

A China encara o Outro pela primeira vez

As the first climax in the history of Chinese translation, it is no exaggeration to say that Buddhist translation is rarely rivaled by other translation enterprises in Chinese history in terms of quantity, duration and culture influence.
(Liu Jingguo, 2006, p.206)

Quando, por volta dos séc. III e IV desmoronam toda uma visão do mundo e um sistema de valores forjados durante os quatro séculos da dinastia Han e se reafirmam as aspirações individuais, o budismo vindo da Índia traz uma nova maneira de conceber a existência, revolucionando completamente as percepções chinesas — processo histórico que terá como resultado uma verdadeira assimilação sob os Tang a partir do século VIII.
(Anne Cheng, 2008, p.394)

Neste capítulo pretendo discorrer sobre a importância das traduções das escrituras budistas como a primeira grande abertura política e cultural da China.

Por ser considerado o primeiro momento de abertura da China para um conhecimento estrangeiro, a primeira onda de traduções das escrituras budistas é vista como o maior empreendimento tradutório da história chinesa em termos de quantidade, duração e influência na cultura de chegada (Liu Jingguo, 2006, p.206). Esse primeiro olhar chinês para o Budismo foi com certeza o início da grande abertura chinesa que presenciamos nos dias de hoje.

A tradução budista foi a mais longa onda tradutória de toda a história da tradução chinesa e seus reflexos ainda podem ser sentidos não só no campo dos estudos teóricos da tradução como também na sua esfera prática. A tradição chinesa de tradução coletiva (*team translation*), típica das traduções budistas, tem sido, por exemplo, passada desde então de geração em geração e tem caracterizado a tradução na China através de sua história. Segundo Lin Kenan (2002), para se ter uma idéia da influência dessas primeiras traduções, ainda recentemente, nas últimas décadas, documentos das Nações Unidas, obras literárias como *Ulisses* de James Joyce e trabalhos relevantes como os de Mao Tsé-tung, para citar apenas alguns, foram traduzidos para as línguas chinesa e inglesa através de traduções coletivas (p.162). Vemos assim a enorme influência da tradição tradutória budista até os dias de hoje.

O longo período no qual as escrituras budistas foram traduzidas para o chinês tem que ser, entretanto, culturalmente contextualizado desde o seu início. É fundamental que suas raízes culturais sejam compreendidas de uma maneira bem ampla. No seu primeiro momento, a tradução budista só foi possível devido à existência da Rota da Seda, historicamente uma das mais importantes e antigas rotas de comércio, a qual teve uma grande influência no desenvolvimento cultural não só da China e da Índia, mas também de toda a Ásia Central e Europa. É preciso entender que a Rota da Seda não era uma única via a cortar a inóspita e desértica área que ia da China até a Europa, mas sim diferentes caminhos que serpenteavam o deserto e as montanhas, ligando os inúmeros assentamentos que se instalavam nos oásis. Tampouco eram rotas que comercializavam somente a seda, mas sim muitas outras mercadorias como o ouro, o marfim, animais e plantas exóticas. Nas regiões ocidental e oriental do enorme continente percorrido pela Rota da Seda se desenvolviam importantes civilizações como a do Ocidente, de um lado, e a chinesa, do outro.

On the eastern and western sides of the continent, the civilizations of China and the West developed. The western end of the trade route appears to have developed earlier than the eastern end, principally because of the development of the empires in the West, and the easier terrain of Persia and Syria. The Iranian empire of Persia was in control of a large area of the Middle East, extending as far as the Indian Kingdoms to the east. Trade between these two neighbors was already starting to influence the cultures of these regions. (www.ess.uci.edu s.p.)

É importante ressaltar que a mais significativa “mercadoria” transportada nessa rota não era a seda, mas o conhecimento. O Budismo chegou à China dessa maneira, ao longo da ramificação norte da Rota da Seda, quando os primeiros exploradores cruzaram as montanhas Karakorum. É dito que o imperador Mingdi da dinastia Oriental Han (25-220) foi o primeiro a enviar um representante à Índia para obter mais informações sobre a *estranha* doutrina budista, iniciando assim uma série de muitas missões chinesas que trouxeram para a China monges estrangeiros budistas de várias regiões e diferentes etnias, os quais consigo também traziam, além dos ensinamentos de Buda, toda uma cultura budista, através de sua arte, pintura e literatura.

E foi assim que a China começou a encarar o Outro, o Budismo.

A seguir farei um breve relato da história da tradução budista na China. Na primeira seção, procurarei caracterizar a situação sócio-política e filosófica da China antes da chegada do Budismo, e, na seção seguinte, ressaltarei o longo processo de assimilação da filosofia budista à cultura chinesa. Na seção 3.3, descreverei mais detalhadamente a principal estratégia tradutória budista, o conceito de *geyi*. Nas duas últimas seções, trarei ainda a constituição de um novo tipo de tradução, a “tradução cultural”, e a importância da maioria étnica han na tradução budista.

3.1

Antes do Budismo

The political unification of the entirety of China into the Qin and Han Dynasties in the last decade of the third century BCE created not only a gigantic empire in East Asia but also laid the ground for a cultural unification that caused regional subcultures to merge into a universal civilization, with Confucianism occupying the leading role.
(Cho Yun Hsu, 2004, p.148)

Quando estudamos a história da China destacam-se, como já se viu no capítulo anterior, dois momentos nos quais o país teve que encarar o Outro e que modificaram fundamentalmente a sua cultura. No primeiro caso, a introdução e expansão do Budismo e no segundo, a importação da cultura ocidental. Talvez pudéssemos dizer que “entre” esses dois momentos houve um breve encontro da cultura chinesa com o Cristianismo, que parece ter deixado apenas uma leve impressão na cultura da China.

Antes da chegada dos primeiros monges budistas, através da Rota da Seda, a história registra que a China presenciou durante as dinastias Qin (221-207 a.C.) e Han (206 a.C.- 9) uma época de apogeu cultural, fruto de uma grande unificação política que propiciou o surgimento de um gigantesco e poderoso império que tinha nas concepções filosóficas do sábio Confúcio o seu esteio central (Cho Yun Hsu, 2004, p.148).

Antes da chegada do Budismo, a China já tinha desenvolvido interpretações complexas a respeito da conduta humana e de suas possíveis implicações na ordem cósmica. Intrincados sistemas cosmológicos e metafísicos, e avançados estudos de medicina, astrologia e astronomia sintetizavam várias

escolas de pensamento muitas vezes diametralmente opostas. A partir dessa diversidade cultural, permeada preponderantemente pelas ideias de Confúcio, emergiu uma complexa ideologia chinesa que enfatizou a interação entre o humano e o sistema cósmico.

Para entendermos melhor a “abertura” chinesa para o Budismo é necessário compreender que o pensamento confucionista chinês, apesar de também possuir bases religiosas, parecia não estar sendo suficiente para explicar muitos fenômenos transcendentais que afligiam os chineses do começo do milênio. Em meados do século II, as concepções metafísicas de Confúcio pareciam não ser mais satisfatórias para abastecer os chineses com explicações que esclarecessem as profundas questões humanas tais como vida e morte, destino e outras incertezas do homem (Cho Yun Hsu, 2004). A complicada história do declínio das ideias de Confúcio, entretanto, não será o foco desta dissertação; proponho-me apenas a traçar minimamente o contexto filosófico chinês na ocasião da chegada do Budismo no país.

A complexa China, como já dito, uma civilização multicultural e multi-étnica, composta de muitos estados e muitas variações linguísticas, se considerava, até então, o centro do mundo. Completamente concentrada em sua intrincada ideologia, não tinha tido ainda, antes da chegada do Budismo, o menor interesse em traduzir o Outro — *“The ‘Middle Kingdom’ as China was called, was supposed to be the centre of the world and so there did not seem to be any need to borrow from other, ‘barbarian’ cultures”* (Zaixi Tan, 2004, p.52).

Para compreendermos melhor essa específica abertura da China para a entrada do Budismo, é preciso entender, além da questão filosófica, a situação sócio-cultural chinesa do começo do século II. Mais ou menos em meados da dinastia Han Ocidental (Western Han) (206 a.C.–9) e Han Oriental (25-220), a China mergulhou em uma séria crise sócio-política. Questões agrárias levaram o país a uma grande injustiça social permeada por grande corrupção governamental, aumentos de impostos, trabalhos forçados para senhores feudais, os quais, aliados às catástrofes e calamidades naturais, transformaram a vida da grande maioria dos chineses em uma grande miséria. A China passa a viver uma grande crise, generalizada — político-filosófica e socioeconômica, estabelecendo assim, segundo o teórico chinês, um ambiente propício à entrada de concepções filosófico-religiosas estrangeiras (Zaixi Tan, 2004, p.52).

This created very favorable conditions for the spread of Buddhism. For on the one hand, the suffering peasants hoped to attain spiritual consolation from religion and to overcome their sufferings with the help of religion; and on the other, the ruling class hoped to take advantage of religion to consolidate their rule, and they needed the mystical super natural forces to maintain longevity for themselves, and law and order for society. (Ren 1981:107, apud, Zaixi Tan, 2004, p.53)

3.2

A chegada do Budismo — a “resistência” chinesa

Buddhist scripture translations are among the greatest dramas that have happened in the entire history of Chinese translation.
(Liu Jingguo, 2006, p.206)

Toda cultura é de certa forma resistente à entrada de culturas estrangeiras, e a cultura chinesa não foi uma exceção. O grau de resistência é diretamente proporcional ao grau de diferença entre as duas culturas. Muitos estudiosos acreditam que, apesar de terem pontos em comum, as culturas chinesa e indiana possuem importantes diferenças entre si. Consciente dessa diferença, a China sempre se esforçou para preservar seus costumes e pensamentos e não se misturar com outras culturas, mantendo a todo custo a pureza de sua antiga civilização.

Outro fator importante na resistência chinesa à introdução do Budismo Indiano era a imagem que ela tinha de si própria naquela época. Fung Yu-lan, no seu livro *A short history of chinese philosophy* ([1948] 1976), destaca a dificuldade chinesa:

Being the inheritors of an ancient civilization, and one geographically far removed from any other of comparable importance, it has been difficult for them to conceive how any other people could be cultured and yet live in a manner different from them. Hence whenever they have come into contact with an alien culture, they have been inclined to despise and resist it — not so much as something alien, but simply because they thought it to be inferior or wrong. (Fung 1948, p.323, apud Liu Jingguo, 2006, p.211)

Sob tais circunstâncias, parecia não haver alternativa para o Budismo, até então uma cultura estranha para os chineses, a não ser se ajustar e modificar sua outridade, a fim de se adaptar à cultura local e provar que não era assim tão diferente da cultura anfitriã e que seu objetivo não era de maneira alguma

substituir a ideologia dominante da sociedade chinesa. Desde o começo da expansão do Budismo na China, a filosofia budista passou por um longo processo de adaptação à cultura chinesa e o método de tradução *geyi* foi apenas um dos seus esforços para se fundir com a cultura chinesa (ibidem, p.212).

Veremos a seguir como essa necessidade de adaptação propiciou o surgimento de métodos tradutórios específicos.

3.3

O conceito de *geyi* — a “conciliação” chinesa

Utilizado particularmente pelos tradutores e pelos propagadores da Lei budista com a finalidade de torná-la mais diretamente acessível, o método consiste em “fazer coincidir o sentido” ou “acasalar as noções” budistas com noções chinesas, principalmente taoístas.
(Anne Cheng, 2008, p.408)

O conceito de *geyi* aparece pela primeira vez em uma compilação de biografias de monges budistas feita por Hui-jiao (497-554), no período Liang, (502-556), das dinastias do Norte e do Sul (Southern and Northern), (420-558), e conhecidas no inglês sob o título *Memoirs of Eminent Monks*. Nesse trabalho é descrita a existência de um jovem chamado Fa-ya, muito estudioso, que tinha conhecimentos da filosofia chinesa antiga e que, na medida em que foi ficando mais velho, foi se interessando pela filosofia budista e começando a compreender seus conceitos. Com o tempo, passou a ser consultado frequentemente por sábios chineses a respeito da doutrina budista. A fim de facilitar a compreensão da doutrina indiana, no novo contexto chinês, ele costumava comparar o conteúdo dos sutras budistas com a filosofia chinesa; ou seja, explicava os conceitos estrangeiros através de conceitos domésticos. E assim parece ter sido criado o método *geyi*, um método de comparação de conceitos filosóficos.

De acordo com Tang Yong-tong (1999, p.284), o termo chinês *ge* significa “medir” e o termo *yi*, “nome”, “item”, “conceito”. Ou seja, *geyi* se refere ao método que compara, equivale ou iguala dois conceitos diferentes: “*geyi means to compare Buddhist terms with terms of Chinese local writings to find equivalents which would be used as norms in later Buddhist explications*” (Lu Cheng, 1979:45 apud Liu Jingguo, 2006, p.207).

Segundo Jingguo (2006) não há registros históricos que esclareçam exatamente como esse método era usado na tradução dos sutras, nem mesmo documentos confiáveis que possam comprovar a sua existência; entretanto, a clara dificuldade até hoje percebida de se acharem termos equivalentes que possam explicar e traduzir os princípios budistas talvez justifique e reforce a ideia de que esse método realmente foi usado pelos monges-tradutores budistas.

Um exame mais minucioso das primeiras traduções dos sutras budistas na China revela que foi a terminologia taoísta que constituiu a principal fonte do método *geyi*, por ser a filosofia taoísta a ideologia dominante da época.

In their lectures, the Buddhist masters often used Taoist ideas as analogies to expound certain difficult concepts for which there were no Chinese corresponding expressions. For example, in one of Huiyuan's lectures, some guests questioned him about the theory of reality. Though the discussion continued back and forth for some time, they became increasingly doubtful and bewildered. Thereupon Huiyuan quoted ideas from *Zhuanzi* (a Daoist classic) as an analogy, and in this way the skeptical came to understand (Chu Chi Yu, 1998, p.50).

Juntamente com Confúcio, Lao Tze foi provavelmente a mais eminente personalidade da China Antiga. Não se sabe muito a seu respeito como pessoa, mas o que se sabe é que o pensamento filosófico chinês emergiu e se desenvolveu a partir de seus ensinamentos. A doutrina de Confúcio, que dominara a China por mais de dois mil anos e que deixou uma marca profunda na mente chinesa, muito cedo se deparou com escolas rivais as quais foram se multiplicando ao longo dos séculos e se tornando muito numerosas. A mais importante delas foi exatamente a escola dos filósofos taoístas que influenciava e era predominante na vida espiritual dos chineses. Daí a maior aproximação do Taoísmo com o Budismo na tradução das escrituras sagradas. (Kaltenmark, 1969, p.2).

É muito importante ressaltarmos, para a melhor compreensão desse método de tradução chinês, que estamos aqui lidando com a tradução de conceitos filosóficos extremamente complexos e profundos, de difícil compreensão e explicação através de palavras. Os ensinamentos de Buda são muitas vezes impossíveis de serem entendidos pela mente humana comum que ainda não conseguiu alcançar o estado Iluminado do Mestre. É dito que o próprio Buda relutou em transmitir os conhecimentos que acabara de adquirir por ele mesmo acreditar que seriam de difícil compreensão.

O também complexo pensamento chinês taoísta muito contribuiu para a compreensão e tradução do complexo pensamento budista.

A partir da comparação de antigas traduções budistas é possível constatar-se facilmente o uso de terminologia taoísta que nem sempre refletia a ideia budista original. An Shi-gao (fl.148-172), um dos primeiros tradutores dos sutras budistas, que viveu durante a dinastia Han Oriental (25-220) e usava o método *geyi* em suas traduções, é um bom exemplo do uso desse método. Em sua tradução do *Anapana Sutra*, An Shi-gao traduz a noção budista de “*non activity*” baseando-se no conceito taoísta “*wu-wei*”, que significa “*let things take their own course and do nothing to interfere with them*”. O que interessa aqui ressaltar é que o antigo conceito taoísta “*wu-wei*” se refere, na verdade, a uma atitude político-ideológica chinesa, enquanto que o conceito budista em sânscrito diz respeito à concepção de *Nirvana*, ou seja, “o estado no qual todas as ilusões e desejos assim como o ciclo de nascimento e morte são extintos” (Liu Jingguo 2006, p.208).

O que parece claro no exemplo acima é que, não possuindo em sua filosofia a noção espiritual de *Nirvana*, “um estado mental livre de ilusões e desejos no qual o ciclo de nascimento e morte é extinto”, os antigos tradutores se valiam de uma concepção semelhante da filosofia taoísta; esta, na verdade, não era exatamente igual à concepção estrangeira, mas era a noção filosófica que mais se aproximava daquilo que eles podiam compreender naquele momento. O que me parece fundamental enfatizar é que não haveria outra maneira de se traduzir um conceito budista nunca antes pensado pelos chineses, como a noção de *Nirvana*, que até hoje ainda não é bem compreendida, a não ser com base em um *conceito semelhante* da cultura de chegada chinesa, ou seja, através da estratégia tradutória *geyi*.

Tradução é transformação, o que significa dizer que o texto original está sempre sujeito a um processo de assimilação cultural que nem sempre reflete a mesma ideia do texto de partida, pela simples razão, por exemplo, de não haver na cultura de chegada a compreensão de um determinado conceito filosófico. Ou seja, o conceito budista de *Nirvana*, para ser compreendido e traduzido, no século II, na China, precisou ser tomado sob um ponto de vista político-ideológico que não tinha o mesmo significado do original, mas que era a ideia mais próxima da concepção original budista a que os chineses conseguiam chegar.

Sabemos também que com o passar dos séculos os tradutores foram se esforçando cada vez mais para traduzir os sutras budistas, o mais possível de acordo com as concepções filosóficas do original, na medida em que os monges tradutores estrangeiros passavam a ter um maior conhecimento da língua chinesa e os monges chineses passavam a ter um maior conhecimento dos ensinamentos de Buda (ibidem, p.209).

O estudioso da tradução chinês Liu Jingguo compara duas traduções originalmente feitas para o chinês de um mesmo texto sânscrito, o *Vimalakirti Nirdeśa Sutra*, que foi traduzido em duas épocas diferentes, por dois renomados tradutores que usaram métodos diversos. O primeiro foi traduzido por Zhi-Qian (fl. 223-253), que empregava o método *geyi* em suas traduções; o segundo texto foi traduzido por Kumarajiva (344-413), que, um século depois, parecia estar mais preocupado em traduzir os termos budistas de acordo com as próprias concepções originais de Buda, em vez de usar conceitos taoístas. Poderemos ver, assim, o desenvolvimento do método tradutório chinês.

O texto a seguir representa a tradução de Zhi Qian, na qual os conceitos *zi-ran* (espontaneidade) e *zhen-re* (imortal), da terminologia taoísta chinesa, são usados para explicar conceitos complexos do sutra budista:

Thereupon *Manjusri* addressed *Vimalakirti*, asking: How should a *Bodhisattva* regard people and things? *Vimalakirti* replied: A *Bodhisattva* should regard people and things as a magician regards images created by magic. He should regard them as a wise man regards the reflection of the moon in the water. He should regard them like a face in the mirror. A *Bodhisattva* should regard people and things like flames of fire; like the sound of an echo; like fog in the air; like the track of a bird in the sky; like insects and birds following the way of spontaneity (*zi-ran*); like dream visions seen after waking, like dust that does not exist, and like the appearance of an immortal (*zhen-re*). (T14: 528, apud Liu Jingguo, 2006, p.209)

Veremos abaixo como, mais tarde, o método *geyi* caiu em desuso na retradução de Kumarajiva:

Thereupon *Manjusri* addressed *Vimalakirti*, asking: How should a *Bodhisattva* regard all sentient beings? *Vimalakirti* replied: A *Bodhisattva* should regard all sentient beings as a magician regards men created by magic, or as a wise man regards the reflection of the moon in water. He should regard them as being like a face in a mirror; like flames of fire; like the sound of an echo; like a mass of clouds in the sky; like the track of a bird in the sky; like the pregnancy of a barren woman; like dream visions seen after waking; like fire burning without smoking.

Precisely thus does a *Bodhisattva* consider all sentient beings. (T14: 5286 apud Liu Jingguo, 2006, p.209)

Na tradução de Kumarajiva (344-413) os termos taoístas *zi-ran* e *zhen-re* não são mais usados, o que, segundo Liu Jingguo (2006), parece sugerir uma busca do tradutor pelas concepções budistas e um abandono dos termos taoístas, demonstrando um maior domínio da filosofia do texto original.

A possibilidade do uso do método *geyi* indica, como já mencionado, que as duas filosofias, Taoísmo e Budismo, apesar de diferentes, possuem grandes “similaridades” em suas doutrinas no sentido de que ambas buscam transcender a vida mundana e almejam alcançar uma calma mental (ibidem, p.210).

Estou ciente de que não terei espaço neste trabalho para me aprofundar nas questões filosóficas budistas que dificultaram a preservação da autenticidade de sua tradição diante da necessidade de se fazerem adaptações apropriadas aos anseios da sociedade chinesa, em um novo contexto cultural; do mesmo modo estou ciente de que não seria possível me estender a respeito das traduções reformistas de Yan Fu, na China do século XIX. Assim sendo, no que se refere à primeira onda, me restrinjo a constatar que o método *geyi* está ligado à competência linguística dos primeiros tradutores das escrituras e à difícil apreensão dos complexos ensinamentos de Buda, tendo talvez consistido numa interessante solução para a grande dificuldade inicial de comunicação entre as duas antigas civilizações, a Índia e a China.

(In translating Buddhist books) the foreign and Chinese monks, while communicating, resorted to conjecturing and surmising to make out what each other meant, but, like stone and gold, they could hardly strike up a harmonious chord (...) being within walking distance, they felt as if they were a thousand miles away from each other, and meeting face to face, they could hardly get their meaning across. (Zan-ning 1987:53, apud Liu Jingguo, 2006, p.211)

Sob tais circunstâncias nos parece perfeitamente compreensível que os antigos tradutores tenham usado o método *geyi* para traduzir os complexos conceitos budistas, se não “fielmente”, pelo menos de uma maneira inteligível para o exigente e conservador público chinês. Parece-nos também que não haveria de ser diferente, visto o abismo linguístico, cultural e filosófico existente entre a Índia e a China. Com o passar do tempo, a cultura de chegada foi lentamente se adaptando à cultura estrangeira, e parece que foi exatamente isso que aconteceu

com as escrituras budistas na China, a ponto de termos hoje o que é denominado Budismo Chinês.

Os métodos tradutórios foram se modificando na medida em que o estudo do Budismo foi se aprofundando, a filosofia indiana se expandindo e as primeiras teorias de tradução surgindo. Tradutores budistas como Kumarajiva (344-413) e o teórico Dao-an (312-385) perceberam as distorções que tinham acontecido nas traduções antigas e começaram a retraduzir muitos textos e a criticar duramente o método *geyi*.

In translation one should follow the original. There should not be any distortion of the original meaning, and nor should there be any superfluous words. All should be transferred faithfully except that the word order in a sentence may sometimes be inverted (Dao-an, quoted in Chen 2000:12, apud Liu Jingguo, 2006, p.212).

Com essa afirmação de Dao-an, considerado o primeiro grande teórico da tradução chinesa, podemos ver a importância do contexto cultural para a compreensão das mutáveis estratégias tradutórias: a China de Dao-an, do século IV, encontrava-se em um momento social e cultural diferente da China do século II, do início das primeiras transmissões e interpretações orais da filosofia indiana. O Budismo já tinha se expandido enormemente, ultrapassado as resistências iniciais das ideologias locais, atingido sua própria independência, alguns monges estrangeiros já dominavam a língua chinesa e os monges chineses já compreendiam melhor a complicada filosofia de Buda.

3.4

A tradução budista inaugura a tradução cultural

Cultural translators always look beyond their immediate audience. [They] were mostly free to explore and innovate [...] in order to find a way of communicating with the ever changing culture climate of the host country.
(Eva Hung, 1999, s.p.)

Quando no Ocidente, hoje, nos referimos à palavra “tradutor”, naturalmente assumimos sua competência bilíngue e o que acreditamos ser o seu trabalho: reescrever em uma língua um texto originalmente escrito numa língua

diferente. Em geral também classificamos o tradutor de acordo com os tipos de texto com que trabalha; por exemplo, tradutor literário, tradutor comercial, tradutor juramentado.

Entretanto, já vimos neste estudo, que os primeiros tradutores na China — monges estrangeiros budistas — não se encaixavam nessa descrição ocidental acima. Os primeiros monges budistas estrangeiros que chegaram à China não eram bilíngues, ou seja, não possuíam conhecimento da língua chinesa, não traduziam do sânscrito para o chinês. Eles eram sábios, estudiosos e grandes conhecedores da filosofia budista e eram respeitados e admirados por transmitirem com grande sabedoria os ensinamentos de Buda e não por terem quaisquer habilidades linguísticas de transformar em uma língua o que era dito em outra.

Desse modo, vemos que a chegada do Budismo na China inaugura um novo tipo de tradução no país: a tradução cultural. Antes do Budismo havia apenas o tradutor de carreira porque as necessidades tradutórias se restringiam às traduções diplomáticas e comerciais, as quais eram feitas individualmente por tradutores bilíngues. Com a primeira onda surgem os tradutores culturais e assim tem início a tradição tradutória chinesa dual.

A fim de compreendermos melhor a noção de “tradutor” na tradição chinesa, descreverei a seguir esses dois tipos de tradutor que Eva Hung — em “Rewriting Chinese Translation History (1999) — observou na China: o tradutor de carreira (*career translator*) e o tradutor cultural (*cultural translator*). Essa classificação da teórica se baseou nas posições do tradutor em relação à comunidade e à cultura nas quais ele se inseria e que ela chamou de tradição dual.

Essa dualidade pode ser ilustrada através de algumas características: os tradutores de carreira, por exemplo, seriam aqueles que eram contratados e que preenchiam as necessidades tradutórias específicas do empregador, seguindo à risca as regras que regulavam tal tarefa. Por outro lado, o tradutor cultural era o que procurava preencher o que *ele* percebia naquele determinado momento, naquela determinada comunidade, como sendo uma necessidade de transferência cultural, tendo, entretanto, o propósito de favorecer seus próprios interesses e objetivos, geralmente desafiando as estruturas dominantes (p.4).

Eva Hung (1999) ressaltou que as diferenças entre esses dois tipos de tradutor são tão grandes que podemos afirmar que a China tem uma tradição dual.

What makes China a particularly interesting case is that people engaged in translation activities were of two distinct types. The difference between them is not only defined by their cultural positioning, but extends to areas which challenge many of our basic assumptions about language abilities and translation process. In fact the differences are so great that we can say China has a dual tradition (p.4).

O que parece relevante destacar é que a tradição chinesa considerou como tradutor uma pessoa monolíngue, desafiando assim, como observa Hung, as suposições básicas e essenciais daquilo que conhecemos como processo tradutório no Ocidente.

Fica bem claro que os monges tradutores das escrituras budistas seriam tradutores culturais. No que se refere aos seus conhecimentos linguísticos, os tradutores de carreira eram bilíngues enquanto que os culturais eram na sua maioria monolíngues. Os de carreira trabalhavam individualmente e traduziam textos escritos, ao contrário dos culturais, que, mesmo os bilíngues, estavam envolvidos com outros colaboradores — como já mencionado, com intérpretes e anotadores em traduções feitas em grupo, ou seja, eram traduções coletivas, além de serem geralmente transmissões/traduções orais. Os tradutores de carreira lidavam com grupos pequenos e em situações ou eventos específicos e imediatos, enquanto que os tradutores culturais possuíam interesses que iam muito além daquele público específico, como a introdução e expansão da filosofia budista na China, um objetivo bem mais amplo e muito menos imediato. Os tradutores culturais tinham que ser necessariamente mais livres e mais inovadores, a fim de abrir um caminho de comunicação. O método *geyi* foi claramente um exemplo dessa inovação e também uma saída encontrada pelos tradutores culturais budistas para furar o bloqueio do complexo e intrincado fechamento chinês para o Outro. Os tradutores de carreira eram invisíveis e anônimos, ao contrário dos renomados tradutores budistas culturais, que tinham que estar sempre reforçando sua autoridade e sua visibilidade a fim de causar um grande impacto no presente e no futuro.

Essa dualidade da tradição chinesa teve, segundo Hung (1999), um profundo impacto na história da tradução na China. A visibilidade do tradutor cultural e a invisibilidade do tradutor de carreira teriam transformado a história da tradução na China na história do *visível* tradutor cultural, enquanto que o invisível tradutor de carreira teria ficado esquecido pelos teóricos e historiadores da

tradução. A teórica propõe uma reescrita da história da tradução chinesa de modo a que o tradutor de carreira seja incluído na investigação — *“The difference in visibility and cultural positioning is the major reason why cultural translators have attracted most of the attention of translation scholars. However, the tradition of the career translation deserves the same systematic study”* (p.4).

Cabe dizer, ao encerrar esta seção, que a história do dizer tradutório na primeira onda também mostra um dizer totalmente focado no *visível* tradutor cultural chinês. Tratarei desse assunto no capítulo 4.

3.5

A etnia do governante e a tradução

The nature and amount of work done, however, varied greatly, depending on the racial background of the ruling houses.
(Eva Hung, 1999, s.p.)

Sabemos que há registros de atividades tradutórias na China desde a dinastia Zhou (séc. XI a.C.). Desde então a quantidade e o tipo de tradução, de carreira ou cultural, variaram bastante dependendo do *background* étnico dos governantes. Podemos ver claramente no anexo 3 que, dependendo da etnia que estivesse no poder, aumentava ou diminuía a quantidade de traduções de carreira e culturais.

A grande maioria da população chinesa sempre foi e é até hoje da etnia han; entretanto, houve longos períodos da história da China que foram dominados por grupos de outras etnias minoritárias, não-han (marcadas no gráfico do anexo 2 por um *). Registros históricos nos mostram claramente que tanto o volume como a natureza das traduções desses períodos foram muito diferentes daqueles registrados durante o domínio dos chineses han. E a razão é bem simples: as dinastias da etnia han precisavam de traduções, na maioria das vezes, apenas para resolver seus problemas diplomáticos enquanto que as outras dinastias, governadas por grupos minoritários, precisavam de traduções para se entender entre si, nas rotinas diárias do governo, devido à grande diversidade étnica e linguística dos governantes (Hung, 1999 s.p.).

Creio ter ficado claro que os movimentos de tradução cultural na China — como foi o caso da tradução das escrituras budistas, do século II ao século XI, e o da tradução dos conhecimentos ocidentais, a partir do século XVII — aconteceram com tanta força, em tão grande quantidade e por tantos séculos, devido à permanência no poder do grupo étnico han que era majoritário e culturalmente mais desenvolvido.