudo é mente, mas a visão *Shentong*, da Realidade Última que não é nem o vazio de existência inerente, nem a mente, mas o que ele categoriza ao longo de seu texto como Sublime Outro, *Ādibuddha*, *jñāna*, ou aquilo que Stearns (2010) traduz como *universal-bound primordial awareness*. Quanto à explanação de Dölpopa de que muitos instrutores e *Sūtras* foram posteriormente

considerados *Cittamātra*, sem de fato sê-lo, Hookham (1991, p.123) diz:

Dolpopa explica que a visão distinta dos *Cittamātrins* é a de que mente, pensamento e consciência (*citta, manas e vijñāna – sems, yid e rnam shes*) têm existência última (paramartha), mas nos Sūtra s mencionados acima, tratam de fenômenos aparentes (*samvrti*). Em sua opinião, esses Sūtra s são *Yogācāra* e ele acrescenta que textos *Yogācāra* não são necessariamente *Cittamātra*

[Dolpopa explains that the distinctive view of the *Cittamātrins* is that mind, thought and consciousness (*citta, manas, and vijñāna – sems, yid and rnam shes*) ultimately exist (*paramartha*), but in the above mentioned Sūtra s they are apparent phenomena (*samvrti*). In his view, these Sūtra s are not necessarily *Cittamātra*.]

Dölpopa é enfático em sua refutação às ideias da *Cittamātra* e tenta estabelecer uma ponte com a escola *Yogācāra*, referindo-se em um trecho da tradução de Stearns (2010, p.13) aos ensinamentos da Grande *Madhyamaka* como *Other Cittamātra*, que Hookham, em seu estudo da escola Jonang e da teoria *Shentong* a partir dos textos de Dölpopa, traduz como *Absolute Cittamātra* e Grande *Madhyamaka*, define como *Yogācāra Madhyamaka*.

Este é um importante elemento no texto de Dölpopa que se tentou manter na tradução. A tentativa do autor de conciliar as duas principais escolas do budismo *Mahāyāna* em uma só, chamada de Grande *Madhyamaka*.

#### **4.6 Madhyamaka retraduzida**

*Madhyamaka* em sânscrito significa “caminho do meio” (HOPKINS). Dölpopa ao longo de seu texto utiliza *Madhyamaka* em três sentidos diferentes: 1) Referente à escola surgida no séc. I com Nāgārjuna, que prega uma compreensão do eu e dos fenômenos livre dos extremos da negação completa de sua existência, quanto da afirmação de que existem por si mesmos ou são dotados de uma natureza própria; 2) como sinônimo de realidade absoluta, a terceira categoria que não é nem existente, nem não-existente nos sentidos convencionais, mas é o Vazio de Outro; 3) como Grande *Madhyamaka*, a combinação das visões *Yogācāra* e *Madhyamaka* para compor a teoria *Shentong*.

##### **4.6.1 Inferência Independente (*svātantra*) X Consequência Absurda (*prasaṅga*)**

Quanto ao primeiro ponto, Dölpopa questiona a historicidade da divisão da *Madhyamaka* entre subescolas *Svātantrika* e *Prasaṅgika*, tratando-se de mais um elemento histórico importante no seu texto e a ser considerado na tradução. A

primeira tem origem associada a Bhavaviveka na Índia (séc. VI) e a segunda à Candrakirti (séc. VII), sendo geralmente tidas como antagônicas. A *Svātantrika* trabalha com asserções ou inferências sobre a natureza última da realidade, enquanto a *Prasaṅgika* trabalha com o uso da consequência lógica ou consequência absurda para refutar visões errôneas acerca da realidade. Dölpopa questiona ambas como existindo enquanto subescolas da *Madhyamaka* na Índia, como categorizado no cânone tibetano, mas diz que se tratam apenas de recursos argumentativos para se vencer um debate. No entanto, essa distinção feita no Tibete seria apenas uma forma de categorizar os debates que ocorriam entre os comentadores de Nāgārjuna.

O próprio Dölpopa se utiliza desses recursos para refutar visões que considera errôneas, como as visões, traduzidas por Stearns, como eternalista e niilista, assim como se utiliza da inferência independente para defender a teoria *Shentong*.

*Um exemplo de Consequência absurda (prasaṅga):*

*If everything apparent were relative saṃsāra  
the appearance of the absolute  
would also be relative saṃsāra.*

**Se tudo que é aparente fosse *saṃsāra* relativo,  
a aparência do Absoluto  
também seria *saṃsāra* relativo.**

*If everything empty were absolute Nirvāṇa,  
All that is empty of self-nature  
Would be absolute Nirvāṇa*

**Se tudo que é vazio fosse *Nirvāṇa* absoluto,  
tudo que é vazio,  
seria *Nirvāṇa* absoluto.**

*If that is claimed, the absurd  
Consequence would be that  
all sufferings and their origins  
would also be absolute Nirvāṇa*

**Se assim fosse afirmado, a consequência absurda  
seria que todos os sofrimentos e suas causas  
também seriam *Nirvāṇa* absoluto.**

O recurso de dizer que se algo fosse de tal modo, então, haveria a consequência absurda que só pode ser refutada é utilizado por Dölpopa ao longo

de todo o seu texto, assim como o uso da inferência independente (*svātantra*), em que se há uma natureza ilusória, infere-se que haja, portanto, uma natureza real:

*To divide what is knowable  
into both conditioned and unconditioned,  
or inanimate and aware, is the Kṛtayuga tradition.*

**Dividir o que é cognoscível  
entre condicionado e incondicionado,  
ou inanimado e consciente, assim faz a tradição da Kṛtayuga.**

*The Kṛtayuga tradition has  
the fine division of conditioned  
and unconditioned in regard to the inanimate,  
and also conditioned and unconditioned  
in regard to the aware,  
consciousness and primordial  
awareness in regard to cognition,  
and self-arisen and other arisen  
in regard to primordial awareness,  
permanent and impermanent  
primordial awareness  
and conditioned and unconditioned  
primordial awareness*

**A tradição da Kṛtayuga expõe  
a excelente divisão de condicionado  
e incondicionado em relação ao inanimado,  
e também condicionado e incondicionado  
em relação ao consciente,  
*vijñāna* e *jñāna*  
em relação à cognição,  
e auto-gerado e gerado de outro  
em relação à *jñāna*,  
*jñāna* permanente e impermanente  
e *jñāna*  
condicionada e incondicionada.**

*Therefore that which is the primordial  
awareness of the basic space  
of phenomena is a permanent,  
unconditioned primordial awareness,  
an absolute primordial awareness  
of indivisible space and pure awareness,  
a primordial awareness of flawless paradox  
beyond simile, a primordial awareness  
of natural innateness,  
a natural, immutable, fully established  
primordial awareness,*

*and a primordial awareness  
of natural great bliss.*

**Portanto, aquilo que é  
a *jñāna* do *Dharmadhātu*  
é a *jñāna* incondicionada e permanente,  
*jñāna* absoluta  
do espaço indivisível e de *vidyā*,  
*jñāna* do paradoxo sem falhas  
além de símile, *jñāna*  
de imanência natural,  
*jñāna* natural, imutável, plenamente estabelecida e  
*jñāna* do êxtase.**

A teoria que Dölpopa defende ao longo de seu texto não deixa ser assentada na inferência, no sentido de que a base, o imutável é a condição lógica para a existência relativa do que é impermanente. Considera-se aqui a utilização dos recursos de argumentação da inferência independente (*svātantra*) e da consequência absurda (*prasaṅga*) resíduos poéticos presentes na tradução de Stearns que constituem a forma como Dölpopa organiza a sua argumentação nos versos do texto. Uma característica que se tentou preservar na tradução do texto, junto a outros resíduos poéticos como o símile e a metáfora.

#### **4.7 Resíduos no Céu**

Retornando ao uso que Dölpopa faz de terminologia *Yogācāra* e a maneira como esta é traduzida por Stearns (2010), Hookham (1991) também comenta que grande parte do problema em considerar o termo *ālayavijñāna* como sinônimo de *Realidade Última* está relacionado com um possível equívoco por parte do *Lankavatara Sūtra* em não formar uma distinção clara do termo *ālayavijñāna* e somente *Ālaya*, o que seria uma falta de cuidado com a terminologia, conforme explica:

*Comentadores da visão Shentong explicam que a aparente contradição surge porque o Lankavatara Sūtra não distingue claramente qual é um aspecto do continuum mental dualista e da essência de ālayavijñāna, que é Nirvāṇa. Eles chamam o último simplesmente de “Ālaya” porque não tem nenhuma relação com a consciência dual.*

*[Shentong commentators explain that this apparent contradiction arises because Lankavatara Sūtra does not clearly distinguish, which is an aspect of the ordinary dualistic mind-stream, and the essence of the ālayavijñāna, which is Nirvāṇa. They call the latter simply the “Ālaya” because it has nothing to do with ordinary dualistic consciousness.] (HOOKHAM, 1991, p.95)*

Talvez, ao criar o termo *kun gzhi ye shes* (*universal bound awareness*),

Dölpopa tenha tentado preencher esta lacuna, o que em sânscrito poderia ser uma junção de *Ālaya* e *jñāna*, de modo a enfatizar a oposição entre *ālayavijñāna* (*kun gzhi rnam shes*) de forma semelhante à maneira como opõe *jñāna* e *vijñāna*.

Stearns traduz *kun gzhi* como *universal-bound* em ambos os casos, exatamente pelo sentido de base universal do termo *Ālaya/ kun gzhi*. Como o própria Dölpopa difere os dois tipos de base (contaminada e não-contaminada), optou-se por traduzir *kun gzhi ye shes* como simplesmente *Ālaya*, visto que *Ālayajñāna* de fato não parece ser um termo existente em sânscrito, como o próprio Stearns afirma (2010) em seu livro. Embora se afaste da relação entre *vijñāna* e *jñāna* que Dölpopa transfere para o seu uso de *kun gzhi*, o uso de somente à *Ālaya* para descrever a base pura e livre de contaminações está em consonância com a metáfora que Dölpopa oferece da realidade última como o céu sem núvens e da consciência contaminada como o céu com nuvens. Como se pode observar abaixo:

*In the exceptional, sublime  
Kṛtayuga Dharma teachings,  
The ground of purification  
is the universal-ground primordial  
awareness that is like the sky,  
the object of purification is the incidental  
stains that are like clouds,  
the purifying agent is the truth  
of the path that is like relentless wind,  
and the result of purification  
is the separated result that is like  
the sky free of clouds.*

**Nos excepcionais e sublimes  
ensinamentos do *Kṛtayuga Dharma*,  
o campo de purificação é *Ālaya*,  
que é como o céu,  
o objeto de purificação são os obscurecimentos impermanentes,  
que são como nuvens,  
o agente purificador é a verdade  
do caminho que é como um vento implacável,  
e o resultado da purificação  
é o resultado separado,  
que é como o céu livre de nuvens.**

#### **4.7.1 Os símiles**

A comparação da percepção direta da realidade (*jñāna*) e do receptáculo ou base desta percepção (*Ālaya*), sem contaminações, é comparada com o céu sem nuvens, enquanto a consciência (*viñāna*) ou consciência-receptáculo (*ālayaviñāna*), ou continuum mental (*citta*) contaminado de obstruções impermanentes é comparado ao céu com nuvens. O uso de comparações ou símiles, seguindo a tradução de Stearns (2010), é frequente no texto de Dölpopa.

*Not empty of self-nature  
but empty of other  
is taught by similes such as  
an empty village and an empty vase.*

**Não o vazio de existência inerente,  
mas o Vazio de Outro  
é ensinado por símiles, tais como  
um vilarejo vazio ou um vaso vazio.**

*Not apparent to concepts,  
but directly apparent  
to nonconceptual primordial awareness  
is taught by the simile of the prognostic image.*

**Não aparente aos conceitos,  
mas diretamente aparente  
para *jñāna* não-conceitual  
é ensinado pelo símile da imagem prognóstica (*pratisenā*).**

Aqui optou-se pelo uso do sânscrito entre parênteses, já que *pratisenā* se refere a uma prática meditativa avançada do Tantra *Kālacakra* em que imagens sutis aparecem para o meditador sem que haja qualquer tipo de conceituação, como se fossem imagens explicitamente vazias de conceituação embora sejam aparições da mente do meditador. (WALLACE, 2001, p.204).

*The discriminating self-awareness  
of natural great bliss is taught by the simile  
of the bliss arisen during sexual union.*

**A autopercepção discriminadora de grande  
êxtase natural é ensinado pelo símile  
do êxtase advindo da união sexual.**

Nesse trecho Dölpopa se utiliza do símile para abordar uma questão controversa e de sensibilidade no mundo budista indo-tibetano, que é a questão

da literalidade ou não com que certos tantras e imagens são interpretados por diferentes escolas. A escola das velhas traduções, *Nyingma* interpreta tais imagens literalmente, utilizando-se da relação sexual como forma de buscar a iluminação. Já Dölpopa, seguindo o cânone da maior parte das escolas do período das novas traduções em diante (*Kadampa*, *Sakya* e a posterior *Gelugpa*) refuta essa interpretação literal e considera as imagens e descrições de relações sexuais entre deidades nos diferentes tantras budistas como uma alegoria para descrever a transcendência da dualidade por meio da união do método com a sabedoria (STEARNS, 2010).

Essa diferença de visão entre o grupo associado às velhas traduções e o das novas, que se baseava na formulação do cânone de Buston, ainda é pouco estudada, no entanto, seja um assunto que requer futuras pesquisas na área de história da tradução e história do budismo no Tibete.

(...)

*By similes that present  
many flawless paradoxes,  
such as formless fine form  
and bodiless sublime body,  
it is carefully taught that,  
“It does not exist in this world,  
so it is beyond worldly simile”,  
and, “It is beyond all conceivable similes.”*

**Pelos símiles que apresentam  
muitos paradoxos falhos,  
tais como uma forma bela sem forma  
e o corpo sublime sem corpo,  
cuidadosamente ensina-se que  
“Isso não existe neste mundo,  
então está além dos símiles do mundo”,  
e “está além de todos os símiles concebíveis”.**

Dölpopa cita outro recurso, o paradoxo como uma forma comparação ou símile que serve para corroborar (paradoxo sem falhas) ou refutar ensinamentos (paradoxo com falhas).

(...)

*No simile completely presents it exactly,  
but with many similes that partially present it,...*

*... and with very perfect reasons,  
the Kṛtayuga Dharma clearly teaches  
the condensed meaning of the true mode of reality,  
the mode of confusion, the rejection of confusion,  
and the removal of confusion,  
the ground, the path, result, and accompanying  
factors of the ground of purification,  
the object of purification, the purifying agent,  
and the result of purification,  
and the condensed meaning  
of pristine view, meditation, and conduct,  
but that type of classification has deteriorated  
for the Tretāyuga and later eons.*

**Nenhum símile completamente representa com exatidão,  
mas com muitos símiles que parcialmente representam ....**

**... e com muitos raciocínios perfeitos,  
o Kṛtayuga Dharma claramente ensina  
o significado condensado do verdadeiro modo de realidade,  
o modo de confusão, a rejeição da confusão  
e a remoção da confusão,  
a base, a senda, o resultado e os  
fatores adjacentes ao campo de purificação,  
o objeto de purificação, o agente purificador,  
o resultado da purificação  
e o significado condensado  
da visão, meditação e conduta puras,  
mas tal tipo de classificação se deteriorou  
a partir da Tretāyuga e yugas posteriores.**

Por fim, Dölpopa afirma que o símile é um recurso que representa os “ensinamentos perfeitos ” do Kṛtayuga de forma parcial, tendo em vista que tais ensinamentos se deterioraram a partir das eras posteriores.

Ao optar pela tradução *símile* no texto em português para *simile*, depreende-se a definição concedida por Scholz (2006, p. 189), que aborda o uso de símiles em textos bíblicos e da antiguidade clássica: “O símile (literalmente, “semelhança”) é a comparação de uma coisa com outra, geralmente através de um “como” ou “assim como”.

Scholz (2006, p.189), então, prossegue para a definição de metáfora: “A metáfora (literalmente, “transferência”) é, de certa forma, um símile abreviado, em que a palavra ou locução que expressa a semelhança (o “como”) é omitida.” Em suma, a metáfora seria uma comparação implícita, enquanto o símile seria a

comparação em explícita.

A ideia de metáfora como comparação abreviada vai de encontro à problematização apresentada por Ricoeur (2000, p.44) acerca da relação entre comparação e metáfora: “aos olhos de Aristóteles, a ausência do termo de comparação na metáfora não implica que a metáfora seja uma comparação abreviada, como se dirá a partir de Quintiliano, mas, ao contrário, que a comparação é uma metáfora desenvolvida”. A metáfora, é, então, reduzida à unidade da palavra, ao tropo.

Ricoeur (2000) em suas reflexões sobre a metáfora pode apontar abordagens interessante para se pensar a metáfora no texto de Dölpopa, propondo outras, que não se resumem àquela de figura de linguagem limitada ao tropo, nem a de comparação abreviada.

#### **4.8 A metáfora do outro**

Na concepção budista jonang, se a realidade conceitual/convencional é vazia de existência inerente, mas se constrói a partir da interação entre eu e fenômenos, sujeito e objeto, construindo uma natureza imaginada que não corresponde de fato a como as coisas são, toda linguagem humana pode ser entendida como dotada de aspecto metafórico, no sentido de que “a linguagem instaura um universo simbólico, linguisticamente construído, que evoca o mundo, mas que não se parece com ele” (FERREIRA, 2012), da mesma forma Shelley (apud RICOEUR, 2000, p.128) afirma que “a linguagem é essencialmente metafórica”.

A metáfora não é somente uma figura de linguagem, mas, em certo sentido, um dos mecanismos mais fundamentais da linguagem, é o “princípio onipresente em toda sua ação livre” (RICHARDS, apud RICOEUR, 2000, p. 128).

Ricoeur (2000, p.10) trata a metáfora como uma “predicação impertinente”, que pode ser compreendida como uma tensão entre a identidade e a diferença na operação predicativa posta em movimento pela inovação semântica”, isto é, a criação de uma nova “pertinência semântica”.

O discurso poético, ainda segundo Ricoeur (1989, p.35) traz “aspectos, valores de realidade que não têm acesso à linguagem diretamente descritiva e que só podem ser ditos graças ao jogo complexo da enunciação metafórica e da transgressão regrada das significações usuais das nossas palavras”. (RICOEUR,

1989, p.35).

#### **4.8.1 Enunciado Metafórico**

A metáfora, nessa abordagem, não está voltada para as palavras isoladas que trazem um novo sentido, mas na construção predicativa, isto é, no todo enunciativo, a frase, no sentido de unidade do discurso, produz o significado novo, a semelhança na dessemelhança. O enunciado torna-se metafórico. Ricoeur parte de Benveniste (1995), em que a frase é a unidade do discurso que se manifesta como unidade semântica, enquanto a palavra (o signo) é a unidade semiótica.

O texto de Dölpopa está repleto de enunciados metafóricos, em especial utilizando-se da oposição entre este e outro para se referir a estados que não podem de fato ser descritos por palavras porque são outra coisa, um recurso de argumentação lógica para dizer que *este* e *outro* não são o mesmo:

*It is not this Cittamātra,  
it is a sublime other Cittamātra.*

**Não é esta *Cittamātra*,  
é uma outra e sublime *Cittamātra*.**

*It is not this self-awareness,  
it is a sublime other self-awareness.*

**Não é esta autopercepção,  
é uma outra e sublime autopercepção.**

*It is not this natural lucidity,  
it is a sublime other natural lucidity.*

**Não é esta lucidez natural,  
é uma outra e sublime lucidez natural.**

*It is not cognizance,  
it is a sublime other cognizance.*

**Não é esta cognição,  
é uma outra e sublime cognição.**

(...)

*It is also not these constituents,  
it is transcendent, sublime other constituents.*

**Também não são estes constituintes,**

**são outros constituintes transcendentais e sublimes.**

*It is not these sensory bases  
it is sublime other sensory bases*

**Não são estes órgãos dos sentidos  
são outros órgãos dos sentidos sublimes.**

*It is not these action faculties,  
it is sublime other action faculties.*

**Não são estas faculdades da ação,  
são outras faculdades da ação sublimes.**

(...)

*It is not this three realms,  
it is a sublime other three realms.*

**Não são estes três reinos,  
são outros três reinos sublimes.**

*It is not this three worlds,  
it is a sublime other three worlds.*

**Não são estes três mundos,  
são outros três mundos sublimes.**

*It is not this three times,  
it is a sublime other three times.*

**Não são estes três tempos,  
são outros três tempos sublimes.**

*It is not this three vehicles,  
it is a sublime other three vehicles.*

**Não são estes três veículos,  
são outros três veículos sublimes.**

*It is not these stable and mobile phenomena,  
it is sublime other stable and mobile phenomena.*

**Não são estes fenômenos móveis e estáveis,  
são outros fenômenos móveis e estáveis sublimes.**

*It is not this cause and result,  
it is a sublime other cause and result.*

**Não são esta causa e resultado,**

**são outra causa e resultado sublimes.**

*It is not this birth and cessation,  
it is a sublime other birth and cessation.*

**Não são este nascimento e cessação,  
são outro nascimento e cessação sublimes.**

*It is not this apparent and empty,  
it is a sublime other apparent and empty.*

**Não são este aparente e vazio,  
são outro aparente e vazio sublimes.**

*It is not this central figure and entourage,  
it is a sublime other central figure and entourage.*

**Não são esta figura central e grupo,  
são outra figura central e grupo sublimes.**

*It is not this Father and Mother,  
it is a sublime other Father and Mother.*

**Não são este Pai e Mãe,  
são outro Pai e Mãe sublimes.**

*It is not this male and female,  
it is a sublime other male and female.*

**Não são este masculino e feminino,  
são outro masculino e feminino.**

*It is not this androgyny  
it is a sublime other androgyny.*

**Não é esta androginia,  
é outra androginia sublime.**

*It is not this dependent origination,  
it is a sublime other dependent origination.*

**Não é esta originação dependente,  
é outra originação dependente.**

*It is not this perfection,  
it is a sublime other perfection.*

**Não é esta perfeição,  
é outra perfeição sublime.**

*It is not this emptiness,  
it is a sublime other emptiness.*

**Não é o vazio convencional,  
é outro Vazio sublime.**

Nas estrofes acima, a relação de oposição entre *este* e *outro* se difere do sentido que *outro* adquire nas estrofes em que o termo *Vazio de Outro* aparece, como se pode depreender pelo trecho a seguir no início do Quarto Concílio:

*Carefully distinguishing  
empty of self-nature and empty of other,  
what is relative is all taught  
to be empty of self-nature,  
and what is absolute is taught  
to be precisely empty of other.*

**Cuidadosamente distingue-se entre  
vazio de natureza própria (*rangtong*) e  
Vazio de Outro (*Shentong*),  
o que é relativo é ensinado como sendo  
completamente vazio de existência inerente,  
e o que é absoluto é ensinado como sendo  
precisamente o Vazio de Outro.**

Embora *Vazio de Outro* e *Outro Vazio* podem ser entendidos como se referindo, ambos, à instância última da realidade, *Outro* no primeiro caso tem o papel de antagonista à essa instância, uma vez que esta só é a instância última porque é vazia dele. Já no segundo caso, *outro* tem o papel de afirmar o vazio como diferente do vazio de natureza própria e referente, portanto, à instância última da realidade.

Neste caso, convém utilizar-se da tradução em português para evidenciar os dois diferentes usos de *outro* no texto, como parte de uma rede metafórica, espalhada por vários trechos, podendo se tratar de um resíduo dos usos de recursos poéticos do texto de Dölpopa, assim como os empregos de símiles, presentes na tradução de Stearns. Sendo que o texto de Dölpopa não deixa de ser uma grande metáfora sobre a dualidade si mesmo X outro, natureza própria X outra natureza e daí por diante.

## **5. Considerações Finais**

Este breve estudo constituiu-se pela tentativa de aprofundar a reflexão teórica acerca de um experimento de tradução, que também é um experimento de não-tradução. Buscou-se, por meio da inscrição de resíduos terminológicos, poéticos e históricos, com o objetivo de, ao mesmo, tempo diminuir a distância histórica e geográfica de Dölpopa e a linhagem indo-tibetana com a qual se vincula (isto é, o vasto cânone de ensinamentos indianos e tibetanos com o qual se conecta), que as questões tratadas por Dölpopa em seu cálculo da doutrina são questões que permeiam debates ao longo de toda a história budista.

Portanto, essa tradução também foi realizada como um cálculo da doutrina, em que os resíduos exploram a sua historicidade, os pontos que suscitaram sensibilidade e cujo debate ainda não se esgotou, como a própria noção de um *Ātman* no budismo ou os embates entre a visão *Cittamātra* e a visão *Madhyamaka* e entre a diferenciação entre o que seria uma *Yogacāra* inicial e uma posterior *Cittamātra*. Dado a pouca disponibilidade de material em português sobre o assunto e que ainda não há padronização, nem sistematização dessas traduções dado a pouca institucionalização do budismo no país, verter muitos dos termos utilizados ao português, traduzindo até mesmo o nome das escolas, por exemplo, apagaria a sua historicidade e questões que certamente são do interesse de debatedores e pesquisadores contemporâneos do budismo, sendo que a ideia é promover uma abertura hermenêutica e abrir a porta para novas e futuras possibilidades de tradução.

Esta tradução não foi realizada com o intuito de ser vendida em estantes de auto-ajuda e esoterismo de grandes livrarias, nem com o objetivo de ser a tradução definitiva do texto de Dölpopa, mas é, antes de tudo, um exercício para refletir sobre a tradução no budismo e o budismo na tradução, que no caso brasileiro, ocorre via traduções em línguas de maior circulação, neste caso, o inglês.

Buscou-se aliar diferentes abordagens dentro dos Estudos da Tradução para estabelecer o texto em português como parte do que chamamos de um continuum tradutório, em que o texto de Dölpopa traduzido faz parte de um fluxo não-linear que abarca desde a literatura budista sânscrita traduzida e, por conseguinte, interpretada pelo núcleo *Jonang* dentro do contexto do período das novas traduções, a configuração de sua própria literatura, como o Quarto

Concílio, à tradução de Stearns para o inglês, numa teia em que se conectam intimamente em possibilidades de renascimento. A fusão de horizontes neste caso é muito mais um renascimento do texto em um outro contexto linguístico-cultural a partir do contato entre o *lotsawa*, no seu papel de olhos do mundo, com o texto. Um contato intercultural que gera um novo interdiscurso, um texto renascido, ao mesmo tempo novo, mas preenchido de resíduos.

Os resíduos são as formações ou tendências (*samskāra*) que permanecem no texto renascido e evidenciam as suas conexões com a linhagem da qual ele veio e pelos diferentes nascimentos anteriores por onde passou. Não se trata de um texto idêntico ao anterior, mas de um texto novo, em que suas relações com o passado, com o cânone de onde origina, são o ponto de partida para a sua recepção no presente, a qual, por sua vez, poderá gerar futuros renascimentos do próprio texto e do cânone.

Quando a impermanência é a regra para que a roda de renascimentos continue a girar, seria contraditório esperar pela eternização de uma única tradução, em detrimento de outras futuras, no contexto budista. A libertação desse ciclo significa não necessitar mais de tradução alguma.

A tradução do texto de Dölpopa tem muitos pontos que ainda poderiam ser abordados e refletidos em futuras pesquisas. Porém, o que se buscou nesta pesquisa, em particular, foi, por meio da reflexão e dos comentários acerca da tradução do *Cáculo da Doutrina que Tem a Significância de um Quarto Concílio* fazer um exercício de teorização sobre as traduções de textos budistas, utilizando-se de noções budistas para tentar estabelecer o esboço de uma teoria da tradução para textos budistas. Tendo em vista o quanto ainda é um tema pouco pesquisado, tanto por pesquisadores vinculados a departamentos de estudos da tradução, quanto por pesquisadores do budismo no meio acadêmico em diferentes áreas, como estudos da religião e filosofia, muito embora, muitos desses pesquisadores sejam os principais produtores de traduções de textos budistas no Ocidente.

## 6. Referências

ACCÁCIO, Manuela Acássia. **Tradução Indireta: Uma Prática de Divulgação e Enriquecimento Cultural.** In: TradTerm, São Paulo, vol. 16, n.1, 2010, p.97-117. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/tradterm/article/view/46313>> Acesso em 15/05/2013.

A.F THURMAN. Prefácio. In: LOPES NINA, Ana Cristina. **Ventos da Impermanência: Um estudo sobre a ressignificação do budismo tibetano no contexto da diáspora.** São Paulo: Edusp, 2006.

BAKHTIN, Mikail. **Estética da Criação Verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAUMER, Bettina; KAPILA, Vatsyayan. **Kalatavvakosa Vol. 1: Pervasive Terms Vyapti - Revised Edition.** Delhi: Motilal, 2001.

BENVENISTE, Emile. **Problemas de Linguística Geral I.** Campinas: Pontes, 1995.

BERMAN, Antoine. **pour une critique des traductions: John Donne.** Paris: Gallimard, 1995.

BERZIN, Alexander. **The Berzin Archives: English Glossary of Buddhist Terms.** Disponível em: <<http://www.berzinarchives.com/web/en/about/glossary/glossary.html>> Acesso em 01/01/2013 .

**Bhagavadgita:** Canção do Venerável. Traduzido por Carlos Alberto Fonseca. São Paulo: Globo, 2009.

BRUM, Alberto. **A Libertação do Sofrimento no Budismo Tibetano Gelugpa.** Brasília: Teosófica, 1992.

BRUM, Alberto. **Introdução ao Budismo Tibetano (História e Filosofia).** Brasília, 2007, 11p. Apostila do curso Introdução ao Budismo Tibetano (História e Filosofia) - Centro Lamrim Ensa.

BUSTON. **The History of Buddhism in India and Tibet.** Traduzido por Obermiller. Delhi: Winsome Books India, 2005.

CABEZÓN, José Ignacio. **Buddhism and Language: a study of Indo-Tibetan scholasticism.** Nova Iorque: SUNY Press, 1994.

CABEZÓN, José Ignacio. **Tibetan Literature: studies in genre.** Ithaca: Snow Lion Publications, 1996.

- CABRÉ, Maria Teresa. **Terminology: theory, methods, and applications.** Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1999.
- CARDOZO, Maurício Mendonça. **Mãos de Segunda Mão?** Tradução (In)direta e a relação em questão. In: *Trabalhos de Linguística Aplicada, Campinas*, vol. 50, n.2, p. 429-441, jul./dez. 2011.
- CARLUCCI, Bruno. **Traduzindo Shentong – O Vazio de Outro: Desafios Teóricos e Terminológicos da Tradução de um Tratado Budista Tibetano.** 2011. 135fls. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Letras – Tradução, Universidade de Brasília.
- CHAUÍ, Marilena. **O que é Ideologia.** Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- CHALMERS, Robert. **Tathāgata. The Journal of The Royal Asiatic Society.** pp.103-115, 1898. Disponível em: <<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-ENG/bert.htm>> Acesso em 15/05/2013.
- COELHO, Fabrício. **Ensaio sobre a tradução da conferência Einleitende Betrachtungen Über die Verschiedenartigkeit des Naturgenusses und Eine Wissenschaftliche Ergründung der Weltgesetze de Alexander Von Humboldt.** 2008. 152 fls. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós Graduação em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina. Disponível em: [http://www.pget.ufsc.br/curso/teses\\_e\\_dissertacoes.php/](http://www.pget.ufsc.br/curso/teses_e_dissertacoes.php/) Acesso em 01/08/2013.
- CONZE, Edward. **Buddhism and Gnosis.** In: **Further Buddhist Studies: Selected Essays.** Oxford: Cassirer, 1975.
- DELLA SANTINA, Peter. **Liberation and Language: The Buddha-Dharma in Translation.**In: **Buddhist Translations: Problems and Perspectives.** Editado por Lama Daboom Tulku. Delhi: Manohar, 2001.
- FERREIRA, Alice Maria Araújo. **Noções fundamentais para se pensar a poética do traduzir de Meschonnic.** Traduzires, Brasília, vol. 1, n. 1, pp. 96 – 102, 2012. Disponível em: <<http://seer.bce.unb.br/index.php/traduzires/article/view/6658/5374>> Acesso em 02/06/2013.
- FERREIRA, Rodrigo Gomes. **Análise das notas de tradução em edições brasileiras da Bhagavad-gita.** 2006. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina. Disponível em: <[http://www.pget.ufsc.br/curso/teses\\_e\\_dissertacoes.php](http://www.pget.ufsc.br/curso/teses_e_dissertacoes.php)> Acesso em 01/08/2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. **A Linguagem como medium de experiência hermenêutica**. In: **Verdade e Método I**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GENETTE, Gérard. **Paratextos Editoriais**. Traduzido por Álvaro Faleiros. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

GAFFNEY, Sean. **Do the Tibetan Translations of Indian Buddhist Texts Provide Guidelines For Contemporary Translators?** In: **SOAS: Literary Review** (2), 2000. Disponível em: <http://www.soas.ac.uk/soaslit/issue2/GAFFNEY.PDF>> Acesso em 01/01/2013.

GOHN, Carlos Alberto. **Capítulo 6 - Pesquisas em Torno de Textos Sensíveis: Os Livros Sagrados**. In: **Metodologias de Pesquisa em Tradução**. Editado por Adriana Pagano. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

GOLD, Jonathan. **Guardian of the Translated Dharma: Sakya Paṇḍita on the Role of the Tibetan Scholar**. In: **Translation and Religion: Holy Untranslatable?** Editado por Lynne Long. New York: Multilingual Matters Ltd, 2005.

GRIFFITHS, Paul J. **Buddhist Hybrid English: Some Notes on Philology and Hermeneutics for Buddhologists**. In: **Journal of the International Association of Buddhist Studies**, 4, 2, 1981.

GUIMARÃES, José Raimundo. **A polifonia contemplada como construtora do interminável saber por meio do ato tradutório na tradução comentada e anotada do Shri Ramanuja Gita Bhashya**. 2009. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: [http://www.pget.ufsc.br/curso/teses\\_e\\_dissertacoes.php](http://www.pget.ufsc.br/curso/teses_e_dissertacoes.php)> Acesso em 15/08/2012.

GULMINI, Lilian. **O Yogasūtra de Patañjali – Tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e linguísticos**. 2002. 464 fls. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Linguística – Área de Semiótica e Linguística Geral, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8139/tde-03122003-163103/>> Acesso em 20/12/2012.

HOOHAM, S.K. **The Buddha Within (Tathāgatarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga)**. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.

HOPKINS, Jeffrey. **Jeffrey Hopkins' Tibetan-Sanskrit-English Dictionary**.

Digital Version: Digital Archives Section, Library and Information Center of Dharma Drum Buddhist College. Disponível em:  
<<http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/files/hopkins.ddbc.pdf>>  
Acesso em 10/10/2013.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2001.

ISO 15919: 2001. **Information and documentation** – Transliteration of Devanagari and related Indic scripts into Latin characters. Disponível em:  
<[http://www.iso.org/iso/iso\\_catalogue/catalogue\\_tc/catalogue\\_detail.htm?csnumber=28333](http://www.iso.org/iso/iso_catalogue/catalogue_tc/catalogue_detail.htm?csnumber=28333)> Acesso em 15/12/2012.

JAUSS, Hans Robert. Pour une esthétique de la réception. Traduzido por Claude Maillard. Traduzido por Claude Millard. Paris: Gallimard, 1978.

JONANG FOUNDATION. Disponível em <<http://www.jonangfoundation.org/>>  
Acesso em 18/12/2012.

KING, Richard. **Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’**. New York: Routledge, 1999.

K.R. Norman. **A Note on Attā in the Alagaddūpama Sutta**. Studies in Indian Philosophy. L.D. series, 84, 1981.

LEFEVERE, André. **Why Waste our time on rewrites?** The trouble of interpretation and the role of rewriting in an alternative paradigm. In: Herman, Theo (ed.). **The Manipulation of literature: Studies in literary translation**. London: Croom Helm, 1985.

LEFEVERE, André. **Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame**. London/ New York: Routledge, 1992.

LEFEVERE, André *et. al.* **os tradutores e o poder**. In: DESLILE, Jean; WOODSWORTH, Judith (eds). **Os Tradutores na História**. Traduzido por Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1998.

LOPEZ, Donald S. **Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and The West**. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

LOPES NINA, Ana Cristina. **Ventos da Impermanência: Um estudo sobre a ressignificação do budismo tibetano no contexto da diáspora**. São Paulo: Edusp, 2006.

LUSTHAUS, Dan. **What is and isn't Yogācāra**. Disponível em  
<<http://www.acmuller.net/Yogācāra/articles/intro-uni.htm>> Acesso em  
01/01/2013.

LYONS, Elizabeth; PETERS, Heather. **Buddhism** – History and Diversity of a Great Tradition. University of Pennsylvania Museum, 1985.

MARTÍNEZ-MELIS, Nicole. **Translating Buddhist Terminology: Ethnocentrism, Multiculturalism, and Interculturalism**. In: Translation Today, Vol. 7 n. 1&2. Disponível em: <http://grupsderecerca.uab.cat/trafil/fr/content/publications> Acesso em 10/07/2013.

MESCHONNIC, Henri. **Linguagem, Ritmo e Vida**. Extratos traduzidos por Cristiano Florentino. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006.

MONIER-MONIER WILLIAMS, **Sanskrit-English Dictionary: New Edition**. London: Oxford University Press, 1974.

MULLIN, Glenn H. **The Practice of Kalachakra**. Ithaca: Snow Lion, 1991.

PAGELS, Elaine. **Os Evangelhos Gnósticos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. **Do texto à acção: ensaios de hermenêutica II**. Lisboa: Cotovia, 1989.

RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Lisboa: Cotovia, 2005.

RIDD, Mark David. **Tradução: a terceira margem da interlíngua**. In: ORTIZ-ÁLVAREZ; ALMEIDA FILHO (eds.) **Novas línguas – línguas novas**. Campinas: Pontes, 2012.

SHANKARA. **Viveka-Chudamani**. A Jóia Suprema da Sabedoria. Traduzido por Murillo Nunes de Azevedo. Brasília: Teosófica, 1992.

SHEEHY, Michael R. **Dolpopa on Emptiness**. Jonang Foundation, 2011. Disponível em: <<http://www.jonangfoundation.org/blog/dolpopa-emptiness>> Acessado em 15/08/2013.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação**. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006.

SCHOLZ, Vilson. **Princípios da Interpretação Bíblica: Introdução à hermenêutica com ênfase em gêneros literários**. Canoas: Ulbra, 2006.

SKILTON, Andrew. **A Concise History of Buddhism**. Birmingham: Windhorse Publications, 2001.

- STEARNS, Cyrus. **The Buddha from Dölpo**. Ithaca: Snow Lion, 2010.
- STEARNS, Cyrus. **The Buddha from Dolpo**. New York: Suny Press, 1999.
- STEARNS, Cyrus. **Re:Fourth Council**. [mensagem pessoal] Mensagem recebida por [bruno.carlucci@gmail.com](mailto:bruno.carlucci@gmail.com) em 10/12/2010.
- REBOLLO, Regina André. **Considerações sobre o estabelecimento da medicina no tratado hipocrático sobre a arte médica**. *Scientiae Studia*, São Paulo, vol. 1, n. 3, 2003, p.275-97.
- ROERICH, George. **The Blue Annals**. Delhi: Motilal, 1996.
- TUCCI, Giuseppe. **Serie Orientale Roma I: The Tombs of the Tibetan Kings**. Roma: Instituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, 1950.
- TUCCI, Giuseppe. **Religions of Tibet**. New York: Routledge, 2000.
- USARSKI, Frank. **O Budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002.
- VENUTI, Lawrence. **Translation Changes Everything: Theory and Practice**. Routledge, 2013.
- VENUTI, Lawrence. **The translator's invisibility: A history of translation**. Routledge, 2008.
- WALLACE, Vesna A. **The Inner Kālacakra Tantra: A Buddhistic Tantric View of the Individual**. Oxford: Oxford University Press, 2001
- WILLIAMS, Jenny; CHESTERMAN, Rew. **The Map: A Beginner's Guide to Doing Research in Translation Studies**. Manchester: St. Jerome Publishing, 2002.
- WHORF, Benjamin Lee. **Language Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf**. John B. Carroll (ed.). The Massachusetts Institute of Technology, 1956.