

Os dizeres tradutórios na/sobre a primeira onda

During the space of over one thousand years, Buddhist translators have delved into or touched upon numerous aspects and problems of translation, leaving us an invaluable treasure-house which present-day translation theoreticians can tap into. (Liu Jingguo, 2006, p.206)

No presente capítulo continuarei o debate acerca do foco principal deste estudo, a primeira onda chinesa de tradução, experimentando entretanto outra via, a do “dizer tradutório”, em contraposição à da prática ou “fazer tradutório”, sobre a qual venho discorrendo até o presente momento.

Como já dito, eu poderia ter tomado diferentes caminhos para percorrer a história da tradução na China, como, por exemplo, ter privilegiado uma visão mais política ou sociológica sob o prisma da patronagem nas traduções budistas, ou, ainda, uma visão mais filosófica no sentido de investigar a influência dos anseios do povo chinês nessa abertura para o pensamento estrangeiro budista. Optei, entretanto, por uma abordagem historiográfica mais geral, elaborada através do levantamento de estudos da tradução desenvolvidos contemporaneamente por autores na sua grande maioria chineses, os quais tratam por enfoques variados a primeira onda tradutória.

Este capítulo se divide em 3 seções. Na primeira, descreverei cronologicamente as discussões de alguns dos principais teóricos chineses *durante* as traduções das escrituras sagradas, além de fazer uma apresentação mais minuciosa da primeira onda propriamente dita. Nas duas seções seguintes apresentarei alguns dizeres tradutórios contemporâneos *sobre* a primeira onda chinesa — mais especificamente, os dizeres tradutórios do chinês Zaixi Tan (2001) e do ocidental André Lefevere (1998) — destacando alguns contrastes e similaridades entre as duas tradições.

4.1

Os principais teóricos e teorias da tradução cultural budista

The translation of Buddhist Scriptures developed around a lasting conflict between the simplistic school and the elegant school. The simplistic school tended to be more literal and the elegant school tended to be more free. While the former sometimes might win the conflict in theory, the later always gained the upper hand in practice. In other words authenticity in its strict sense was honored and advocated in theory, but not necessarily guaranteed in practice.
(Yan Yang, 1992, p.164)

O maior interesse nesta seção é entender como foram elaboradas as primeiras teorias chinesas da tradução, durante as traduções das escrituras sagradas budistas. A história da tradução na China nos revela que a teoria da tradução chinesa veio sempre se desenvolvendo paralelamente ao desenvolvimento da prática tradutória. Segundo Yan Yang (1992), as mais antigas teorias da tradução chinesas consistiram principalmente em *insights* dos tradutores mais experientes, registrados nos prefácios de suas traduções das escrituras sagradas, nos quais compartilhavam suas dificuldades e seus aprendizados durante os seus processos tradutórios (p.52).

Registros históricos constataam que as primeiras teorias chinesas das quais se tem notícia surgiram durante as dinastias Han (206 a.C.-220) e Tang (Early Tan) (618-907), nos fóruns de tradução — “*Knowledge originates in direct experience, which is then raised to the level of theory. Translation theory is no exception*” (Yan Yang, 1992, p.53). As primeiras teorias surgiram diretamente dos esforços dos tradutores à medida que os problemas tradutórios iam surgindo. Eles descreviam suas experiências e suas dificuldades ao traduzir os sutras budistas e desse modo, sem saber, estavam elaborando as primeiras teorias da tradução na China.

A mais antiga discussão de que se tem notícia sobre os problemas da tradução na China encontra-se no já mencionado prefácio de Zhi Qian ao *Dharmapada Sutra* (seção 2.1.), do século III, no qual são registradas, pela primeira vez, duas visões opostas de tradução.

Zhi Qian, que foi o revisor do sutra e autor desse famoso prefácio, acreditava que o texto tinha sido traduzido de uma maneira muito literal, o que o teria tornado deselegante, truncado, defendendo assim uma tradução mais

elegante. Por outro lado, Vighna, o monge tradutor indiano, defendia a fidelidade ao texto original mesmo em detrimento da elegância.

Esse prefácio é muito significativo para a história da tradução chinesa, por trazer pela primeira vez importantes considerações sobre alguns impasses da tradução. Na verdade, importantes conceitos como *Xin* (autenticidade ou fidelidade), *Da* (acessibilidade ou inteligibilidade) e *Ya* (literariedade ou elegância), trazidos pelo mais importante teórico-tradutor Yan Fu, do século XIX, já eram levemente discutidos nesse prefácio de Zhi Qian do século III (Yan Yang, 1992, p.54).

Temos aqui a antiga disputa entre a escola *simples* e a escola *elegante*, duas escolas com pensamentos opostos a respeito da maneira correta de se traduzir as escrituras sagradas. Zhi Qian é considerado de grande importância para a história da tradução chinesa por ter muito cedo levantado questões pertinentes que foram retomadas quinze séculos mais tarde por Yan Fu (1854-1921). Nesse primeiro debate, entretanto, a escola *simples* prevaleceu.

Antes de Zhi Qian, os monges tradutores estrangeiros, além de possuírem um limitado conhecimento da língua chinesa e muito pouca experiência tradutória, praticamente não tinham conhecimento teórico. Conseqüentemente, não tinham alternativas a não ser fazer uma tradução “palavra por palavra” para poder conservar “fielmente” a mensagem sagrada original (Chu Chi Yu 2000, p.46).

Earlier versions are “generally inclined to direct translation. Some parts follow the original structures, with repetitions and inverted word order... and thus are incomprehensible at the first glance” (Lu Cheng 1979:175). This was the earliest “direct” translation. (ibidem, p.46)

Desde cedo Zhi Qian lia os clássicos chineses, estudava em livros estrangeiros e falava perfeitamente mais de seis línguas. Seu conhecimento da língua e da literatura chinesas era, sem dúvida, bastante superior ao de seus precursores. Era também um profundo conhecedor da filosofia budista. Mesmo Vighna, o monge tradutor indiano que refutou seus argumentos no famoso prefácio destacado na seção 2.1., afirmou que as traduções deveriam ser compreensíveis, confessando, mais tarde, que concordava com Zhi Qian e que apenas não tinha como contrariar a vontade da maior parte do público dos fóruns,

que insistia em citar a filosofia taoísta e defender a transliteração. *“He certainly was discontented with translations with inverted order, yet he was unable to theoretically discredit the far-fetched argument of the ‘people in the audience’”* (ibidem, p.46).

Em uma segunda fase, surge Shi Dao-an (312-385), teórico posterior a Zhi Qian, que dá um enorme passo adiante na história da teoria da tradução na China e que poderia ser considerado um dos poucos “teóricos profissionais”, já que não dominava nenhuma língua estrangeira, não traduzia e se dedicava exclusivamente à questão teórica. Sua responsabilidade era estudar os textos, comparar as diferentes traduções dos sutras e identificar e debater problemas tradutórios — *“He made the first serious attempt to discuss translation problems theoretically”* (ibidem, p.46).

Grande parte de seu trabalho consistia em colocar os sutras na ordem certa, escrever comentários críticos sobre as traduções e suas terminologias e explicar a essência das passagens budistas. Os tradutores mais antigos cometiam muitos erros, por desconhecerem a língua chinesa, por não entenderem verdadeiramente as reais implicações dos textos originais. As primeiras traduções muitas vezes mal podiam ser compreendidas em suas versões finais devido à complexa sintaxe da língua estrangeira transliterada. A terminologia sânscrita era muito vaga e ambígua e os tradutores tinham muita dificuldade em encontrar as frases certas para traduzir os sutis significados budistas. Muitas vezes, as complicadas frases dos sutras pareciam ser meras repetições, mas na verdade continham elaboradas ideias que muito frequentemente se perdiam no processo tradutório. Dao-an decifrava as sutilezas das problemáticas passagens sânscritas e esclarecia seus significados (Wang Kefei e Shouyi Fan, 1999, p.10).

Enquanto Zhi Qian apenas mencionou a dificuldade da tradução, sem se aprofundar no assunto, Dao-an dissecou a questão, listando as cinco perdas ou cinco infidelidades sofridas pelo original sânscrito e as três dificuldades que envolviam a tradução do sânscrito para o chinês.

Yan Yang (1992) descreve essas perdas e dificuldades e as considera a primeira tentativa de uma discussão teórica sobre o problema da tradução na China — *“[It] indicates a leap from the perceptual to the rational stage of cognition of translation. The five losses are actually changes Dao-an identified in the Chinese translation of Buddhist scriptures”* (p.56).

A primeira perda se refere à ordem das palavras na frase, que no sânscrito (SOV – Sujeito-Objeto-Verbo) era inteiramente invertida, e que na tradução, para acompanhar a sintaxe chinesa (SVO – Sujeito-Verbo-Objeto), ficava diferente da ordem original. Com essa discussão sobre as inversões sintáticas nas traduções, Dao-an estaria, segundo Yan Yang (1992), levantando conscientemente a questão da diferença linguística entre a língua fonte e a língua meta (p.55). Estaríamos talvez diante da primeira constatação da diversidade linguística e cultural, por parte de um teórico chinês do século IV.

Além disso, as escrituras sânscritas valorizavam o estilo simples, enquanto que os chineses eram ardorosos fãs da elegância literária: *“the Sanskrit scriptures value simple style while the Chinese are fond of literary elegance”* (ibidem, p.55). Temos aqui, então, a segunda perda. *“To make the translation agreeable to the taste of the reading public, one has to resort to literary elegance”* (ibidem, p.55). Pode parecer incrível, mas Dao-an já tinha, no século IV, a consciência de certos limites sob os quais o tradutor adaptava o original e as possíveis consequências disso. O público leitor, acostumado ao chinês clássico, exigia uma elegância literária nos textos budistas, e essa segunda perda representa, segundo Yan Yang (1992), um exemplo antigo de “aculturação” (p.56-57).

The second loss and first difficulty represent an early example of acculturation: the process that adapts the style of the original to the taste of the new reading public. This adaptation is, obviously, the result of a changeover from one poetics to another in the translation. In line with the second loss, the first difficulty represents another example of acculturation: to delete what is of classic elegance to suit the present time (ibidem, p.57).

Na citação acima vemos a relação da segunda perda (troca do estilo simples budista pelo estilo elegante chinês) com a primeira dificuldade. Buda (500 a.C.) é tido como um ser muito especial que atingiu um estado mental e espiritual superior e que, ao transmitir seus conhecimentos, acatou as convenções de seu tempo. Entretanto, as convenções mudam e apagar o que foi a beleza clássica para poder se adaptar ao momento presente constituiu a primeira dificuldade que os tradutores encontraram nas traduções das escrituras sagradas do sânscrito para a língua chinesa (ibidem, p.56). É importante lembrar que estamos aqui falando de traduções que foram feitas por volta do século V, o que equivaleria a mais ou

menos um milênio depois de Buda. A primeira dificuldade foi a adaptação às novas convenções linguísticas, estilísticas e culturais.

Seguindo a lista das cinco perdas do original sânscrito em sua tradução para o chinês, Dao-an descreveu a terceira delas que está relacionada com os detalhes e repetições dos sutras. As escrituras budistas são muito detalhistas, particularmente no que se refere às exaltações e elogios, os quais são repetidos inúmeras vezes, incansavelmente. Os antigos chineses, amantes da brevidade ao contrário dos indianos, removiam essas repetidas argumentações por as considerarem supérfluas.

A quarta perda consistia na eliminação dos resumos conclusivos dos principais pontos do que havia acabado de ser dito. Nos sutras budistas em sânscrito, quando um assunto é esgotado e o próximo está para ser mencionado é feita novamente uma recapitulação na seção introdutória que, na tradução para a língua chinesa era cortada e consistia na quinta perda do texto original.

Recapitulando, as cinco perdas que os originais sofrem nas traduções são as seguintes:

- 1ª. perda – é invertida a ordem das palavras de acordo com a sintaxe chinesa
- 2ª. perda – é substituído o estilo simples pelo estilo elegante
- 3ª. Perda – são removidos os detalhes e as repetições na argumentação
- 4ª. Perda – são eliminados os resumos conclusivos no final dos textos
- 5ª. Perda – é eliminado o processo de recapitulação do tema na introdução

No que diz respeito às três dificuldades, Yan Yang as apresenta do seguinte modo: a primeira dificuldade está relacionada com a impermanência. Tudo muda o tempo todo no mundo, estamos em constante movimento e nem sempre é fácil nos adaptarmos às mudanças. Há que se ressaltar que um texto é sempre gerado sob determinadas e singulares circunstâncias ideológicas, econômicas, filosóficas e discursivas, e que traduzi-lo um *milênio* depois certamente implica em uma grande dificuldade de adaptação.

Há, ainda, uma segunda dificuldade que se junta à primeira e que está relacionada ao tipo de texto. As escrituras budistas, além de serem textos muito antigos (distantes por volta de um milênio em relação à Dao-an), possuem significados profundos, complexos e de difícil compreensão.

Folly and wisdom are innate and worlds apart and the state of the Saint is not attainable. Now to convey the sublime words endowed with profound meaning a

thousand years ago to the limited secular mind in a time after the reign of a hundred kings, this is the second difficulty. (ibidem, p.56)

Se fizermos uma investigação a respeito da transmissão dos ensinamentos de Buda, veremos que a mensagem sagrada foi cuidadosamente compilada depois da morte do mestre sob a orientação de *arhats*, seres iluminados que eram os responsáveis pela checagem e repetida leitura dos sutras antes que fossem aprovados. É dito que cinco mil *arhats*, juntamente com seus seis assistentes, *abhijñas*, checavam os sutras um por um, marcando os erros que precisavam ser corrigidos. Apesar de não entendermos muito bem o que possam ser esses seres iluminados, a verdade é que mais ou menos mil anos depois, as pessoas tentaram abordar os textos sagrados sob uma nova e moderna perspectiva e essa foi a terceira dificuldade: mortais querendo traduzir ensinamentos compilados por seres iluminados — “*While those arhats were so cautious, the later mortals were unconcerned*” (ibidem, p.56).

A tradução dos sutras budistas estava, assim, predestinada a ser inferior ao original, porque os tradutores responsáveis por esse projeto eram simples seres mortais, infinitamente inferiores aos autores imortais — “*a problem caused by the difference in artistic standing between a ‘great’ author and a ‘mediocre’ translator*”. Segundo Yan Yang (1992), essa constatação pode ser comparada com o pensamento ocidental que acredita que, por exemplo, um tradutor de Shakespeare deveria ter o talento de Shakespeare (ibidem, p.57).

Dao-an (312-385) retrata, através de suas considerações teóricas, o dilema vivido pelos tradutores das escrituras budistas no século V, e ao mesmo tempo se opõe aos tradutores mais antigos que faziam suas traduções à luz das concepções taoístas. Dao-an foi um duro crítico do método *geyi*, usado pelos antigos tradutores, por acreditar que ele frequentemente se desviava da doutrina de Buda.

Enquanto Dao-an foi o primeiro a repudiar o método *geyi* na teoria, Kumarajiva (344-413) — monge indiano e um dos quatro maiores tradutores das escrituras budistas na China — foi o primeiro a abandonar o método na prática. “*The days when Buddhism had to attach itself to Taoism to survive in China came to an end*” (Yan Yang, 1992, p.58).

Com Kumarajiva, o Budismo se revela finalmente através de suas próprias concepções, em uma tradução mais “fiel” de suas escrituras, no sentido de não

mais se utilizar abertamente de concepções taoístas para explicar concepções budistas.

Já sabemos que quase todos os primeiros monges tradutores estrangeiros ou faziam uma transliteração dos termos budistas ou interpretavam o Budismo sob uma perspectiva taoísta, utilizando termos da filosofia milenar chinesa que culminou no método *geyi*. Segundo Yang (1992), ambas as maneiras de traduzir distorciam igualmente o significado original e levavam os leitores a um falso entendimento da filosofia de Buda. Para o autor, Kumarajiva foi o primeiro tradutor a realmente *criar* termos chineses específicos para traduzir as concepções filosóficas budistas. Ao contrário das transliterações que na verdade não traduziam o Budismo de uma maneira compreensível para os chineses, e das traduções repletas de termos taoístas que explicavam a filosofia indiana sob o olhar da filosofia chinesa, a tradução de Kumarajiva “*was rendered in idiomatic Chinese without deviating from the original*” (p.59-60).

As traduções de Kumarajiva, feitas em grande escala através de um planejamento oficial altamente organizado, faziam parte de um volumoso levantamento das primeiras traduções dos sutras e de uma significativa reforma dos princípios e métodos de tradução que enfatizou a importância da precisão do significado original e empregou uma abordagem que foi chamada de tradução livre, a qual tinha como objetivo reproduzir “a verdadeira essência” dos sutras budistas (Weihe Zhong, 2003, p.1-2; as aspas são minhas). Temos aqui a ideia de liberdade tradutória apenas na forma. Buscava-se uma “fidelidade” ao significado original, mas admitia-se que a forma da língua sânscrita não tinha como ser rigorosamente reproduzida para a língua chinesa sem que a compreensão do texto original fosse seriamente comprometida; por esse motivo admitia-se a transformação da forma original, a fim de preservar a “verdadeira essência” dos ensinamentos de Buda.

Com essa reforma, as inversões sintáticas passaram a ser mais “suavizadas”, ou seja, a ordem das palavras “tentava” seguir a ordem da língua meta chinesa e os textos passaram a ser mais refinados e com maior qualidade literária. Entretanto, apesar de Kumarajiva ser considerado o pioneiro dessa abordagem “mais livre” de tradução, há discussões sobre o quão longe teriam ido esses seus “polimentos” e o quanto teriam afetado a mensagem budista original

(Hung, 1998, p.368). Não se pode ignorar, entretanto, que Kumarajiva, assim como Dao-an, ainda era um monge estrangeiro.

O primeiro importante monge tradutor *chinês*, que não veio do Ocidente (Índia ou Ásia Central), foi Fa Xian (c. 337-422). Ele viajou até a Índia em peregrinação, na busca de textos sagrados budistas, e mais tarde foi seguido por muitos monges chineses que participaram de inúmeras viagens à Índia em busca de sutras e mestres budistas que pudessem lhes ensinar a sagrada filosofia indiana. Fa Xian estudou na Índia por um longo período e retornou à China no ano de 411 trazendo consigo inúmeras e preciosas escrituras sagradas, incluindo a versão “original” do *Vinaya*, importante sutra budista conhecido como *As regras da disciplina* (*The Rules of Discipline*, em inglês), que ainda não havia sido traduzido para a língua chinesa. O primeiro monge tradutor chinês devotou o resto de sua vida à difícil tarefa de traduzir todos os importantes sutras que havia trazido da Índia. (Wang Kefei e Shouyi Fan, 1999, p.11-12)

Para Weihe Zhong (2003), o período que se estendeu da dinastia Sui (580-618) até a dinastia Tang (618-907) foi o período de maior florescimento do Budismo e da expansão das artes chinesas em geral. Os tradutores desse período não só já possuíam um ótimo comando da língua sânscrita como também se dedicavam aos estudos teóricos da tradução. Como eram basicamente tradutores de textos sagrados, estabeleciam regras bem específicas sobre como os tradutores deveriam atuar: 1) com toda fidelidade à doutrina budista; 2) dispostos a beneficiar os seguidores do Budismo; e 3) concentrados na tradução da doutrina budista e não na fama obtida com essa tradução (p.3). Inicia-se nesse período a terceira e conclusiva fase das traduções das escrituras budistas, a qual se caracterizou pela drástica redução do número de pessoas envolvidas nos fóruns, pela separação das explicações teológicas dos processos tradutórios e pelas longas peregrinações de monges tradutores chineses à Índia na procura de textos sagrados.

O tradutor mais importante desse período, considerado por muitos como a figura mais relevante da história da tradução na China foi o famoso monge da dinastia Tang (618-907), Xuan Tsang (600-664). Ele protagonizou o principal papel na longa peregrinação que ficou conhecida como *A viagem para o Ocidente* (*The journey to the West*). Em 628, Xuan Tsang deixou Changan (hoje Xi'an), capital do império Tang, e ainda um importante centro cultural chinês, em direção

à Índia na busca por mestres e textos budistas. Dezesete anos depois, em 645, o grande tradutor retornou à China trazendo relíquias, estátuas de Buda, 124 coleções de aforismos do “*Grande Veículo*”, um dos dois mais importantes ramos do Budismo, mais de 520 manuscritos e um registro raro sobre a Índia da sua época. Foi necessária uma caravana de 22 cavalos para transportar todas essas preciosidades. Na sua volta à China, o Imperador Tai Zong lhe deu uma grande festa de boas vindas, lhe proporcionou todo o conforto possível e construiu especialmente para ele, em Chang’an, uma suntuosa construção (The Great Wild Goose Pagoda), uma espécie de templo de pedra em arquitetura indiana, no qual Xuan Tsang passou o resto da vida trabalhando com outros monges tradutores, que colaboraram nas traduções dos preciosos manuscritos budistas que ele havia trazido da Índia. Em 19 anos ele traduziu 1335 volumes dos manuscritos budistas. Suas traduções ajudaram muito a popularizar o Budismo na China, até mesmo o imperador tendo se tornado um budista.

Xuan Tsang foi o primeiro a traduzir textos taoístas e outros clássicos da literatura chinesa para o sânscrito, fazendo assim o caminho inverso, no sentido chinês-sânscrito. Ele não foi apenas um dos maiores tradutores e organizadores de traduções da história da China, foi também um grande teórico cuja contribuição para os estudos da tradução ainda hoje é significativa. De certa forma, tentou ter o melhor dos dois mundos da “tradução literal” e da “tradução livre”. Antes dele, o teórico Dao-an havia defendido a tradução literal, e o monge tradutor Kumarajiva, um método de tradução livre que privilegiasse a elegância. Xuan Tsang combinou as vantagens de um e de outro: pretendeu juntar o respeito à forma do texto original da teoria de Dao-an com a tradução livre de Kumarajiva. Xuan Tsang defendia que a tradução tinha que ser ao mesmo tempo verdadeira e inteligível para ser compreendida, não só pela elite, mas também pelo povo chinês.

Na prática, Xuan Tsang foi o primeiro a usar variados métodos de traduções tais como amplificação, omissão, empréstimos, entre outros, e é considerado um dos tradutores mais completos da história da China por sua contribuição teórica e prática. Quando comparado, nos dias de hoje, com o período de Dao-an (312-385) e Kumarajiva (344-413), o tempo de Xuan Tsang (600-664) é conhecido como o período da *nova tradução*, não só pela alta qualidade das traduções, mas principalmente pela profundidade das discussões teóricas. Os tradutores desse período, assim como Xuan Tsang, tinham estudado sânscrito fora da China e após

muitos anos de estudo já dominavam não só as duas línguas envolvidas como também o espírito religioso e filosófico dos textos budistas (Weihe Zhong, 2003, p.4-5).

As “cinco categorias da não tradução”, discutidas por Xuan Tsang, significam, em sua essência, as “cinco categorias da transliteração” e são consideradas um avanço na teoria chinesa da tradução do século VII. Segundo o teórico chinês, quando o tradutor se deparasse com termos místicos, palavras com múltiplas implicações, termos de objetos que não existiam na China, transliterações convencionadas e expressões que carregavam fortes associações budistas, ele não deveria substituí-los por expressões idiomáticas chinesas; em vez disso o tradutor deveria deixá-las tal como estavam na língua sânscrita a não ser que existissem na língua chinesa ideogramas com o mesmo som. Por exemplo, o termo sânscrito *paññā* ou *prajñā* deveria ser transliterado como *pan-ruo* e não traduzido significativamente como “sabedoria” (*wisdom*) já que *pan-ruo* soava mais grandioso do que “sabedoria” (*wisdom*). Assim, essa prática de transliteração ou de não-tradução foi pela primeira vez discutida, na China, de uma maneira sistemática (Zaixi Tan, 2001, p.57).

Ao final dessa terceira fase, que se estendeu da dinastia Sui (580-618) até a dinastia Tang (618-907) quase a totalidade das importantes escrituras budistas já tinha sido traduzida para a língua chinesa. Com isso, os budistas chineses passaram a se interessar mais em aprofundar e refletir a respeito da doutrina budista e gradualmente foram perdendo o interesse pela tradução em si. Os monarcas do final da dinastia Tang deixaram gradualmente de patrocinar as traduções e cerca de cem anos não mais se traduziu, até que o imperador Zhao Kuang-yin (927-976), primeiro monarca da dinastia Song (960-1279), assumiu o poder em 960. Como budista devoto, ele decretou que as últimas escrituras do agora chamado Budismo Indiano, para diferenciar do recém estabelecido Budismo Chinês, deveriam ser traduzidas. Houve um grande aumento das atividades tradutórias por mais ou menos cem anos: 758 volumes de escrituras foram traduzidos, mas não mais surgiu outro tradutor como Fa Xian e Xuan Tsang, e nenhuma escritura realmente importante foi traduzida.

Na verdade, a China, depois da dinastia Tang (618-907), foi devastada por guerras e, a não ser pelas necessidades de comunicação entre seus subgrupos internos, não havia mais atividades tradutórias no país. Essa estagnação tradutória

durou aproximadamente cinco séculos, até o final da dinastia Ming (1368-1644) e começo da dinastia Qing (1644-1911), por volta do século XVII, quando os jesuítas chegaram à China com o conhecimento ocidental. *“The Jesuit need to introduce Christianity to Chinese society and the Chinese need to learn Western science then ushered in a second major wave of translation”* (Zaixi Tan, 2001, p.53).

4.2

O dizer de Zaixi Tan – a tradição tradutória chinesa e a ocidental

The rationale of the discussion is that by bringing culturally disparate translation traditions such as Chinese and Western into comparison, important insights may be gained about the nature of translation and translation studies as well.
(Zaixi Tan, 2001, p.51)

Nesta seção levantarei alguns traços que poderão caracterizar distintamente as tradições tradutórias da China e do Ocidente. Sabemos que elas envolvem línguas e fontes diferentes e que estão enraizadas com características particulares que refletem suas diferentes estruturas histórico-sócio-culturais. Consciente da complexidade e da abrangência desse tema, eu gostaria de explicitar que farei apenas um breve relato de alguns possíveis contrastes entre as duas tradições, com base no trabalho *“The Chinese and western translation traditions in comparison”* (2001), do teórico chinês Zaixi Tan, da Universidade Batista de Hong Kong. Professor do Departamento de Língua e Literatura Inglesa, o teórico é uma das principais autoridades em história e teoria da tradução chinesas, e renomado pesquisador, juntamente com Theo Hermans, da Nida School for Translation Studies (NSTS), além de autor do livro *A short history of translation in the West* (The Commercial Press, 2006).

Iniciemos, assim, nosso breve passeio por tais contrastes, fazendo mais uma vez uma rápida volta no tempo. Como já vimos, antes do Budismo chegar, a China se considerava o centro do mundo, e somente em meados da dinastia Han (206 a.C.-220), ao mergulhar em sérios distúrbios sócio-políticos, constituíram-se condições favoráveis à chegada e à expansão de um conhecimento estrangeiro. Já vimos também que o Budismo foi uma filosofia que se adaptou perfeitamente ao

pensamento chinês, não só geográfica, como também ideologicamente. Por ter suas origens na Índia, um país vizinho, a filosofia de Buda pode facilmente se espalhar pela China e, além disso, muitas de suas doutrinas, como a noção de *karma* e a de vida após a morte, se ajustaram muito bem à sociedade e à maneira de pensar chinesas. Essa facilidade com que o Budismo “acomodou” o Confucionismo, o Taoísmo e outras escolas filosóficas chinesas transformou o que era estrangeiro em chinês (Zaixi Tan, 2001, p.55).

Porém, é importante também sabermos que essa “acomodação” do Budismo a que se refere o teórico chinês, além de ter sido facilitada por suas “semelhanças” com as filosofias chinesas, é uma característica intrínseca aos ensinamentos de Buda. Sabemos que a filosofia budista desde cedo adquiriu a cor local, ou seja, o Budismo sempre se adaptou à cultura de chegada, talvez porque Sidarta Gautama, o Buda da nossa era, lidou basicamente com uma questão universal e, portanto, comum a todos os seres humanos, independente de suas origens: a questão do sofrimento humano. O Budismo sempre se “acomodou” a todas as culturas de chegada. Nos dias de hoje, para se ter uma ideia, temos, além do Budismo Chinês, o Budismo Japonês, o Budismo Tibetano, o Budismo americano, para citar apenas alguns, o que significaria dizer que o Budismo é uma filosofia que vem desde o seu início se transformando e se adaptando às mais diferentes estruturas sócio-culturais.

Por outro lado, a primeira onda tradutória do Ocidente, na Roma Antiga, aconteceu em circunstâncias bastante diferentes. Para começar, foram traduções de literatura leiga e não filosófico-religiosa, ou seja, traduções do pensamento filosófico e literário grego para a língua latina. Ao contrário da cultura chinesa — que antes da chegada da primeira onda tradutória budista já tinha desenvolvido complicadas teorias filosóficas a respeito do homem e sua relação com a natureza (Confucionismo, Taoísmo e outras filosofias chinesas) — e muito se orgulhava de suas conquistas intelectuais, a ponto de ser considerada arrogante e centralizadora — a cultura romana, além de não possuir uma tradição filosófica ou literária própria, admirava profundamente a elaborada filosofia grega, reconhecia sua superioridade intelectual e artística e admitia o grande interesse em trazer elementos da cultura grega para a cultura romana.

Zaixi Tan (2001) argumenta que a visão grega do mundo empreendida pelos filósofos Sócrates, Platão e Aristóteles, ao contrário da visão dos chineses,

foi fundamentada em uma *compreensão racional* da natureza e da realidade. Ele defende a ideia de que as origens do pensar tradutório chinês foram fundamentadas em uma *compreensão filosófico-religiosa*, enquanto que o pensar tradutório ocidental se constituiu a partir de uma lógica formal. Isso explicaria por que a introdução do Cristianismo, séculos mais tarde, teria sido dificultada, ao contrário da introdução do Budismo na China, pelas diferenças intrínsecas entre o pensamento filosófico-religioso cristão e o pensamento lógico racional das culturas grega e latina.

Unlike the domestication of Buddhism in China, the introduction of Christianity did not depend on its amalgamation with, or accommodation of traditional Western philosophies and ideologies such as those of Aristotle and Plato, at least not as much as the domestication of Buddhism in China depended so heavily on its accommodation of Confucianism, Taoism [...] (Zaixi Tan, 2001, p.55).

Para Zaixi Tan (2001) o pensamento filosófico ocidental, tão antigo quanto o chinês — (Platão (472-347 a.C) e Aristóteles (384-322 a.C.) são quase contemporâneos de Confúcio (551-479 a.C.) —, não “aculturou” ou “domesticou” a filosofia cristã.

O teórico observa que os ensinamentos de Confúcio estavam severamente permeados por uma ética social e pensamentos abstratos sobre a relação do homem com a natureza, enquanto que Platão e Aristóteles estavam preocupados com o pensamento lógico e com proposições sobre o mundo objetivo. Os “sábios conhecimentos” dos filósofos gregos eram seguidos de um ponto de vista da erudição e não eram santificados como uma religião ou semi-religião, como foi o caso dos “sábios ensinamentos” de Confúcio, de Lao Tze e de muitas escolas chinesas. Sob tais circunstâncias do pensamento ocidental, Zaixi Tan acredita que a filosofia, a ciência e a religião do Ocidente se desenvolveram de uma maneira menos contida, ou seja, mais livre do que na tradição chinesa. Para o estudioso, alguns traços típicos do pensamento ocidental como, por exemplo, a ênfase na colocação do homem contra a natureza ao invés do homem dentro da natureza, o amor pela lógica formal, a tendência a questionar a autoridade, a curiosidade de explorar o desconhecido e a concepção da lei dos opostos em vez da unidade dos opostos caracterizariam o desenvolvimento do pensar tradutório do Ocidente, como um pensar mais livre (ibidem, p.59).

Por outro lado, Zaixi Tan sugere que os traços chineses que caracterizam o pensamento chinês de uma forma geral se refletem no pensar tradutório da China. Alguns indícios do pensar chinês como o conservadorismo do conhecimento, a estima pela antiguidade, a predileção pelo estilo elegante na escrita, a tendência ao pensamento indutivo, o amor à concisão, a imprecisão na descrição e a falta de interesse pela lógica formal ou formulação e resolução de hipóteses abstratas se refletiriam claramente no seu pensar tradutório. (ibidem, p.56)

Consideremos, por exemplo, o “amor à concisão, a imprecisão na descrição e a falta de interesse pela formulação e resolução de hipóteses abstratas”. O teórico observa que desde o mais antigo discurso sobre a tradução na China, o prefácio de Zhi Qian em 224, passando pelas exposições de Dao-an em 382 (“as cinco perdas e as três dificuldades da tradução”), seguindo pelas proposições de Xuan Tsang no século VII, (“as cinco categorias da não-tradução”), até os três princípios *Xin, Da e Ya* de Yan Fu no século XIX, constata-se que a teoria da tradução chinesa é na maioria das vezes encontrada em discursos reduzidos a poucas palavras e ao estritamente essencial, muitas vezes teorias vagas e indefinidas que parecem confirmar o amor dos chineses pela concisão e pela imprecisão na descrição. (p.57).

O renomado prefácio do monge tradutor Zhi Qian (224) pode ser reduzido, segundo Zaixi Tan, a poucos pontos: a) a tradução do Budismo é muito difícil porque as línguas envolvidas são muito diferentes; b) de um modo geral ele não gostava de tradução literal porque elas eram deselegantes, mas, na tradução do texto em questão, *Dhammapada*, usou uma abordagem literal por ser a abordagem predominante da época. Outro exemplo dessa imprecisão e concisão teórica poderia ser claramente detectado no discurso de Dao-an (382):

In translating the foreign tongue into Chinese, the translators have encountered five losses of the original. First the translators tended to reverse the order of the sentences in the foreign text in order to conform to Chinese usage. Second, to attract the attention of the Chinese readership, they preferred a polished literary style in the translation to the simple, unadorned substance of the original. Third, they shortened or omitted the long expositions or recurring chanted verses of the original. Fourth, they deleted the explanations and commentaries imbedded in the original text... Fifth, they left out those words in the original which function as summaries (Dao-an 382:24, traduzido para o inglês por Zaixi Tan) (p.57)

Ainda segundo Zaixi Tan, nem os teóricos precursores como Zhi Qian, Dao-an e Xuan Tsang, nem o mais importante tradutor da China moderna Yan Fu conseguiram descrever *explicitamente* as questões da teoria da tradução na China. Vemos, também, que essa questão da concisão e imprecisão da teoria da tradução chinesa não se refere apenas à primeira onda tradutória das escrituras budistas. Yan Fu (1898) desenvolveu no prefácio de sua versão chinesa da obra de Thomas Henry Huxley, *Evolução e Ética* (1893), o princípio do *Xin*, *Da* e *Ya*, que é considerado de fato como o primeiro princípio de tradução formulado por um teórico chinês, no qual ele lista, *concisamente*, as três dificuldades da tarefa tradutória: *Xin* (fidelidade), *Da* (inteligibilidade ou expressividade) e *Ya* (elegância ou literariedade).

Para Zaixi Tan, todas as ideias teóricas desses estudiosos chineses foram originais e importantes; todavia, foram expressas de uma maneira bastante sintética, refletindo, no pensar tradutório chinês, os traços da cultura chinesa.

In other words, the development of both translation and translation theory, very much like the development of literature and literary theory, has never been isolated from the larger framework of cultural traditions which, broadly speaking, cover science, religion and philosophy. (ibidem, p.56)

Toda a ênfase dos estudos da tradução na China, desde Zhi Qian até os mais recentes estudos contemporâneos, encontra-se nas técnicas, aptidões e métodos tradutórios, ou seja, como produzir tecnicamente uma boa tradução. Zhi Qian, Dao-an e Xuan Tsang estavam interessados em refletir principalmente sobre o aspecto pragmático ou empírico da tradução, do mesmo modo que os renomados Yan Fu (1898), ao escrever sobre a dificuldade de ser fiel, expressivo e elegante na tradução, Mao Dun (1954), ao desenvolver sua teoria sobre a “tradução literária e a qualidade tradutória”, e Lao Long (1996), ao enfatizar a importância da prática da tradução (ibidem, p.59).

Nos estudos da tradução no Ocidente, por outro lado, apesar de também haver interesse nos aspectos empíricos e pragmáticos do processo tradutório, a maior preocupação tem sido, segundo Zaixi Tan (2001), a procura pelos aspectos mais abstratos da tradução.

The emphasis has been on “logical”, “objective” and “scientific” description, as well as the theoretical systemization of translation problems. For example, when Cicero, Horace and Jerome wrote about the free vs literal approach to translation,

[...], when Dryden, Goethe, Schleiermacher and Jacobson created various typologies of translation, and Nida (1964), Catford (1965), Holmes (1972), Bassnett (1980), Toury (1980), [...] Venuti (1995) propose various new approaches to translation, they all go in one way or another beyond the pragmatic and empirical scope of translation to issues of a more general nature (p.59-60).

Além disso, especialmente antes do século XX, Zaixi Tan acredita que podemos classificar o pensamento tradutório chinês de intuitivo, no sentido de que as ideias chinesas sobre tradução foram na sua grande maioria fundamentadas em uma concepção intuitiva da prática tradutória do tradutor ou do teórico. Enquanto que no Ocidente, ao discutir a tradução de uma maneira abstrata, os teóricos ocidentais vêm, segundo ele, se interessando por problemas tais como “a natureza da tradução”, a “definição de tradução” e as “subdivisões da tradução” (ibidem, p.60).

Levando essa comparação um pouco mais adiante, Zaixi Tan desenvolveu o pensamento de que a tradição chinesa tenderia a ter o que ele denomina de método de expressão oculta, o que significaria dizer, em outras palavras, que qualquer ideia teórica sobre tradução frequentemente dependeria daquilo que na verdade não foi claramente dito, mas que pode estar secretamente entendido. Por exemplo, nem Dao-an, no século IV, nem Yan Fu, no século XIX, realmente explicaram suas visões básicas sobre o processo tradutório; no entanto, ambos foram e ainda são, até hoje, considerados os mais representativos teóricos da tradução na China. As afirmações de Dao-an sobre as “cinco perdas” e as “três dificuldades da tradução” foram relativamente curtas e resumidas e o uso de Yan Fu das três características *Xin*, *Da* e *Ya* foi bastante vago e superficial. O que, no entanto, é importante compreender, é que exatamente por terem sido concisos e indefinidos em suas teorias tradutórias é que foram mantidos em tão alta consideração, como grandes autoridades da teoria da tradução. Talvez isso possa ser difícil para o Ocidente compreender, mas, na verdade, a imprecisão e a indefinição de Dao-an e de Yan Fu os aproximaram da grande sabedoria de Confúcio, também imprecisa e indefinida, e lhes conferiram um poder de autoridade, deixando suas vagas teorias abertas às infinitas interpretações e aos mais imaginativos pensamentos.

Entretanto, Zaixi Tan (2001) constata o inverso no Ocidente. Para a teoria da tradução ocidental, o significado de qualquer pensamento ou ideia depende de

como ele tenha sido *claramente* definido. O uso de uma terminologia vaga sempre resultará em uma confusão não intencional. Uma evidência dessa constatação encontra-se não apenas no grande número de textos sobre teoria da tradução, mas também na grande ênfase ocidental na nomenclatura. Nos estudos da tradução do Ocidente há referências específicas que detalham, por exemplo, as diferentes abordagens: as “abordagens literárias” de Santo Agostinho, Humboldt, Jakobson e Catford; as “abordagens filosóficas” de Tytler e Arnold; as “abordagens hermenêuticas” de Schleiermacher, Herder e Goethe; as “abordagens comunicativo-funcionais” de Nida, Reiss, Vermeer, Nord e Newmark; as “abordagens científicas” de Nida e Wilss. Há ainda a “teoria dos polissistemas” de Even-Zohar; os “estudos da tradução/estudos interculturais” de Holmes, Bassnett, Lefevere, Toury, Snell-Hornby, Robinson e Venuti; os “românticos”; os “estruturalistas”; os “formalistas”; os “pós-modernistas”; os “desconstrutivistas” e ainda a “semântica”; a “semiótica” etc.

Isto não significa dizer, entretanto, que a teoria da tradução na China não possua sua própria nomenclatura; pelo contrário, há até alguns termos que parecem faltar na teoria ocidental. A teoria da tradução chinesa apresenta-se como uma teoria muito mais interessada em técnicas e métodos mais *concretos* de tradução, os quais refletem na sua nomenclatura: *Zhiyi* (tradução literal); *Siyi* (literalmente: tradução “morta”; mas correspondendo à “tradução palavra por palavra exata” ou “tradução interlinear”); *Ziyi* (tradução letra por letra, “*character-for-character* em inglês); *Zhuciyi* (tradução palavra por palavra); *Duihao-ru-zuo* (literalmente “pegue seu assento de acordo com o número de seu ingresso”, como se fosse a um teatro, cujo significado seria: encaixando, palavra por palavra, exatamente, o texto meta com o texto fonte, como cada pessoa no seu assento); *Yiyi* (tradução sentido por sentido, o que também poderia ser traduzido como tradução livre); *Huoyi* (literalmente “tradução viva ou flexível, na falta de um termo melhor, também compreendida como tradução livre no Ocidente); *Ziyouyi* (tradução livre); *Luanyi* (literalmente “tradução arbitrária”, se referindo à tradução mais do que livre); e *Huyi* (em inglês *random translation*, tradução aleatória, sem método, feita ao acaso, a qual estaria se referindo a uma “tradução livre descontrolada”) (ibidem, p.61).

Zaixin Tan enfatiza que é preciso, entretanto, que esses contrastes entre as duas tradições não sejam tomados como absolutos, apesar de podermos, por

exemplo, classificar, a título de comparação, a teoria da tradução chinesa como conservadora e a ocidental como inovadora. O teórico prossegue seu estudo comparativo destacando que, sob seu ponto de vista, parece existir um grau de conservadorismo teórico muito maior na tradição chinesa do que na tradição ocidental. Talvez devido à grande estima chinesa pela antiguidade e pela autoridade, como já mencionado previamente, algumas teorias tradutórias e pensamentos filosóficos desenvolvidos na antiguidade ainda hoje ocupam um lugar de prestígio, mantendo-se resistentes a possíveis mudanças e inovações. Seria o caso, segundo Zaixi Tan, dos três princípios — *Xin Da Ya* — da teoria da tradução chinesa propostos por Yan Fu no século XIX, mas já esboçados por Zhi Qian no século III. “*Even today, writers still enthusiastically provide amended versions of Xin Da Ya, as such as Xin Da Hua (faithfulness, expressiveness, and naturalization) and Xin Da Qie (faithfulness, expressiveness and appropriateness), and treat it as if it was the entirety of translation theory*” (Zaixi Tan, 2001, p.62).

Zaixi Tan ainda destaca outro relevante contraste entre as duas tradições: o neutralismo chinês vs. o misticismo ocidental. Como vimos no capítulo anterior, as teorias produzidas pelos tradutores e teóricos budistas da primeira onda — como Zhi Qian, Dao-an, Kumarajiva e Xuan Tsang, os quais foram as mais proeminentes figuras da tradução budista e também precursores da teoria da tradução chinesa — nunca aludiram, direta ou indiretamente, em suas teorias e ideias a qualquer conselho ou sugestão que estivessem particularmente ligados à filosofia budista. Ou seja, havia uma neutralidade nas ideias dos tradutores budistas já que eles não misturavam teoria tradutória com filosofia e religião. Por outro lado, Zaixi Tan destaca que a teoria tradutória ocidental não se manteve neutra como a chinesa, já que os tradutores e estudiosos da Bíblia como São Jerônimo, Santo Agostinho, Wycliffe e Lutero, para citar apenas alguns, incluíam e enfatizavam a “inspiração divina” na interpretação da mensagem de Deus (p.63).

In their view, because the seventy-two translators of the Septuagint were ‘possessed’ with their mission and were fully ‘inspired’ by God, they were able to produce a translation so exact in meaning to the original that it seemed to be the result of dictation ‘by an invisible prompter’ (Philo 20 BC p.24). Therefore the translators were no longer translators but had become ‘prophets and priests of the mysteries.’ In other words, the process of Bible translation is a mystical process that can only be explained by an invisible Supreme Power and understood by

those who can be inspired by God, for instance, priests and theologians (Zaixi Tan, 2001, p.63-64).

Para o teórico, essa visão mística da tradução bíblica talvez pudesse ser vista como um resultado lógico da forte crença ocidental na personificação de um Deus todo-poderoso e onipotente. Apesar de essa teoria mística ser completamente absurda para os teóricos ocidentais contemporâneos, ela foi muito significativa para os tradutores da Bíblia, principalmente antes do período renascentista (ibidem, p.64).

Assim como podemos identificar diferenças específicas entre as duas tradições, podemos também perceber uma similaridade em um dos mais antigos e recorrentes pontos de discussão: a questão da fidelidade tradutória. A China, desde a primeira onda tradutória até os dias de hoje, assim como o Ocidente têm considerado a fidelidade ao texto original como “uma obrigação de todo tradutor”. Zaixi Tan identifica nas duas tradições uma preocupação em ser fiel ao texto original:

From early Buddhist translation to translation of Western literature in the modern era, being faithful to the original has been regarded as ‘the primary responsibility of the translator’ (Lin Yutang 1933:419) because “a translation which is not ‘faithful’ should not be called a translation; whoever does not aim to be faithful should not try to translate at all” (Chen Kang 1942:443); my translation (Zaixi Tan 2001, p.66).

Zaixi Tan (2001) não é o primeiro teórico chinês, na minha investigação, que destaca a preocupação dos tradutores e teóricos chineses com a fidelidade, contradizendo a visão preliminar de Lefevere (1998) de que os chineses teriam uma maior condescendência com a infidelidade tradutória. Veremos mais adiante, por exemplo, como a teórica chinesa Song Wei-hua (2008) questiona esse específico ponto da pesquisa do teórico ocidental de que a tradição chinesa daria muito pouca importância à fidelidade na tradução.

Segundo Zaixi Tan, o poeta e filósofo romano Horácio (c.65-8 a.C.) foi um dos primeiros teóricos a mencionar a questão da fidelidade tradutória na história da teoria da tradução ocidental, equiparando-a à tradução literal, ou fiel à forma (p.66). Na dissertação de Lia Rolim (2006) lê-se que o lingüista, tradutor, filósofo e grande orador romano Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.) é que foi, a rigor, o primeiro a fazer uma reflexão teórica sobre fidelidade, quando indaga: “deve-se

ser fiel às palavras do texto ou ao pensamento contido nele?” (Furlan, 2001, p.12 apud Rolim, 2006, p.19). Essa constatação nos leva a crer que desde a “primeira onda tradutória ocidental”, assim como na chinesa, os teóricos já refletiam a esse respeito.

Segundo Zaixi Tan, a primeira referência chinesa à “fidelidade” na tradução foi feita por Zhi Qian em seu *Prefácio a Fa Ju Jing* (224), já aqui referido, no qual o monge tradutor citou Lao Tze: “*beautiful words are not faithful, and faithful words are not beautiful*” (Zhi Qian, 224, p.22, apud Zaixi Tan, 2001, p.66).

Undoubtedly, throughout the translation history of both China and the West, different terms have been used to refer to the concept of ‘fidelity’, such as ‘fidelity’, ‘loyalty’, ‘faithfulness’, ‘accuracy’, ‘truth’, ‘equivalence’ and ‘correspondence’. But differences in terminology in use are not essential. Rather what is important is the common understanding of both Chinese and Western translation theories that a translation must be ‘faithful’ to the original in one way or another (ibidem, p.66).

4.3

Comentando o dizer de Lefevere

Obviously, I am far more familiar with Western approaches than with Chinese thinking on the subject; what interests me mainly here, however, is translation itself.

Precisely because histories of translation are increasingly being produced, we are also able to move away from the normative approach that has obstructed our view of translation for so long.
(Lefevere, 1998, p.12)

Ao longo desta seção pretendo percorrer o mencionado artigo de Lefevere (1998), no qual o teórico fez uma breve comparação entre o pensar tradutório chinês e o ocidental. Lefevere deixou claro, desde o começo do texto, que seu principal objeto de estudo sempre foi a tradição tradutória ocidental, não sendo um grande conhecedor da tradição chinesa, e que seu maior interesse, nesse estudo comparativo, era entender o processo tradutório em si. O autor apresentou sua visão a respeito da tradição chinesa até o século XIX; entretanto, procurarei ressaltar mais especificamente sua pesquisa sobre as traduções budistas.

Segundo o teórico, poderemos compreender melhor uma cultura se analisarmos suas práticas e estratégias tradutórias. Para ele, em toda a sua história, a China teria se dedicado à tradução em apenas três momentos ou ondas: as traduções das escrituras budistas, as quais ele situa, mais ou menos, entre os séculos II e VII; as traduções das escrituras cristãs, para ele iniciadas no século XVI; e as traduções do pensamento e literatura ocidentais, a partir do século XIX. Como já vimos nesta dissertação, a divisão das ondas tradutórias na China varia um pouco de autor para autor e acredito que a divisão do teórico ocidental se acomodou bem dentro do que vimos até agora, apesar da divergência de datas.

O fato de a China ter desenvolvido estratégias tradutórias apenas três vezes ao longo de sua história seria, segundo o “rascunho” de Lefevere, um reflexo da pouca importância que a civilização chinesa deu ao Outro:

A first and very tentative generalization could run as follows: cultures that see themselves as central in the world they inhabit are not likely to deal much with Others, unless they are forced to do so. [...] The Chinese were forced to deal with the Other by the spread of Buddhism, which did not threaten the fabric of society and therefore could be acculturated rather easily on the terms of the receiving, Chinese society (Lefevere, 1998, p.13).

Como podemos observar, o próprio autor ocidental admite uma generalização ao afirmar que culturas que se consideram o centro do mundo não se relacionam muito com outras culturas, a não ser que sejam forçadas a fazê-lo. Acredito, entretanto, que no caso da China, especificamente, não cabem generalizações. Sem dúvida Lefevere, em seu estudo preliminar, não chegou a ter condições de considerar a extraordinária e singular complexidade da civilização chinesa e as possíveis e conseqüentes implicações dessa complexidade chinesa nas relações com o “Outro”. Já vimos ao longo de toda esta dissertação que “China” é uma palavra que possui um significado flutuante, ou seja, não estamos diante de uma entidade homogênea, simples e monolítica; pelo menos, não para nosso olhar ocidental. Identifico-me com a escritora Xinran Xue (2009), que não se sente confortável para falar sobre a China e fazer afirmações categóricas a respeito de uma civilização tão antiga e tão complexa e que vem passando ao longo dos séculos por mudanças tão profundas. A renomada escritora chinesa declara:

Não me sinto qualificada para falar sobre a China porque é um país composto de 56 grupos étnicos, com histórias, línguas e culturas totalmente diferentes. Sua área geográfica é 42 vezes maior que a das Ilhas Britânicas. Seus 5 mil anos de História geraram riquezas semelhantes às da Europa ocidental e pobreza tão severas quanto as do Deserto do Saara. Cerca de 1,4 bilhão de pessoas estão construindo coisas, fazendo comércio e também se amando, em diferentes línguas e sotaques. Estive fora por cinco anos, enquanto mudanças profundas ocorriam diariamente. (Xinran Xue, 2009, www.revistaepoca.globo.com, s. p.).

Não podemos simplificar a história. Existem muitos aspectos a serem levados em conta na compreensão da China pelo Ocidente, questões culturais, linguísticas, geográficas, políticas, religiosas, filosóficas... Talvez fosse importante não só admitirmos o desconhecimento que nós ocidentais temos da China e de países orientais, mas também lembrarmos que será necessário um longo caminho até que possamos começar a compreendê-la. Xinran Xue, em uma entrevista intitulada “Vocês não entendem a China”, concedida recentemente a uma revista brasileira, afirmou que o Ocidente critica a China sem levar em conta as raízes culturais de seu país:

[...] se não compreendemos o suficiente de outras culturas e nações, como podemos nos atrever a dizer que ajam de acordo com nossas idéias? [...] o melhor a ser dado ao outro não é necessariamente aquilo que nós achamos ser o melhor para ele. [...] é preciso aprender sobre a vida nas ruas e nas estradas, e não apenas com o que aparece nos filmes e livros, repletos de adjetivos. As línguas e as culturas construíram um grande fosso entre as pessoas. Nós temos mídias modernas, mas mesmo elas têm sido contaminadas pela ignorância e por interpretações ideológicas. (Xinran Xue, 2009, www.revistaepoca.globo.com, s. p.)

Além da generalização do dizer de Lefevere, há ainda outro ponto fundamental a ser destacado na citação feita mais acima: a afirmação de que os chineses, com a chegada do Budismo, “*foram forçados a lidar com o Outro*”, o qual “*não ameaçou a estrutura da sociedade chinesa e desse modo pode ser facilmente aculturado*”. Primeiramente, de acordo com minha investigação a respeito da chegada da filosofia budista na China, apesar da também inevitável simplificação deste trabalho, acredito ser possível concluir que o Budismo chegou à China não por uma imposição dos governantes, ou seja, uma imposição vinda de cima, mas sim por um real anseio dos chineses em compreender a extraordinária realização de Buda. Não acredito, assim sendo, ser correto afirmar que os chineses, com a expansão do Budismo, foram *forçados a lidar com o Outro*.

Acredito que havia um anseio e uma busca, espontâneos, por conceitos filosóficos que completassem e enriquecessem as concepções chinesas taoístas vigentes na época.

É claro que diversas e propícias condições sociopolítico-culturais e filosóficas favoreceram a entrada da filosofia estrangeira no país. Já foi constatado, inclusive, neste trabalho, ter havido uma série de fatores que levaram os chineses a se abrir, pela primeira vez, para o novo e também complexo ensinamento estrangeiro budista: o intenso fluxo da Rota da Seda, a situação sócio-política e econômica da época além do fato da China ser uma civilização que há milênios já vinha desenvolvendo um complexo conjunto de escolas filosóficas, conhecido como o Período das Cem Escolas.

Já vimos também, nesta dissertação que houve, sim, uma “*assimilação*” do Budismo pela China, a ponto de ter surgido, depois de todos os séculos de intensas traduções budistas, o que hoje conhecemos como Budismo Chinês. Entretanto, é fundamental enfatizarmos que a China *também* virou budista, confirmando assim igual “*assimilação*” da China pelo Budismo. Desse modo, talvez possamos discordar da afirmação de que o “Budismo não ameaçou a estrutura da sociedade chinesa” e que teria havido apenas uma “fácil aculturação” da filosofia indiana pelos tradutores chineses.

Avançando um pouco mais no texto de Lefevere, podemos ver como ele definiu praticamente *toda* a tradição tradutória chinesa como aculturadora. Ele igualou toda a tradição da China, desde as primeiras traduções budistas do século II até as traduções dos conhecimentos ocidentais no século XX, incluindo as traduções feitas no século XIX pelos reformistas Yan Fu e Lin Shuh:

[... Buddhism] did not threaten the fabric of society, and therefore could be acculturated rather easily on the terms of the receiving, Chinese society. This is apparent not just from the manner of translating, but even more so from the fact that Taoist concepts were used in translations to acculturate Buddhist concepts. The story was not very different in the nineteenth century: Yan Fu and Lin Shu could still translate into classical Chinese, following the tradition created by their predecessors, and translate on Chinese terms. Only the abolishing of classical Chinese as the language of communication between officials, literati, and intellectuals, and the concomitant rise of Western influence in China, rendered this strategy of acculturation impossible in the twentieth century. (Lefevere, 1998, 13-14)

Em um parágrafo, Lefevere fez afirmações a respeito de quase dois mil anos de traduções na China, sem levar em conta inúmeros aspectos como a natureza dos textos, a complexidade das línguas envolvidas no processo tradutório, as dificuldades encontradas na compreensão do complexo pensamento budista, as dificuldades linguísticas dos primeiros monges tradutores, *monolíngues*, estrangeiros, a ausência de textos escritos, as inevitáveis complicações das primeiras transmissões orais, o fato dos chineses já possuírem uma milenar história filosófica...

Acredito, informada pelos argumentos dos autores chineses pesquisados, que o Budismo não foi *facilmente* aculturado na China e que a estratégia tradutória do método *geyi* foi uma singular solução para transpor as *imensas* dificuldades das primeiras transmissões orais budistas e a difícil questão que foi a compreensão, pelos chineses, dos complexos ensinamentos de Buda. Além disso, acredito que seria necessária uma investigação mais profunda a respeito dos aspectos sócio-políticos e culturais da China do século XIX para que pudessem ser compreendidas as estratégias tradutórias utilizadas pelos renomados reformistas chineses Yan Fu e Lin Shuh. Do mesmo modo, o movimento de ocidentalização da China, iniciado na década de 70 e que se desenrola até os dias de hoje, não pode ser incluído na “aculturação” descrita por Lefevere, e mereceria um olhar mais atencioso, profundo e específico.

Outro ponto a destacar no trabalho de Lefevere seria a noção de homogeneidade cultural chinesa. Como já, repetidas vezes, constatado nesta dissertação, a cultura chinesa é marcada por uma acentuada heterogeneidade; ele, entretanto a considera, assim como a grega, uma cultura “relativamente homogênea”:

Cultures that do not pay much attention to the Other are not just cultures that consider themselves central in the great scheme of things; they are also cultures that are relatively homogeneous, as is borne out in the case of both classical Greek and Chinese cultures. Cultures that are relatively homogeneous tend to see their own way of doing things as ‘naturally’, the only way, which just as naturally becomes the ‘best’ way when confronted with other ways (Lefevere, 1998, p.14).

When such cultures themselves take over elements from outside, they will, once again, naturalize them without too many qualms and too many restrictions. When Chinese translates texts produced by Others outside its boundaries, it translates these texts in order to replace them, pure and simple. The translations take the place of the originals (ibidem, p.14).

Essa visão preliminar de Lefevere de uma China homogênea o faz desenvolver a ideia de que o país, através da tradução, se apropria dos elementos da cultura estrangeira e os naturaliza, ou seja, os torna chineses, *sem apreensões ou restrições*, de uma maneira coerciva, por ser simplesmente uma cultura egocêntrica e centralizadora. É claro que não estamos negando o fechamento chinês para o mundo exterior e a sua muitas vezes arrogante maneira de lidar com o conhecimento estrangeiro. Porém, o que eu gostaria de ressaltar é que devemos reconhecer, inicialmente, a complexidade do assunto e, como a própria escritora chinesa Xinran Xue, procurar ter mais cautela na análise da cultura chinesa, buscando, antes de tudo, compreender melhor suas raízes culturais.

Já aprendemos ao longo desta pesquisa que, pelo menos no que se refere às escrituras budistas, elas realmente passaram por grandes transformações ao longo de quase um milênio de traduções chinesas. Aprendemos também que essas transformações não foram, no entanto, “simples naturalizações de elementos estrangeiros em elementos chineses”, por conta da “homogeneidade e centralidade da cultura chinesa”, mas sim complexos processos de transformação acompanhados desde o início por conscientes debates a respeito da questão da fidelidade à mensagem sagrada (Zhi Qian, séc. III), das possíveis perdas e dificuldades do texto original (Dao-an, séc. IV), da preocupação de Xuan Tsang (séc. VII) com o respeito à forma do texto original e com a defesa de que a tradução tinha que ser ao mesmo tempo verdadeira e inteligível para ser compreendida, não só pela elite, mas também pelo povo chinês.

Em lugar de “aculturação”, talvez fosse mais correto usarmos os termos “assimilação” ou “amalgamação” para caracterizar o que se deu no encontro dos dois pensamentos filosóficos, indiano budista e chinês taoísta. É fundamental também ser ressaltado que a noção de *amalgamação* das duas filosofias deve vir acompanhada da ideia de que também houve a constante tentativa de “recuperação recíproca”, ou seja, o constante desejo de se manter a identidade e a singularidade de cada filosofia. Uma coisa é o Budismo, outra coisa é o Taoísmo. São duas filosofias distintas, com origens culturais completamente diferentes, indiana e chinesa, mas que, segundo Anne Cheng, se “amalgamavam” nos processos tradutórios:

Aos olhos de um público já formado nas exigências do Taoísmo religioso, para o qual o Budismo não era no fundo senão uma variante que abria um novo caminho para a imortalidade era inevitável ocorrer uma *amalgama* entre os dois, acompanhada de uma tentação de “recuperação” recíproca [...] É provável, por exemplo, que certas técnicas de visualização (*guan*) próprias do Budismo Maaiana tenham estimulado ou pelo menos reforçado noções análogas no Taoísmo, ou que a concepção taoísta do escrito talismânico tenha sido fortalecida pela descoberta das fórmulas mágicas (mantras ou *dharani*) dos sutras budistas. (Anne Cheng, 2008, p.407, grifo meu)

Lefevere desenvolveu, ainda, algumas teorias para justificar o que ele acreditava ser a *preocupação* ocidental e a *despreocupação* chinesa com a questão da fidelidade ao texto original. Isso poderia ser mais bem compreendido, segundo ele, se analisássemos alguns aspectos de cada tradição, como, por exemplo, as características particulares das duas filosofias envolvidas, a ocidental judaico-cristã e a chinesa budista.

A partir do pensamento de Vermeer (1992), Lefevere desenvolveu o pensamento de que o surgimento da noção de fidelidade como um critério dominante no pensar tradutório ocidental poderia ser explicado de vários pontos de vista, inicialmente, através da identificação da unidade gramatical “palavra” com o conceito platônico de “logos”. Desse modo, a tradução no Ocidente teria se tornado uma mera troca de palavras e a “palavra” seria vista como um objeto único e invariável que pairava acima de todas as línguas.

[...] the emergence of faithfulness as the dominant criterion of translation in Western thinking about the subject is to be found in the identification of the grammatical unit ‘word’ as discovered in Sumer/Akkad with the Platonic concept of the ‘logos’, no doubt aided and abetted by the fact that the grammatical unit ‘word’ was also referred to as ‘logos’ in classical Greek. (Lefevere, 1998, p.18)

Para Lefevere, essa fixação ocidental na palavra foi mais tarde reforçada pela transformação do “logos” de Platão na “Palavra” de Deus. Teria havido nesse momento uma transformação do abstrato para o antropomórfico. A palavra “logos” de Platão passa a ser a “Palavra” do Deus Jeová e, mais tarde, do Deus cristão. Surge *A Palavra de Deus*, ou seja, *A Verdade Absoluta, O Original*, transformando assim a civilização ocidental em uma sociedade temente a Deus, preocupada em traduzir *fielmente* “A ‘Palavra’ de Deus” e crente na existência de *Uma Verdade Absoluta (O Original)*, acima de tudo e de todos. Por outro lado, Lefevere ressaltou que o Budismo não teria essa *Verdade Absoluta* e que, por isso,

os tradutores chineses teriam sido mais condescendentes ou menos preocupados com a infidelidade tradutória.

The ultimate power with which the Western translator of Holy Scriptures has to contend is therefore God Himself and the power He has, is not just a power of life and death, but a power that goes even beyond death itself and can give salvation and damnation. Needless to say, the ultimate presence behind the Buddhist Holy Scriptures, the Buddha himself, is very different from the Christian God in this respect. This may also go some way in explaining why Chinese thinking about translation is less beset with anxiety and guilt feelings than its Western counterpart (ibidem, p.19).

Na visão de Lefevere, a tradição chinesa de uma maneira geral teria permanecido mais perto do que ele denominou de *situação interpretativa*, ou seja, a interpretação das comunicações orais. O estudioso levanta a questão de que, tanto na tradição chinesa como na ocidental, a atividade tradutória tem suas origens na interpretação oral de transações comerciais e não em traduções de textos sagrados ou literários escritos. Essa *situação interpretativa* enfatizava a importância do *intérprete* como mediador e a situação real na qual a interpretação acontecia. Nas suas origens, em ambas as tradições, a comunicação era muito mais direta e imediata. Como era uma comunicação oral, de transações comerciais, o que realmente interessava era que as partes concretizassem seus negócios da melhor maneira possível. O intérprete não tinha a preocupação em fazer uma tradução palavra por palavra; muitas vezes ele apenas transmitia para ambas as partes os pontos essenciais da negociação, convertia pesos e medidas, e *silenciosamente* ajustava as expectativas de cada comerciante. Nesse antigo processo tradutório não havia como a tradução ser corrigida, já que ela não era gravada em pedra ou em argila; uma vez terminada, não havia revisão, nem discussão sobre como ela tinha sido feita. Os intérpretes formavam suas clientelas não a partir do grau de fidelidade da conversa, mas pelo sucesso e satisfação final da transação comercial, já que o cliente não podia nunca julgar a qualidade da tradução, mas apenas a do seu resultado: “*interpreters that helped strike a good deal were good interpreters, no matter how they might have distorted what had actually been said*” (ibidem. 15).

A partir dessa mesma origem tradutória, Lefevere sugeriu que as tradições chinesa e ocidental teriam tomado caminhos opostos: a primeira teria permanecido mais parecida com essa *situação interpretativa* inicial, sem dar

importância à fidelidade ao texto original, enquanto que a segunda teria se afastado dela, indo em busca da fidelidade tradutória.

It is my contention that the Chinese and the Western traditions have developed away from the primal interpreting situation along two very different, perhaps even diametrically opposed tracks. The Chinese tradition [...] has tended, on the whole, to stay closer to the interpreting situation. It has, consequently, attached comparatively less importance to the ‘faithful’ translation that became such a central notion in the thinking on translation that arose in the West (ibidem, p.15).

A teórica chinesa Song Wei-hua (2008) defende a ideia de que os chineses, apesar de não terem um Deus todo poderoso, tiveram, assim como os ocidentais, a preocupação de se manterem fiéis às “Palavras Sagradas” de Buda.

Translation theory and translation criticism throughout history have shown that the extent to which the Chinese tradition has attached importance to faithfulness is no less than the Western tradition. In fact, there similarly existed an opposition between faithful translation and free translation in the Chinese history of translation (Song Wei-hua, 2008, p.79).

Lefevere ainda argumentou que o fato das primeiras traduções das escrituras budistas na China terem sido baseadas em transmissões orais, sem textos escritos originais, teria feito com que os tradutores não se preocupassem tanto com a fidelidade, enquanto que São Jerônimo, nas traduções das escrituras cristãs ocidentais, esteve desde o início inserido em uma *situação tradutória*, já que traduzia a partir de documentos escritos e assim buscava fidelidade aos textos originais.

A teórica chinesa discorda e cita um prefácio do século VI, no qual um monge tradutor defende a importância da fidelidade à forma (estilo simples) e ao significado do texto original:

Hui kai, a monk translator in the Liang Dynasty (500-557), points out in his *Preface to She Dachenglun*: ‘Translation activity is very difficult. If the translator misunderstands even one word, the translation will move far away from its original meaning. Therefore, substance should be obtained through simplicity, and elegance will result from the loss of meaning. (Cheng Lv, p.42, apud Song Wei-hua, 2008, p.79)

A autora defende que desde as primeiras traduções das escrituras budistas até as mais recentes traduções de ciência e tecnologia, filosofia e literatura, sempre houve na China a oposição entre tradução literal/tradução livre. “*The idea*

of being faithful to the original text has never ceased to appear” (ibidem, p.79). Song Wei-hua descreve os pensamentos de teóricos e tradutores que, mesmo pertencendo à escola “zhi” ou elegante e defendendo a tradução livre na China, enfatizavam a importância da fidelidade ao “conteúdo” e defendiam as traduções sem acréscimos e omissões.

Lin Shu, one of the representing translators of free translation in China, more often than not, emphasized the importance of faithfulness. He argued that even if we disagree with some of the content of the foreign work, we should still try to be faithful to the original. (ibidem, p.80)

O renomado tradutor do século XIX Yan Fu (1854-1921), citado por Lefevere (1998, p.18-19), por Song Wei-hua (2008, p.80) e por muitos outros teóricos chineses, é reconhecidamente um grande pensador e tradutor da China moderna que defendia, no seu dizer, a fidelidade como princípio fundamental. Entretanto, ao traduzir, ou seja, no seu fazer, ele permitia acréscimos, omissões e mudava até mesmo o foco dos títulos de suas traduções quando lhe interessava exercer algum tipo de influência no contexto cultural (He Xianbin, 2008). Surpreendentemente, como já mencionado, a fidelidade aparece em primeiro lugar no seu famoso “critério triplo de tradução”: “*Xin* (fidelidade), *Da* (expressividade) e *Ya* (elegância ou literariedade)”, os três elementos de maior importância no processo tradutório. Segundo He (2008), o renomado tradutor chinês exigia a fidelidade tradutória como princípio fundamental na tradução, mas paradoxalmente mudava dramaticamente o sentido do texto original:

The great Chinese translator of Yan Fu advocated faithfulness as the fundamental requirement. But when rendering Mill’s On Liberty, he shifted the focus of the title, added terms and statements about social Darwinism, and supplied each paragraph with a summarizing note. His translation conveyed slight different ideas of liberty and the two texts exerted differing influence on the cultural contexts. This case study exemplifies that shift of emphasis is also a kind of manipulation. (He Xianbin, 2008)

Talvez possamos então constatar que, assim como no Ocidente, também na China havia incompatibilidades entre o *dizer* de um só e mesmo tradutor acerca da tradução e o seu efetivo *fazer*. Em quase todos os dizeres tradutórios das duas tradições, advoga-se a fidelidade como um requisito fundamental, enquanto que, no fazer, como sabemos, é impossível alcançar uma fidelidade total ao original.

Outro ponto interessante a ser destacado é a defesa que faz Lefevere da ideia de que as traduções chinesas, de Zhi Qian até o começo do século XX, foram feitas no estilo elegante ou *zhi*, com o objetivo de alcançar um nível de produção literária condizente com a elite intelectual da época:

After Zhi Qian, translations were done in the elegant style, or *zhi*, suitable for literary production, no doubt because the translators realized that was the only style that would be taken seriously by the target audience of officials, literati, and intellectuals. This remained the style for translation until classical Chinese was replaced by spoken Chinese also as the language of communication among those elite groups at the beginning of the twentieth century. (Lefevere, 1998, p.21)

A afirmação de Lefevere nos faz crer que o estilo simples, ou *wen*, teria sido *simplesmente* substituído pelo estilo elegante sem maiores discussões e sem a consciência do que estava sendo feito: “After Zhi Qian, translations were done in the elegant style, or *zhi*, suitable for literary production [...]”; “This remained the style for translation [...] until the beginning of the twentieth century”.

O teórico ocidental se referiu, nesse caso, à esfera do fazer tradutório, da prática, sem mencionar a esfera do dizer, ou seja, as discussões teóricas sobre essa polêmica questão — embora o título de seu texto refira-se ao *pensar* tradutório (*thinking on translation*). Lefevere parece ter acreditado que as traduções a partir de Zhi Qian (fl.223-253), ou seja, a partir do século III, teriam priorizado o estilo elegante chinês, desprezando o estilo simples do original sânscrito, estratégia que teria permanecido até o séc. XX. Se a afirmação de Lefevere for correta, podemos concluir que as traduções chinesas desprezaram a forma do texto original durante mil e setecentos anos e que essa, então, seria a maneira chinesa de traduzir. Nesse caso, mais do que nunca se faz necessária uma clara diferenciação entre as duas esferas da tradução, a do fazer e a do dizer.

Já sabemos que a primeira onda tradutória chinesa, do século II ao século XI, foi um campo muito fértil de discussões sobre o fenômeno tradutório, e isso precisa ser bem ressaltado. A preocupação com a fidelidade ao conteúdo e mesmo à forma do original sempre esteve presente nas discussões. Deve assim ficar bem esclarecido que, pelo menos na esfera do dizer, não houve consenso de que as traduções budistas deveriam seguir o estilo chinês e não o sânscrito.

Para Song Wei-hua sempre houve, ao longo de toda a história da tradução na China, mais especificamente na esfera do dizer tradutório, um constante debate

entre duas correntes de pensamento: a escola simples e a escola elegante. Esse debate envolveu questões como o modo de tratar os elementos estrangeiros na tradução, em especial se eles deveriam ou não ser minimizados nas traduções para a língua chinesa. A teórica cita Ma Zu-yi (1984) e Ren-Ji-yu (1979), outro importante autor contemporâneo chinês, que descreveram em seus trabalhos essas duas correntes de tradução na China (p.77).*

Lefevere não menciona essas duas diferentes visões chinesas que fizeram escola durante toda a história da tradução na China. Mas, na presente pesquisa, pelo menos na esfera do dizer, parece ficar claro que os tradutores desde cedo se inquietaram com a acentuada complexidade envolvida nas traduções de textos budistas, e que essa inquietação a respeito da fidelidade à forma e ao conteúdo do original sânscrito pode ser observada ao longo de toda a história do dizer tradutório chinês.

A maneira elegante de traduzir era questionada por renomados tradutores, como por exemplo Seng Zhao (384-414) — um dos mais conhecidos discípulos do famoso tradutor Kumarajiva (344-413) —, que temia os possíveis efeitos negativos desse estilo na compreensão da filosofia budista.

Seng Zhao, focusing on the side effect elegance may have brought about, observed that “meaning in Zhi Qian’s translation is obstructed by elegance, and, he, too, was “in constant fear that abstruse propositions of Buddhism be distorted by translators”. (Song Wei-hua, 2008, p.78)

Havia, portanto na China do século IV uma clara preocupação com a possível interferência do uso da forma chinesa no “verdadeiro” significado das palavras sagradas de Buda, o que confirmaria a tese da inquietação chinesa na esfera do dizer a respeito da utilização do estilo elegante chinês nas traduções budistas.

Shi Dao-an (312-385) defendia que a tradução deveria ser a mais fiel possível, sem adornos e enfeites, ou seja, que a forma original do sânscrito deveria ser preservada para ser fiel ao conteúdo do original.

* Ren-Ji-yu foi um dos mais conceituados mestres contemporâneos da filosofia chinesa, autor e editor de importantes trabalhos como “A história do Taoísmo chinês” e “A história do Budismo Chinês”. É considerado um dos maiores estudiosos sobre o Budismo na China, identificando o Confucionismo, o Taoísmo e o Budismo como os três pilares espirituais da cultura chinesa. Morreu em julho de 2009 aos 93 anos.

Kumarajiva (344-413), discípulo de Dao-an, ao contrário do mestre, defendia a tradução livre:

Kumarajiva [...] favored free translation and argued that the translator should not confine himself to the form of the original if he does not violate the original meanings. Kumarajiva's translations were widely and highly acclaimed by his contemporaries and later critics, as the quality of his translations was unprecedented, both in exquisiteness of language and in accuracy of content (ibidem, p.78).

A autora chinesa cita ainda outro importante teórico chinês, Huiyuan (344-416), que enfatiza em seu prefácio (*Preface to excerpt of Dazhilun*) que a escolha do estilo deve ser cuidadosamente analisada, já que tanto a simplicidade como o ornamento podem trazer perdas aos sutras budistas. Huiyuan é considerado um conciliador ao defender uma maior flexibilidade na metodologia tradutória e ao admitir a singularidade e a complexidade de cada processo. Assim como Dao-an, Huiyuan não era tradutor, mas sim um astuto crítico de tradução e editor.

“In their translations, either the meaning is obscured by the flowery style, or the argumentation weakened by the simplicity of diction” [...] He argued strongly against the inflexibility of translation methods adopted by both schools because they disregarded the nature of the text being translated. [...] “The saints set down their directives in different styles as the subject matters required. To translate a simple text using a sophisticated style gives rise to doubts; on the other hand, to simplify what is sophisticated in the original pleases few” [...]. (Chu Chi Yu, 1998, p.49).

Teóricos contemporâneos veem esse comentário como uma conciliação entre as duas escolas que se confrontaram durante séculos. Mas para Chu Chi Yu (1998), o que realmente importa nessa questão é se essas duas palavras, “simples” e “elegante”, descrevem com clareza o complicado processo tradutório.

Contemporary theorists view this remark as a compromise after hundreds of years of confrontation between the two schools. But the real issue is whether the words “simple” and “sophisticated” were clear enough to assist the working translator, and to describe the complicated phenomenon of translation. (ibidem, p.49)

Lefevere destaca ainda, em seu estudo preliminar, que a tradição chinesa tinha como objetivo substituir o texto original pelo texto traduzido e que dava uma forma chinesa ao texto estrangeiro, já que o papel do texto novo, da tradução, seria, na verdade, ocupar totalmente o lugar do original, fosse ou não fiel. Essa situação parece contrapor-se à situação no Ocidente, onde o original é cultuado.

In the Chinese tradition, moreover, at least since Zhi Qian, form was always as important as content, with the even more important proviso, though, that the form of the translation was to be a Chinese form, not a form that tried to carry across even a suggestion of the form of the original (Lefevere, 1998, p.22)

Song Wei-hua contesta essa afirmação, destacando que, ao contrário do que consta no estudo de Lefevere, existem muitas traduções chinesas das escrituras budistas que possuem características da sintaxe sânscrita, a qual exerceu uma grande influência nas estruturas gramaticais da língua chinesa. A autora menciona algumas características gramaticais da língua chinesa que foram influenciadas pela gramática sânscrita. No dizer de Song Wei-hua, as traduções budistas teriam influenciado a língua chinesa em vários aspectos, como, por exemplo, na colocação das palavras nas frases e na tendência de usar números para ilustrar os conceitos das escrituras. *“Thus, it is not true that the Buddhist translator merely attached importance to the Chinese form and neglected the form of the original. The fact is that translations in that period of time characterize the style of the original”* (Song Wei-hua, 2008, p.81).