



Traduzindo a Índia: o projeto budista e a escola de tradução chinesa

Translating India: The Buddhist project and the Chinese translation school

Júlio Reis Jatobá

Universidade de Macau

Macau, China

juliojatoba@um.edu.mo

<https://orcid.org/0000-0001-5669-8119> 

Resumo: A história da tradução na China pode ser amplamente dividida em dois momentos cruciais, cada um impulsionado por necessidades distintas: *traduzir de fora para dentro* e *de dentro para fora*. Este artigo se concentra no primeiro, especificamente no projeto monumental de tradução do cânone budista, que abrange *sutras*, *vinaya* e *sastra*. O “projeto budista” (Cheung, 2014), um termo usado para descrever a tradução de todo o cânone budista e conhecimento importado da Índia, abrangeu de meados do século II ao início do século XII. Esse esforço sem precedentes influenciou significativamente a formação da “escola de tradução chinesa”. Para entender essa influência, devemos primeiro examinar o contexto histórico das relações Índia-China no século II. Feito isso, o artigo então explorará o desenvolvimento de um discurso sobre a tradução de sutras, destacando as contribuições dos prolíficos tradutores An Shigao, Daoan, Zhi Qian, Paramārtha e Kumārajīva. Por fim, discutiremos o impacto de longo prazo da importação e tradução de filosofias e pensamentos indianos durante o projeto budista. Esse impacto moldou a “escola chinesa de tradução” e desencadeou mudanças na “protopolítica linguística” da China para línguas estrangeiras. Ao analisar esse período transformador na história da tradução chinesa, obtemos a compreensão sobre a profunda influência da troca intercultural no desenvolvimento linguístico e filosófico.

Palavras-chave: projeto de tradução budista; monges tradutores; escola de tradução chinesa; Índia antiga; estudos da tradução.

Abstract: The history of translation in China can be broadly divided into two pivotal moments, each driven by distinct needs: translating from the outside inward and from the inside outward. This article focuses on the former, specifically the monumental project of translating the Buddhist canon, which encompasses *sutras*, *vinaya*, and *sastra*. The “Buddhist project” (Cheung, 2014), a term used to describe the translation of the entire Buddhist canon and knowledge imported from India,

spanned from the mid-2nd century to the early 12th century. This unprecedented endeavor significantly influenced the formation of the “Chinese translation school”. To understand this influence, we must first examine the historical context of India-China relations in the 2nd century. The article then explores the development of a discourse on sutra translation, highlighting the contributions of prolific translators An Shigao, Daoan, Zhi Qian, Paramārtha, and Kumārajīva. Finally, we discuss the long-term impact of importing and translating Indian philosophies and thoughts during the Buddhist project. This impact shaped the “Chinese school of translation” and triggered changes in China’s “proto-language policy” for foreign languages. By analyzing this transformative period in Chinese translation history, we gain insights into the profound influence of cross-cultural exchange on linguistic and philosophical development.

Keywords: Buddhist translation project; monk-translators; Chinese translation school; ancient India; translation studies.

I. Introdução

Namu Amida Butsu. 나무아미타불. 南無阿彌陀佛. НамоАмитабха. ॐ阿彌陀佛。
नमोऽमिताभाय。 Mais de 1.500 anos depois, diferentes países ainda usam expressões semelhantes, cada um respeitando a sua fonética e a sua escrita. Para o primeiro, o Japão, pesquisadores consideram que a expressão tenha chegado via Coreia. Por sua vez, teria chegado à Coreia via China. Porém, em relação à China, há divergências se a expressão teria chegado diretamente do sânscrito ou se teria passado por intermédio das línguas-Hu – línguas da outrora designada *Regiões Oeste*, 西域, Ásia Central. Saberiam An Shigao, Daoan, Kumārajīva, Paramārtha e tantos outros monges tradutores sobre o impacto milenar de suas práticas de tradução? Saberia Xuanzang, 玄奘, (602–664) que o seu pioneiro texto *Cinco diretrizes para não traduzir um termo* é ainda tão atual e debatido? Aliás, sabemos nós que o tão explorado conceito nos Estudos da Tradução na China de *Xindaya*, de Yan Fu, tem sua gênese no “projeto budista de tradução”?

Esta pesquisa teve o seu pontapé em uma visita à Passagem da Porta de Jade (玉門關), na atual província chinesa de Gansu, quando uma amiga local comentou:

Aqui começava a China na altura da Rota da Seda e aqui se transformava o “estrangeiro” em chinês e o “chinês” em estrangeiro, tanto no comércio como na cultura e, mais ainda, na religião. Aqui era o limite do conhecido para o desconhecido. Era a passagem para o desconhecido. Era o limite civilizacional da China antiga. Aqui acabava e aqui começava a China.

Como defendo (ver Jatobá, 2019), o exercício da tradução – mais precisamente da tradução cultural – é reconhecer e exercer a alteridade. Por isso, como tradutor e pesquisador em tradução, sempre estive aberto ao desconhecido, ao *outro*. Traduzir uma religião desconhecida é uma tarefa de pura alteridade. Não sou budista e não o precisaria ser para traduzir o budismo. Porém, decerto, isso ajudaria. A propósito, o meu conhecimento sobre o budismo é meramente acadêmico e foi despertado no primeiro ano da minha licenciatura em línguas modernas no Brasil, quando cursei a disciplina “Budismo na Contemporaneidade” e, para “abonar” três faltas, o professor exigiu que eu

traduzisse do inglês e do francês para o português três textos sobre a história do budismo. Como tradutor de primeira viagem (no budismo e nos Estudos da Tradução), sofri com as dificuldades apresentadas, mas o fiz com prazer. Mal sabia que, anos depois, o budismo e os Estudos da Tradução estariam tão presentes na minha vida pessoal e acadêmica.

Voltando a Gansu, após visita à Passagem da Porta de Jade, foi em Dunhuang, mais precisamente nas cavernas de Mogao (莫高窟), que comecei a ter ideia da dimensão da entrada do budismo na China e consequentemente dos extraordinários desafios da sua tradução. Foi em 2011, na casa dos meus sogros no Japão, em culto aos antepassados, que ouvi pela primeira vez *Namu Amida Butsu*. Em princípio, eram apenas sons. Tempos depois, ao “ler” por acaso os caracteres desse mantra¹, dei-me conta que era o 南無阿彌陀佛 que tantas vezes havia ignorado ao vê-lo em ruas e residências de Macau. No entanto, o que isso tem a ver com a Índia? O que Xuanzang, 玄奘, (602–664), considerado o primeiro monge chinês a peregrinar e estudar na Índia, tem a ver com isso? O que a novela *Jornada ao Oeste*, 西遊記, (1522? 1592?) tem a ver com isso? O que Hōnen, 法然, (1133–1212), o monge que, no século XII, popularizou a prática do entoar *namu amida butsu* no Japão, tem a ver com isso? O que tradutores têm a ver com isso?

2. Uma “prototeoria” da tradução? A palavra, o rito e o budismo

Ao longo deste artigo, focar-nos-emos no impacto da chegada do budismo à cultura chinesa, em especial no pensar, refletir e agir sobre a *palavra*², na tradução, no tradutor e no processo tradutório. Contudo, para que isso seja exequível, é basilar inicialmente reconhecer que o pensar tradução e (política de) língua na China é anterior à chegada do budismo para, em um segundo momento, adentrarmos a chegada deste, por volta do século II, e seus aproximadamente dez séculos de viagens, peregrinações, estudos e (re)traduções para difusão dos seus textos³ e da sua *palavra* até as mudanças políticas que deram início ao seu enfraquecimento, no final da Dinastia Tang (618–907), até o seu declínio, no século XII, com o ressurgimento do confucionismo na Dinastia Song (960–1279). É esse período, entre os séculos II e XI, que designamos neste artigo como *projeto budista* ou *projeto budista de tradução*.

Como observa Jatobá (2020, p. 1), os registros apontam que as primeiras intervenções linguísticas explícitas das autoridades chinesas remontam ao Período das Primaveras e dos Outonos (春秋时代 722 a 481 a.C.) e à unificação do país feita pelo Imperador Qin (秦始皇) por volta do ano 221 a.C.. Ainda, deve-se considerar a extensão da história da China e que, nos citados períodos, a atividade que se entendia como “tradução” – ou *tradução governamental* – tratava-se basicamente da

¹ Derivado do sânscrito नमोऽमिताभाय (namo'mitābhāya). Os textos de recitação em japonês podem grafar tanto com os caracteres originalmente importados dos textos clássicos em chinês 南無阿彌陀佛 (em chinês moderno, pronuncia-se ná mó ēmituófó) quanto com os caracteres após a revisão da escrita de kanji de 1949 (南無阿彌陀仏).

² Grafaremos *palavra* em itálico e em singular para distingui-la do seu entendimento comum dentro da análise semântica e da análise e crítica de tradução. *Palavra* se referirá ao seu entendimento político e dogmático, ou seja, será aplicada à disseminação e preconício de pensamentos e ideologias.

³ Como referido por Jatobá (2019, p. 122), textos budistas (no plural) devem ser entendidos como o “cânone budista [...] em seus três diferentes tipos de escritas: *sutra* 經 (jīng), os ensinamentos do Buda Gautama Sakyamuni; *vinaya* 律(lǜ), as regras da disciplina monástica e, de modo sumário, as regras da moralidade budista e a lei do cânone; e *sastrajīl* (lùn), as exposições do ensino do *sutra*”.

transmissão oral das palavras do rei aos estados e povos vizinhos, o que, hoje em dia, considerando as mudanças sociais e culturais ao longo desses milênios, pode ser vagamente comparado ao que chamamos *tradução diplomática* (ver Cheung, 2014, p. 4).

Para entender a noção de *tradução governamental* e de *tradução diplomática* como elementos condutores da arcaica noção de interpretação e tradução e para a construção do que chamamos neste artigo de “prototeoria” da tradução, a qual, posteriormente, serviu como base para consolidação de um pensar e um agir explícitos sobre o tradutor, o texto e a tradução no projeto budista, é necessário se referir ao *Livro dos Ritos* (周礼), tradicionalmente atribuído à Dinastia Zhou Ocidental (século XI-771 a.C.). Em seu Volume 10, na parte 秋官司寇下 (Qiūguānsīkòuxià, Ministério da Justiça, Parte 2), localiza-se um dos primeiros registros históricos sobre tradução, mencionando os *funcionários intérpretes* (xiàngxū 象胥); em outras palavras, os funcionários que, entre outras funções, eram designados *mensageiros* para a explication e a transmissão das palavras do rei às tribos estrangeiras. Essa menção dialoga com o *Discursos dos Estados*, Volume 2 (國語), atribuído ao cronista oficial Zuo Qiuming, 左丘明, (556-451? a.C.), em que, em trecho na seção *Discursos de Zhou parte 2* (周語中), o cronista descreve desafios dos *homens-língua*⁴ (shérén 舌人) ao lidar com a impetuosidade e a rudeza das tribos Rong, 戎, e Di, 狄:

As tribos de Rong, 戎, e Di, 狄, são audaciosas, imprudentes, impetuosas e atrevidas, e diretas em suas exigências, e não cedem nem se submetem aos outros. São indomadas e rudes, como animais. Quando vêm à corte para pagar seus tributos, não esperam ser servidas com comida refinada e delicada. Por isso, são acomodadas ao ar livre, e os *homens-língua* são ordenados a lhes dar grandes pedaços de carne (traduzido de Cheung, 2014, p. 36).

Essa passagem reforça a tese de que os *homens-língua* eram considerados oficiais de menor escalão e, como destaca Cheung (2014, p. 36), o trabalho desses oficiais se encaixava no que Confúcio, em *Artes Menores* (小辨 Xiǎobiàn), designava atividade *inferior*.

Apesar de os dois exemplos acima na China antiga demonstrarem não haver grande importância da interpretação e do cargo de intérprete oficial dentro da hierarquia política, é curioso notar que, ainda em *Livro dos Ritos*, Volume 10, na passagem 大行人 (Dàxíngrén, Grande Mensageiro), há menção de que *funcionários intérpretes* se reuniam a cada sete anos para treinamento em língua estrangeira e para uso da língua diplomática. Ao contrário da discussão e da noção de tradução e de interpretação, em que não localizamos registros de serem temas profundamente ou constantemente explorados, é de se notar que, ao longo da história da China antiga e da clássica, há presença abundante de documentos e passagens sobre uma consciência explícita da importância da língua, da palavra e da *palavra*. Tal presença pode ser verificada no seguinte trecho atribuído Confúcio: “O mestre disse: ‘a escrita não pode expressar plenamente o que é transmitido pela fala; a fala não pode expressar plenamente as ideias. Isso significa que não é possível conhecer completamente as ideias dos sábios?’” (Confúcio, em *O Livro das Mutações*, 周易上).

⁴ Nome comumente usado para intérpretes e responsáveis na China antiga pela comunicação com as tribos estrangeiras. 象 (xiàng), 譯 (yì) e 狄鞮 (dídī) eram também outras designações comuns para intérprete na China antiga.

Assim como no seguinte trecho atribuído a Lao Zi (2014, p. 203), em tradução de Mario Sproviero:

信言不美。	palavras fiéis	não são belas
美言不信。	belas palavras	não fazem fé
善者不辩。	o bom	não se discute
辩者不善。	o discutível	não faz bem
知者不博。	o saber	não é extensivo
博者不知。	a erudição	não faz saber

A importância do reconhecimento da noção de língua e de palavra dos pensadores clássicos é fundamental, na medida em que configura uma das bases que os primeiros monges tradutores tiveram para, em estágios iniciais da disseminação do budismo, estabelecer analogias e criar sincretismos que facilitassem a transmissão dos textos budistas para que, posteriormente, em uma fase avançada e mais refinada dos estudos da tradução, tradutores passassem a advogar maior independência e defendessem novos modos e estratégias de traduzir. Essa mudança pode ser exemplificada nos argumentos de Xuanzang ao questionar a necessidade de desvincilar termos budistas de significados daoístas:

Quando o budismo foi pregado pela primeira vez, seu significado profundo ainda estava oculto sob uma linguagem densamente clusterizada [condensada]. Expressões metafísicas daoístas podiam ser discretamente anexadas às palavras de Buda. Seng Zhao, em seus tratados, apenas empregava termos daoístas e analogias de expressão para facilitar a compreensão de seus ensinamentos. Como uma mera figura de linguagem usada para ensinar poderia ser considerada como o elo definitivo entre o budismo e o daoísmo? (Cheung, 2014, p. 160, tradução nossa).

Enfim, considerando o altamente refinado ambiente cultural, artístico, filosófico e tecnológico desenvolvido ao longo da Dinastia Zhou, é surpreendente, como destaca Cheung (2014), que um discurso sobre a tradução não tenha florescido até o início da tradução dos textos budistas no século II. Nesse sentido, até a chegada do budismo à China, defendemos que, de maneira bastante simplista e redutora, o pensamento vigente na China antiga sobre tradução era meramente pragmático. Assim, o que chamamos acima de *tradução governamental* ou *tradução diplomática* não tinha em seu âmago o entendimento da tradução como produto de troca entre os outros e nós ou, até mesmo, como ferramenta para o domínio e a subjugação cultural de um povo sobre o outro, mas sim a tradução como um dos mecanismos para a manutenção da burocracia estatal. Como destaca Cheung (2014, p. 9, tradução nossa), “quando a tradução de sutras começou pela primeira vez, as noções e percepções das pessoas sobre tradução eram derivadas exclusivamente da *tradução diplomática*, que era falada em vez de escrita, e era considerada uma atividade de baixo prestígio”.

Assim, nas próximas seções, argumentaremos que a passagem dessa “prototeoria” da tradução para a criação e o entendimento da tradução como um projeto civilizatório tem o seu ponto de viragem justamente no momento histórico em que a China para de traduzir *de dentro para fora* e começa a traduzir *de fora para dentro*. Em outras palavras, esse é o momento que a China para

de olhar para si mesma, e a Índia, por meio do budismo, abre e traz para a China o Oeste. Desse modo, com a intensificação das viagens e trocas Índia-China a partir do século II, como aponta Hu Shi⁵, 胡適, (1891–1962), flagrou-se uma “indianização” da China. Convém mencionar que esse processo não se limitou a introduzir novas doutrinas religiosas, mas também novos sistemas de conhecimento, incluindo medicina, astrologia e metafísica (Bagchi, 2011). Por fim, o budismo introduziu novos paradigmas espirituais que remodelaram religiões tradicionais chinesas como o confucionismo e o daoísmo. Por exemplo, as ideias budistas de *carma* e *renascimento* complementaram os conceitos metafísicos daoístas enquanto desafiavam as hierarquias sociais confucionistas ao promover a igualdade espiritual (Xue & Mahmood, 2024).

3. A China, o Oeste e as línguas a oeste

China e Índia são culturas ancestrais que se autoconsumem. Esses países se perdem e se acham nas suas variadas línguas, nas escritas, nas etnias, nos climas, nas escolas culinárias, nas culturas, nas religiões e nas metafísicas. Essa abundância de “Chinas” e “Índias” tem se perpetuado ao longo da história e construído não apenas o imaginário ocidental, mas também o próprio imaginário que os povos da China e da Índia têm de si mesmos, e esse é um importante construtor para entendermos China e Índia como Estados-civilização.

Como vimos na introdução, falar o que é Oeste e Ocidente na visão da China antiga é falar do além-China que começava na Passagem da Porta de Jade. Era ali a porta para a Ásia Central e para um mundo desconhecido: as Regiões a Oeste (西域). Tudo a oeste da Passagem da Porta de Jade era ocidente. Curiosamente, em chinês, o nome Tibete, 西藏, um importante intermediário na disseminação do budismo na China, significa *Tesouro a Oeste*, e a região autônoma chinesa de Xinjiang, 新疆, literalmente significa *novas fronteiras*, em alusão ao fato de, com a sua incorporação ao território chinês no século XVIII durante a Dinastia Qin (1644–1911/1912), ter passado a ser a nova fronteira da China com as regiões oeste. Nesses tempo-espacó e espaço-geográfico, onde se passava obrigatoriamente por terrenos áridos, altitudes, montanhas e desertos, com verões escaldantes e invernos congelantes, e, muitas vezes, por terras desabitadas e sem lei, que muitas das línguas que por ali transitavam, até então desconhecidas do mundo cultural chinês, forjaram o pensar tradução na China.

Tendo em vista tais percursos e percalços, é necessário destacar dois aspectos muito significativos tanto para a tradução como disciplina acadêmica quanto para a compreensão das vicissitudes da “entrada” em relação ao sincretismo do cosmo Índia no cosmo China⁶ por meio do budismo: a fonte (本) e a língua da fonte. Nesse sentido, é extremamente difícil afirmar que línguas eram usadas, sobretudo porque, no princípio da disseminação do budismo, foi por intermédio da viagem dos textos na memória dos monges e, consequentemente, da transmissão oral que as traduções eram realizadas. Em outras palavras, nem sempre o texto-fonte existiu como objeto material e palpável dentro do processo tradutório. Portanto, a discussão sobre a fonte está arraigada

⁵ Em Hu (2013).

⁶ Numa perspectiva atemporal, a compreensão sobre a China e a Índia não deve estar atrelada e reduzida aos seus atuais territórios; muito pelo contrário, essas *culturas-mãe* têm de ser compreendidas como polos ancestrais criadores e irradiadores de artes, humanidades e tecnologias.

nas discussões dos monges tradutores desde a chegada do budismo, e esse foi o pilotis da transição de uma “prototeoria” da tradução para um discurso explícito sobre a tradução. As questões relacionadas à fonte postas pelos monges tradutores no projeto budista estenderam-se ao longo dos milênios até os dias atuais, abastecendo a discussão sobre tradução e processo tradutórios em diferentes conjunturas e sobre problemáticas, como, por exemplo, *não violação da fonte* (違本), *seguir a fonte* (案本), *perder a fonte* (失本), *distorcer a fonte* (乖本), *produzir a fonte* (依本) e *permanecer perto da fonte* (守本).

Posto isso, para pensar língua e tradução em um contínuo temporal tão longo e disperso, temos de reforçar o fato de que, em diferentes períodos históricos e fases de expansão do budismo, diferentes línguas foram usadas. Por um lado, há autores que, apesar de reconhecerem essa diversidade como um fato, argumentam que é inconclusiva a tentativa de definir a língua dos textos-fonte (Dhammadhoti Thero, 1995). Contudo, em via contrária, Ma (1999) expõe que há registros que corroboram a defesa de que é possível verificar as diferentes línguas usadas como fonte em diferentes fases da disseminação do budismo na China. Por exemplo, na Dinastia Han Oriental (25–220), ao contrário do que apontam alguns pesquisadores, a língua-fonte utilizada não era o sânscrito “puro”, mas possivelmente o páli (ver Skare, 2018) ou uma forma híbrida de sânscrito ou uma das antigas línguas da Região Oeste. Durante a Dinastia do Sul e do Norte (420–581), possivelmente o sânscrito e as traduções do sânscrito em línguas da Região Oeste. Porém, somente na Dinastia Sui (581–618) que se pôde afirmar com mais segurança que os textos budistas foram traduzidos diretamente do sânscrito para o chinês.

Para ilustrar a problemática da língua, mesmo em relação ao sânscrito ou ao que se definia sânscrito (sânscrito falado ou sânscrito escrito), não havia consenso entre os monges tradutores e, nos dias correntes, tampouco o há entre pesquisadores. Como adverte Cheung (2014, p. 7, tradução nossa):

Intimamente relacionado a este ponto sobre a situação extraordinária referente à(s) língua(s)-fonte está o fato de que os primeiros monges tradutores e monges estudiosos usualmente utilizavam os termos *Húyú* (língua-Hu) e *Tiānzhúyú* (língua(s) indiana(a) de forma intercambiável. Além disso, durante o período de tradução budista, esses termos eram usados de forma intercambiável com outras designações chinesas para o subcontinente indiano. O subcontinente indiano era frequentemente chamado “Tianzhu”, 天竺 ou “Wutianzhu”, 五天竺, (significando “as regiões do subcontinente indiano”). Estas eram primariamente designações geográficas. Outro nome para o subcontinente indiano – “Poluomenguo”, 婆羅門國, (o país bramânico) – era baseado na identificação do lugar com Brahma, o deus creditado pelos hindus por ter inventado a escrita Brahmi usada na Índia. Ainda outro nome popular era “Fan”, 梵, ou “o país Fan”, um termo derivado da primeira tradução chinesa de Brahma, 梵天, (Fantian). Em outras palavras, não apenas os termos “Húyú” e “Tiānzhúyú” (ou simplesmente “Tianzhu”) eram intercambiáveis, mas eram também usados de forma intercambiável com “Fanyu”, ou simplesmente “Fan”, o significado dicionarizado do qual é “Sânscrito”. Por causa dessa extrema complexidade, estudiosos modernos tendem a usar o termo “Sânscrito” para se referir à língua-fonte das sutras budistas. Em suas mãos, os termos “Sânscrito” se tornam “Fanyu”/“Fan”, ou “Tianzhu”/“Tianzhu”, e evitam “Húyú”.

Por fim, devido à limitação da nossa discussão e considerando que não analisaremos traduções de textos budistas, não entraremos nos meandros e detalhes das fontes. Por isso, nas próximas subseções, apresentaremos brevemente o termo língua-Hu e as características da língua chinesa.

3.1 Línguas a oeste

Como exposto anteriormente, uma das teses mais plausíveis é de que o budismo não necessariamente entra na China por meio do sânscrito, pali ou outras línguas do subcontinente indiano, mas, muito possivelmente, por um conjunto de línguas da Ásia Central designadas *língua-Hu* (Cheung, 2014, p. 6). Como demonstram descobertas arqueológicas, a *língua-Hu* dividia-se em cinco, a saber, kuchean, khotanese, sogdian, uigur e turkish. Essas línguas não eram necessariamente unificadas e, como demonstrado por estudiosos, tais como Ji Xianli e Ma Zuyi (Cheung, 2014, p. 6), em diferentes épocas línguas distintas eram usadas como *fonte* (Běn 本) para as traduções. Como expõe o indólogo chinês Ji Xianlin (1911–2009), os caminhos dos textos e palavras do budismo passavam por dois prováveis percursos: o primeiro, da Índia para a Bactria⁷e, posteriormente, para a China; o segundo, da Índia, passando por pequenos países da Ásia Central (incluindo a atual província chinesa de Xinjiang) antes de chegar à China.

Portanto, na primeira onda da chegada do budismo à China, devemos considerar que as *línguas a oeste*, sobretudo as *língua-Hu*, desempenharam papel crucial na transmissão da *palavra*. Essas línguas não se restringiram ao estabelecimento da comunicação entre mercadores da Rota da Seda, mas atuaram intermediando ativamente a comunicação entre a Índia e a China para a tradução e a transmissão de ensinamentos, textos e práticas budistas ao longo dos primeiros séculos da chegada do budismo à China. Portanto, a posição geográfica da Ásia Central bem como a sua diversidade cultural e importância histórica como centros de comércio e intercâmbio intelectual facilitaram a disseminação do budismo da Índia para a China.

3.2 Língua(s) chinesa(s)

Ao longo da história da China, as línguas chinesas passaram por transformações que refletiram tanto os condicionantes naturais quanto as alterações impostas pelas dinâmicas sociais, como a ascensão e a queda de dinastias. Essas mudanças linguísticas (e culturais), embora frequentemente influenciadas por relações de poder e hierarquia, nem sempre foram abruptas ou intencionalmente moldadas para atender a interesses políticos (Jatobá, 2013). Além disso, tais transformações e suas nuances são opacas até mesmo para experientes historiadores e filólogos. No entanto, vestígios desses processos sobrevivem em registros históricos, na literatura clássica, na filosofia e nos textos budistas.

Assim, ao abordar a língua chinesa e a sua tradução em uma perspectiva tanto diacrônica como sincrônica, é essencial identificar a língua chinesa em análise em relação à sua localização no

⁷ Antigo país da Ásia Central localizado nos atuais Afeganistão, Uzbequistão e Tajiquistão. É referida nos textos budistas chineses como *Da Xia* (大夏) ou *Da Rou Zhi* (大月氏).

tempo-espacó, bem como no espaço-geográfico⁸. É relativamente comum que, para fins de análises globais, talvez influenciados pela natureza linguística que permite podermos utilizar caracteres chineses para um vasto leque de línguas da família linguística sino-tibetana, sejamos seduzidos a pensar línguas chinesas em diferentes tempos-espacos e espaços-geográficos como língua chinesa universal e atemporal. Essa percepção equivocada pode nos induzir a erros ou a comparações generalistas, como supor que a língua da poesia Tang (618–906) se assemelha ao atual chinês (中文) apenas porque ambas as línguas utilizam caracteres chineses (Jatobá, 2013) ou porque houve unificação e padronização da língua chinesa utilizada na tradução dos textos budistas ao longo dos dez séculos do projeto budista. Tais características alimentam importantes questões sobre (im)possibilidades ontológicas na tradução da literatura chinesa (Durazzo & Jatobá, 2014; Jatobá, 2013; Liang, Jatobá & Durazzo, 2015) ou nas “distraduções” da poesia chinesa (ver Portugal, 2024, p. 65), do substrato corporal-caligráfico (Portugal, 2011) ou do poder da tradução em criar “línguas dentro de suas próprias” (Froula, 2003, p. 52).

Por um lado, consideradas as suas idiossincrasias e limitações em uma perspectiva arqueológica e filológica, considerar os caracteres de forma atemporal e “universal” nos oferece uma utilidade prática: um rico e extenso registro para analisar a civilização chinesa e o seu desenvolvimento político, cultural, filosófico e artístico ao longo dos milênios. Contudo, por outro lado, também por suas peculiaridades linguísticas, uma vez que grande parte dos caracteres chineses não marca explicitamente a fonética, esse sistema de escrita se torna um desafio para os pesquisadores, pois, como veremos adiante, a transmissão oral do budismo teve papel preponderante na disseminação da palavra e, consequentemente, a fonética foi um ponto fulcral na tradução dos textos budistas.

4. Fluxos e influxos: budismo, tradução e tradutores

Assim, como defendemos anteriormente em relação à língua chinesa, a ideologia e, por extensão, a ideologia do traduzir são também condicionadas pelo tempo-espacó e espaço-geográfico. A título de exemplo, como elaborado por Yan (2007) sobre o papel do controle ideológico e político de diferentes agentes no processo de tradução de textos daoístas e budistas na China – tanto em uma perspectiva sincrônica como diacrônica –, o tradutor, a tradução e o seu produto material, o texto traduzido, estão condicionados às ideologias dominantes do seu tempo. Portanto, é importante reconhecer que o tradutor é, entre os diversos fatores que influenciam a sua prática de tradução, influenciado e condicionado pela afinidade, (dis)concordância ou subordinação em relação às correntes ideológicas predominantes de sua época. A interpretação e a transferência de conteúdo entre idiomas não raramente refletem as tendências ideológicas vigentes, com os tradutores, conscientemente ou inconscientemente, alinhando seu trabalho às perspectivas dominantes do contexto histórico-social em que estão inseridos.

A chegada do budismo à China coincide com o colapso da Dinastia Han Oriental (25–220), em que se criou terreno fértil para a expansão da palavra. Foi também nessa “Era de Desunião” que

⁸ Para aprofundamento dos conceitos tempo-espacó e espaço-geográfico aplicados à tradução do chinês e da transmissão da sua literatura em uma perspectiva atemporal, recomendamos a leitura de Jatobá (2013, p. 213–216) e Jatobá (2019, p. 124–127) (obras citadas).

a instabilidade política e a convulsão social levaram muitos a buscar consolo nos ensinamentos budistas que prometiam salvação e iluminação (Ou, 2012) e confrontavam a organização social e espiritual arraigada na China. Desse modo, trazendo o budismo novas ideologias e confronto com o mundo a oeste, é instintivo pensarmos o estranhamento e o choque causados ao pensamento tradicional chinês e à organização social. Assim, presumivelmente, era de se esperar que sua chegada e sua disseminação tenham provocado resistências e ruídos à ordem social. Porém, a tradução e a disseminação dos textos foram rapidamente percebidas como expediente para apoiar a manutenção da classe dominante (Yan, 2007) e, ao término do período da Dinastia Han Oriental (25–225), já se evidenciavam intenções no apoio ao budismo (McLeod, 2023; Yan, 2007). Em decorrência, houve claros propósitos políticos para patrocinar o budismo, e a religião budista começou a ser vista como ferramenta estratégica para alcançar objetivos governamentais e consolidar o poder imperial.

A Era de Ouro do budismo na China ocorreu durante a Dinastia Tang (618–907). Nesse período, o governo imperial investiu fortemente em projetos de tradução, demonstrando apoio significativo às instituições budistas. Monges eruditos, como Xuanzang, empreenderam jornadas à Índia em busca de textos sagrados, retornando com obras que revolucionaram o pensamento budista chinês. Essa Era foi marcada pela formalização do processo de tradução, com a criação de academias especializadas sob patrocínio estatal. Exemplo notável foi o apoio do Imperador Taizong às empreitadas de Xuanzang, estabelecendo centros de tradução altamente estruturados. Esses centros adotavam métodos rigorosos e contavam com a colaboração de diversos especialistas, garantindo traduções de alta qualidade.

Essa abordagem sistemática e o patrocínio imperial não apenas facilitaram a disseminação do budismo na China, mas também contribuíram para o enriquecimento cultural e filosófico do Império. O empenho em traduzir e interpretar os textos budistas resultou em uma fusão única entre o pensamento indiano e a tradição chinesa, moldando profundamente a cultura e a espiritualidade do país. Essa “profissionalização” da tradução melhorou a qualidade e a quantidade dos textos traduzidos. No entanto, no fim da Dinastia Tang, alguns estudiosos confucionistas começaram a reagir contra essas influências externas, buscando reformular o confucionismo para atender às necessidades intelectuais, políticas e espirituais da época (Huang, 1999), e os governantes Tang posteriores passaram gradualmente a favorecer o daoísmo em detrimento do budismo, levando a períodos de perseguição ao budismo (Lai & Wang, 2023; Raine, 2016). Foi nesse ambiente que, na Dinastia Song (960–1279), o Neoconfucionismo (宋明理学) emergiu como força intelectual dominante, desafiando a influência do budismo. Apesar desse declínio, a literatura budista continuou a evoluir à medida que os monges chineses sintetizavam os ensinamentos indianos com as tradições locais (Lai & Wang, 2023) e, apesar da “despopularização” do budismo, traduções e estudos continuaram a ser feitos.

Portanto, a tradução desempenhou papel preponderante em diferentes fases do budismo na China. Porém, tendo em vista que até a sua chegada não havia discurso sobre tradução, deve-se ressaltar os primeiros esforços envidados pelos monges da Ásia Central, como An Shigao, no século II. Esses pioneiros enfrentaram desafios linguísticos e culturais importantes, frequentemente recorrendo a traduções de revezamento por meio de línguas abordadas antes de alcançar o chinês (Raine, 2016). A complexidade linguística era notável, pois termos em sânscrito muitas vezes cuidavam de equivalentes diretos em chinês, levando os tradutores a cunhar novos termos ou a

utilizar *analogia* (聯類 *lianlei*) com textos daoístas por meio de estratégias como *correspondência de conceitos* (格義 *geyi*) (ver Liu, 2007). Além disso, o processo de tradução dos textos não deve ser pensado como a corrente compreensão do tradutor como uma pessoa bilíngue e que trabalha individualmente com o texto (Cheung, 2014), mas, sim, como um processo extremamente colaborativo: equipes compostas por monges estrangeiros e estudiosos nativos trabalhavam em conjunto para tentar garantir a precisão. No entanto, essa abordagem não estava isenta de problemas, pois ocasionalmente ocorriam interpretações equivocadas de conceitos budistas, comparando-os ou reduzindo-os casualmente a conceitos filosóficos autóctones, como o daoísmo ou o confucionismo. Essas dificuldades iniciais moldaram significativamente a trajetória de assimilação e adaptação do budismo na cultura chinesa, estabelecendo as bases para o desenvolvimento posterior na tradução e na interpretação de textos budistas, bem como o papel da discussão coletiva sobre a fonte. Como explica Cheung (2014) sobre as equipes e assembleias de tradução:

À medida que o budismo se tornou mais amplamente aceito na China, especialmente depois de ganhar patrocínio imperial, a tradução em equipe começou a acontecer no que eram chamadas assembleias de tradução, e a operação se tornou mais elaborada, tomando a forma de um ritual formal envolvendo centenas ou até milhares de pessoas (posteriormente o número voltou a algumas dezenas de especialistas). Embora os nomes dos participantes ocupando diferentes posições nas assembleias de tradução fossem sempre registrados nos prefácios das traduções, descrições da divisão do trabalho são encontradas em apenas alguns textos, sendo o conhecimento de sua operação sempre presumido (Cheung, 2014, p. 7–8, tradução nossa).

Em conclusão:

O discurso sobre a tradução de sutras foi moldado pelas realidades e pela sutil política de poder da tradução em equipe. A tradução em equipe envolvia níveis discrepantes de proficiência linguística. As visões expressas nas discussões sobre tradução eram condicionadas pelas próprias forças e fraquezas linguísticas de cada monge. Aqueles cujo domínio do chinês era mínimo ou inexistente geralmente buscavam segurança em traduções cuja linguagem seguia o idioma-fonte o mais próximo possível – na sintaxe, e às vezes até no som, como evidenciado na dependência da transliteração. Se eles fossem tradutores presidentes, o resultado da discussão naturalmente tenderia para suas preferências. Tal hierarquia clara de poder significava que, no discurso sobre tradução, as palavras daqueles mais altos na hierarquia carregavam mais autoridade, embora sempre houvesse exceções, como, por exemplo, quando o tradutor presidente (por exemplo, Kumārajīva, 鳩摩羅什, ou Paramārtha, 真諦) via um parceiro igual no registrador (*bishòu*, 筆受), ou quando o registrador (por exemplo, Zhi Qian, 支謙), de alguma forma, conseguia fazer suas visões conhecidas (Cheung, 2014, p. 11, tradução nossa).

Feitas essas considerações, passamos a abordar como o fluxo de viajantes, mercadores e, mais especificamente, monges-tradutores contribuiuativamente para que, por meio do budismo e da sua tradução, a Índia entrasse na China.

4.1 Viajantes, mercadores e monges-tradutores

Como vimos ao longo da Seção 3, línguas e países da Ásia Central desempenharam papel fundamental na disseminação do budismo na China, atuando como intermediários na transmissão de ensinamentos, textos e práticas budistas ao longo da Rota da Seda. Sua posição geográfica, sua diversidade cultural e sua significância histórica como centro de comércio facilitaram a difusão do budismo da Índia para a China e, além disso, a abertura da China para a cosmologia, a ciência, a arte e a metafísica indiana. Monges centro-asiáticos, tais como Lokakṣema (nascido no ano 147, em Gandhāra, região compreendida entre os atuais Paquistão e Afeganistão) e Kumārajīva (nascido no ano 344, na antiga Kucha, atual Aksu, 阿克蘇市, localizada na província chinesa de Xinjiang, 新疆), exerceram função primordial nesse processo, atuando como tradutores e mediadores culturais, adaptando os ensinamentos budistas e os conhecimentos da metafísica indiana aos contextos linguísticos e culturais chineses.

A diversidade cultural da Ásia Central enriqueceu a transmissão ao mesclar tradições budistas indianas com elementos locais, como exemplificado pela arte de Gandhāra, que influenciou a iconografia budista ao longo da Rota da Seda e contribuiu consideravelmente para o desenvolvimento da arte budista chinesa. Paralelamente, os mercadores desempenharam papel crucial nessa propagação, considerando os ensinamentos budistas atraentes e apoiando mosteiros ao longo da rota. Esses estabelecimentos forneciam alojamento e instalações de armazenamento aos comerciantes, criando relações simbióticas que permitiram ao budismo florescer em centros comerciais. Durante suas viagens entre a Índia, a Ásia Central e a China, os mercadores transportavam textos e relíquias budistas, introduzindo assim práticas budistas em novas regiões e consolidando o papel da Ásia Central como eixo vital das trocas entre a Índia e a China, seja pelo comércio, seja pela arte, seja pelo budismo.

Levando em conta esse contexto, apresentaremos brevemente, nas subseções a seguir, alguns dos proeminentes e prolíficos monges-tradutores que se destacaram durante o projeto budista não apenas pelas suas traduções, mas principalmente pelas questões levantadas que enriqueceram e formaram o que hoje se entende, *grosso modo*, como escola chinesa de tradução. Após, apresentaremos as nossas conclusões.

Todavia, ressaltamos que, para muitos desses monges, não há registros históricos conclusivos ou consenso entre historiadores e acadêmicos da tradução sobre os locais e datas de nascimento, as línguas que falavam e, ainda, sobre a autoria das traduções ou das reflexões sobre o processo tradutório atribuídas a esses monges. Nesse sentido, seguiremos os registros de datas mencionados em *An Anthology of Chinese Discourse on Translation* (Cheung, 2014). Para facilitar a leitura, apresentaremos os monges em dois grupos: os *pioneiros* e *percursores* e os *exegetas*.

4.2 Pioneiros e percursos

Este grupo apresenta os pioneiros na disseminação da *palavra*, que devem ser entendidos como os responsáveis pela transição da “prototeoria da tradução” e da “protopolítica-linguística” na China para a formação de discurso explícito sobre a tradução na China, sobre o papel da língua chinesa e das línguas estrangeiras na comunicação com o *outro* e sobre a posição do tradutor e

intérprete na organização e hierarquia social. Esse período não é um fato marcante apenas para a história da China, mas também para a história da tradução e da política linguística no mundo, pois, no contexto do início da disseminação do budismo na China, os “tradutores, assim como monges eruditos que escreveram sobre tradução, estavam se movendo em *terra incognita*” (Cheung, 2014, p. 52, tradução nossa). Foi o trabalho desses tradutores e estudiosos que acenou para transformações sociais, políticas e culturais que culminaram em um dos eventos mais importantes na longa história da China: a abertura ao Oeste. Portanto, o desenvolvimento da tradução “indicou uma mudança da aceitação passiva para a aceitação ativa de culturas estrangeiras por parte do povo chinês em geral e dos crentes budistas em particular” (Wang & Fan, 1999, p. 14, tradução nossa).

An Shigao, 安世高, (Século II a.C., Arsacid, atual Irã):

Príncipe da Dinastia Pártia que abdicou ao trono para se tornar monge budista. É considerado o primeiro tradutor conhecido de textos budistas indianos para o chinês. Ele chegou a Luoyang por volta do ano 148 e produziu numerosas traduções focadas em meditação, abhidharma e doutrinas budistas básicas. A ele é atribuída a tradução de *Cinquenta métodos da perfeição da sabedoria*, 明度五十校計經 (Míngdùwǔshíjìàojíjīng), além de ser reconhecido como o primeiro sutra budista traduzido para o chinês (compilado de Chu Chi Yu, em Cheung, 2014).

Lokakṣema (147–?):

Monge budista Kushan de Gandhara, conhecido na China como Zhi Chen (支謙). Estava entre os primeiros tradutores de sutras Mahayana para o chinês (Kumar, 2021). Nascido no Império Kushan, Lokakṣema era conhecido na China como Zhi Chen (支謙). Estudos apontam que ele chegou a Luoyang, então capital da China, por volta do ano 147 e traduziu mais de 20 sutras entre 178-189. Seu estilo de tradução foi caracterizado pela extensa transliteração de termos índicos e retenção de características estilísticas indianas. Durante aproximadamente seus 40 anos na capital chinesa, ele traduziu diversos textos budistas, às vezes em colaboração com o monge Zhu Shuofo (竺朔佛). Como um dos três renomados estudiosos Yuezhi, junto com seu discípulo Zhi Liang (支亮) e o discípulo deste, Zhi Qian (支謙), ele contribuiu significativamente para a difusão do pensamento Mahayana na China, produzindo obras posteriores às de An Shigao (安世高). Sua vinda à China foi parte de um movimento migratório de budistas, motivado pela instabilidade em sua terra natal, que trouxe consigo não apenas pessoas, mas também crenças, costumes e textos sagrados.

Zhi Qian, 支謙, (c. 233–253, nascido nos territórios da tribo Yue Zhi, 月支):

Também conhecido como Gongming (恭明) ou Zhi Yue (支越), foi um prolífico tradutor durante o período da Dinastia Han Oriental (25–220). Sua família migrou para o território Han, onde foi educado na língua e cultura chinesas. Ainda jovem, começou a aprender a língua-Hu e tornou-se fluente em seis idiomas, sendo reverenciado por sua inteligência e chamado de “homem sábio”. Zhi Qian valeu-se do seu domínio de vários idiomas para reunir e traduzir textos budistas. Sua obra mais importante foi o *Sutra Vimalakīrti-nirdeśa* (維摩詰經), amplamente venerado no cânone budista chinês e popular entre a elite culta. Ele rejeitava traduções *brutas* (質), defendendo um estilo *refinado* (文) e *conciso* (約), que destacava o conteúdo sem adornos excessivos. Suas inovações

marcaram uma transição significativa nas traduções budistas, influenciando gerações posteriores com sua abordagem mais elegante e acessível (compilado de Luo Xinzhang, em Cheung, 2014).

Dao An, 道安, (312/314–385):

Influente monge da Dinastia Jin Oriental (317–420), tornou-se monge aos 12 anos, mas, devido à sua aparência simples, inicialmente não recebeu atenção de seu mestre. Demonstrando inteligência excepcional, memorizou rapidamente sutras extensos, impressionando seu mestre. Durante sua vida, enfrentou perseguições e deslocamentos devido a conflitos políticos, mas dedicou-se à propagação do budismo e à organização de mosteiros. Em 365, estabeleceu-se em Xiangyang, província de Hubei, onde liderou reformas monásticas e introduziu o uso do termo *shi* (釋) como sobrenome religioso para monges. Dao An também foi pioneiro na pesquisa de traduções budistas, compilando um catálogo detalhado do Tripitaka chinês e identificando traduções duvidosas. Ele enfatizava a autenticidade dos textos e a clareza filosófica. Além disso, organizou assembleias de tradução e contribuiu para a sistematização da tradução budista na China. Sua liderança atraiu apoio político e cultural significativo, ajudando a consolidar o budismo no país. Dao An é lembrado por sua erudição, sua dedicação ao ensino e por seu papel fundamental na integração do budismo à tradição intelectual chinesa (compilado de Luo Xinzhang e Cheung, em Cheung, 2014).

4.3 Monges “exegetas”

Estes monges vivenciaram um *tempo-espac*o e um *espac*o-geográfico sob um emergente interesse pelas culturas estrangeiras na China e, no aspecto prático da tradução como um produto material, houve crescimento da qualidade e maior interesse pelo estilo da tradução. Além disso, os monges-tradutores dedicaram-se à exegese tradutória, ou seja, comentavam e dissertavam com o objetivo de esclarecer ou interpretar minuciosamente uma palavra, um termo, o texto e as traduções. Com o crescimento da importância e do *status* das traduções, as equipes de tradução passaram a se organizar mais sistematicamente e floresceram discussões aprofundadas entre as equipes de tradução sobre estratégias de tradução e estilo da tradução, tal como as visões de tradução *refinada* (*wén*, 文) e a tradução *bruta* (*zhì*, 質). É nesse período que traduções e algumas equipes de tradução passaram a ter patrocínio estatal, aumentando de tamanho e importância e se tornando assembleias de tradução com, não raros casos, centenas de tradutores. Foi nessa conjuntura que discussões entre membros das equipes de tradução se popularizam e se tornaram aulas abertas ao público (Cheung, 2014; Hung, 2005).

Paramārtha (499–569, Ujjain, subcontinente indiano):

Reconhecido por suas prolíficas traduções de textos budistas para o chinês, é considerado um dos quatro grandes tradutores da história do budismo chinês, ao lado de Kumārajīva e Xuanzang. Paramārtha nasceu em uma família brâmane no oeste do subcontinente indiano. Desde jovem, começou seus estudos com diferentes mestres, tornando-se erudito em escritos budistas e não budistas. Entre 535 e 545, o Imperador Wu da Dinastia Liang do Sul (502–549) enviou embaixadores em busca de monges eminentes e sutras budistas fora de seu reino (Cheung, 2014). Em resposta,

Paramārtha viajou através do que hoje é o Camboja, com uma coleção de cerca de 240 fascículos de sutras em sânscrito, para ir ao Reino de Liang, chegando por volta do ano 546 ao território da atual província de Guangdong. Dois anos depois, fez sua jornada para o norte e foi calorosamente recebido pelo Imperador Wu em Jianye (atual Nanjing) (Cheung, 2014).

Kumārajīva (344–413):

Kumārajīva nasceu em Kucha, importante centro da Rota da Seda, filho de pai indiano e mãe princesa kuchearna. Sua formação inicial combinou filosofia budista indiana, textos bramânicos e astronomia, refletindo uma base intelectual diversa (Mak, 2011). Ainda jovem, viajou à Caxemira para estudos avançados, onde se aprofundou nos ensinamentos Sarvāstivā da Abhidharma e Mahayana. Revolucionando a tradução, Kumārajīva rejeitou a literalidade rígida e priorizou a fluência e a precisão conceitual em chinês. Ele buscava transmitir o significado em vez das palavras, evitando redundâncias e garantindo legibilidade e coerência filosófica. Trabalhando com grandes equipes de acadêmicos, seu modelo colaborativo se tornou referência para futuras traduções budistas. A abordagem da tradução de Kumārajīva foi revolucionária. Ao contrário de seus predecessores, que aderiram rigidamente à tradução literal de textos indianos, Kumārajīva priorizou a fluência e a precisão conceitual em chinês (Felbur, 2019). Ele buscou “transmitir o significado em vez das palavras” dos textos de origem (Fernández, 2011). Suas traduções frequentemente evitavam descrições redundantes, favoreciam a legibilidade suave e preservavam a coerência filosófica. Seu trabalho envolvia grandes equipes de estudiosos, e seu modelo colaborativo se tornou um protótipo para esforços subsequentes de tradução budista. As traduções de Kumārajīva desempenharam papel fundamental na formação do budismo chinês.

Xuanzang, 玄奘, (602–664, atual província de Henan):

Célebre monge budista da Dinastia Tang (618–907), empreendeu extraordinária jornada à Índia que transformou o budismo chinês. Após identificar inconsistências nas traduções existentes, viajou por 17 anos através da Ásia Central e Índia, cobrindo mais de 25 mil quilômetros e visitando 138 reinos. Em Nalanda, principal centro de estudos budistas, aprofundou seus conhecimentos sob a orientação do mestre Silabhadra. Ao retornar à China em 645, estabeleceu-se em Chang'an, onde coordenou uma equipe de 20 estudiosos para traduzir os textos sagrados que trouxera, padronizando a terminologia budista em chinês. Seu trabalho resultou na tradução de 75 sutras e tratados, totalizando 1.335 fascículos, além de produzir o “Grande Registro da Dinastia Tang sobre as Regiões Ocidentais”, importante fonte histórica sobre a Ásia antiga.

5. Considerações finais

Hoje, quase todos os cantos e recantos da cultura e da vida chinesa – literatura, arte, filosofia, escultura, música, para citar apenas alguns – são tingidos com a filosofia budista. A história da tradução budista, pode-se dizer, é de fato uma história de troca e construção cultural, uma história do encontro, colisão, assimilação e mistura de duas culturas originalmente muito diferentes. A tradução budista ao longe de séculos não apenas nos deixou uma riqueza espiritual inestimável, mas também uma fonte inesgotável para nós recorrermos em nossos estudos de tradução e da inter-relação entre tradução e cultura (Liu, 2007, p. 206, tradução nossa).



A introdução do budismo indiano transformou profundamente o cenário religioso e cultural da China, ao mesmo tempo em que fomentou ricas trocas entre essas duas civilizações milenares. Ao longo de séculos de adaptação e síntese – facilitadas por esforços monumentais de tradução –, o budismo evoluiu para uma tradição distintamente chinesa, criando um sincretismo com religiões e filosofias locais. Por intermédio do budismo, a influência da Índia sobre a China transcendeu o âmbito religioso, deixando uma impressão duradoura em diversos aspectos da cultura chinesa, tal como a astronomia e a medicina tradicional. Sua presença se fez sentir profundamente nas expressões artísticas, na produção literária, no desenvolvimento filosófico e nas práticas sociais do país. Embora tenha perdido sua posição de religião predominante após o fim da Dinastia Tang, o legado budista continuou a reverberar na sociedade chinesa. Suas ideias e conceitos permearam obras literárias significativas e alimentaram debates filosóficos, exercendo papel crucial na formação e evolução do pensamento *neoconfucionista* (Lai & Wang, 2023). Assim, o budismo, mesmo após seu declínio, manteve-se como força sutil, mas persistente, moldando o tecido cultural e intelectual da China ao longo dos séculos e, mesmo que sutilmente, mantendo os laços ancestrais da China com a Ásia Central e o subcontinente indiano.

Como discutimos ao longo do artigo, os estados da Ásia Central foram indispensáveis para facilitar a disseminação do budismo da Índia para a China, por meio de sua localização estratégica na Rota da Seda, de suas contribuições culturais e de seu papel como intermediários. Monges dessa região preencheram lacunas linguísticas e culturais, enquanto comerciantes garantiram a transmissão física de textos e da arte budista. Apesar de seu declínio posterior na Ásia Central devido à expansão islâmica, as contribuições da região deixaram legado duradouro no budismo chinês. Enfim, como expõe Fonseca (2009, p. 89), “a China, hoje, não é tão budista. Mas o que ela é, sua atual abertura para o mundo ocidental e seu definitivo e transformador encontro com o outro, teve o seu início com a tradução das escrituras budistas”.

5.1 Contribuições do budismo para a língua chinesa e para o pensar a tradução

O budismo não ofereceu à língua chinesa 35 mil vocábulos, mas sim 35 mil pontos de vista (Liang, 2001, p. 197, tradução nossa).

Ao longo do artigo, discutimos o impacto que a disseminação e a tradução de filosofias e pensamentos da Índia por meio da chegada do budismo à China nos séculos I e II tiveram ao longo dos milênios no que chamamos neste artigo de “escola chinesa de tradução”. Apesar da influência da Índia budista em vários aspectos da sociedade chinesa ao longo dos dez séculos do projeto budista, demos destaque ao impacto que essas mudanças desencadearam para a passagem da “prototeoria” da tradução e da “protopolítica-linguística” para a formação de discurso explícito e elaborado sobre o papel das línguas (estrangeiras e chinesa) e sobre o *status* do tradutor na organização e hierarquia social nas dinastias chinesas após a chegada do budismo.

Portanto, é na língua chinesa que a influência do budismo se manifesta mais concretamente nos dias de hoje. Luo (2006, p. 104) demonstra, por meio de dados estatísticos, que, ao longo dos milênios da presença do budismo na China, mais de 35 mil vocábulos budistas entraram na língua chinesa, sendo a maioria usada até os dias correntes. Mesmo não sendo uma religião popular entre os jovens chineses, o budismo manifesta-se e está presente no vocabulário dos jovens por meio de



provérbios ou, até mesmo, por meio de neologismos, tal como o conceito de *fóxi*, 佛系, (*mentalidade de Buda*), semelhante ao conceito usado pelos brasileiros de *ser ou ficar zen*, popularizado entre os jovens na China a partir de 2014 e viralizado na internet em memes⁹:

Figura 2: Meme sobre conceito de *fóxi*, 佛系 (*mentalidade de Buda*)



Fonte: Autoria desconhecida

[Descrição]: A imagem apresenta a caricatura de um homem em pé, com o braço esquerdo em repouso e a mão direita apontando para cima, com a palma perpendicular ao corpo e mantida na altura dos ombros. Essa pose assemelha-se à benção que os monges dão após receberem ofertas. O homem está vestido com um traje budista feito de retalhos de tecidos em tons de amarelo e laranja. Ao pescoço, ele usa um *Japamala* verde, um colar geralmente feito com 108 peças redondas de madeira, pedras ou sementes, e é utilizado para contar o número de mantras durante a meditação. Os nove pontos desenhados simetricamente em linhas de três na cabeça do homem são uma referência ao fato de ele ter passado pelo ritual de iniciação da escola Shaolin de Budismo. A feição do rosto da caricatura imita a icônica e ambígua expressão facial de indiferença e jocosidade utilizada pelo cantor e ator de Hong Kong, Jacky Cheung Hok-yau, em seu papel no filme *As Tears Go By*. No canto superior da imagem, está a frase em chinês “*Fóxi sān lián: dōuxíng, kěyǐ, méiguānxì*” (em tradução nossa, “As três máximas do Zen: tanto faz, pode ser e ‘zen problemas’”). Essa imagem se tornou um meme viral na internet chinesa, pois condensa de forma humorada os princípios da mentalidade *fóxi* (佛系). [Fim da descrição].

Em guias de discussão nos estudos da tradução na China, as questões que floresceram durante o projeto budista ainda estão presentes no discurso da tradução de literatura contemporânea chinesa. Essa influência pode ser verificada na abundância de artigos acadêmicos que citam Yan Fu, 嚴復, (1845–1921), com seu conceito *Xin Da Ya*, 信達雅, (fidelidade, fluidez e elegância), e Xu Yuanchong, 許淵沖, (1921–2021), que apresentou sua proposta de tradução poética com base na tríplice questão do sentido/som/forma. Assim, o conceito de *Xin Da Ya*, pode ser visto como desenvolvimento, ao longo dos milênios, dos conceitos de *confiabilidade*, 信; *transmissão direta*, 徑達 (*jingdá*); *embelezamento*, 飾 (*shì*); *elegância*, 雅 (*yǎ*); e *beleza*, 美 (*měi*), explorados por Zhi Qian, 支謙, (233–253) (Fan, 1991; Wang & Fan, 1999). Por fim, para vermos a complexidade da história da tradução na China, deixamos em aberto essa discussão especulando sobre as relações entre os conceitos de Zhi Qian e a noção de *beleza* (美) e de *palavra* (信) de Lao Zi (570 a.C.) iniciados na Seção 2 (ver Figura 1, p. 5).

⁹Para mais explicação do termo e sua aplicação, visitar: <https://uhlibraries.pressbooks.pub/chin3343sp23/chapter/buddha-likemindset/>.

Agradecimentos

Agradeço profundamente a Kousou Mikami e a Megumi Mikami pelas explicações sobre a história e o desenvolvimento do Budismo na China, na Coreia e no Japão.

Referências

- Bagchi, P. C. (2011). *India and China: interactions through Buddhism and diplomacy, a collection of essays*. Anthem Press.
- Cheung, M. P. Y. (Ed.) (2014). *An Anthology of Chinese Discourse on Translation, Volume I: From Earliest Times to the Buddhist Project*. Routledge.
- Dhammadjoti Thero, K. L. (1995). *The Chinese version of Dharmapada*. University of Kelaniya.
- Durazzo, L., & Jatobá, J. R. (2014). Escalando uma tradução coletiva: Yao Feng e o som da poesia chinesa. *Translatio*, (7), 1–9.
- Fan, S. Y. (1991). Ever since Yan Fu and his criteria of translation. In M. L. Larson (Ed.), *Translation: Theory and Practice, Tension and Interdependence* (pp. 63–70). John Benjamins Publishing Company.
- Fonseca, A. F. da. (2009). *A Tradução das Escrituras Budistas na China: A Primeira Onda*. [Dissertação de Mestrado]. PUC-Rio.
- Froula, C. (2003). The beauties of mistranslation: On Pound's English after Cathay. In Z. M. Qian (Ed.), *Ezra Pound and China* (pp. 49–71). University of Michigan Press.
- Hu, S. (2013). *English writings of Hu Shih: Chinese philosophy and intellectual history (Volume 2)*. (C.-P. I. Chou, Ed.). Springer Science & Business Media.
- Huang, S.-C. (1999). *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods*. Greenwood.
- Hung, E. (2005). *重寫翻譯史 / Rewriting Chinese translation history*. Chinese University of Hong Kong.
- Jatobá, J. R. (2013). Poesia e (in)traduzibilidade na língua chinesa. *Scientia Traductionis*, (13), 213–223. <http://doi.org/10.5007/1980-4237.2013n13p213>
- Jatobá, J. R. (2019). Poéticas do Traduzir a, na e para a China: uma proposta. *Cadernos de Tradução*, 39(especial), 120–147. <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2019v39nespp120>
- Jatobá, J. R. (2020). *Política e Planejamento Linguístico na China: Promoção e Ensino da Língua Portuguesa*. [Tese de Doutoramento]. University of Macau.
- Lai, G., & Wang, Q. E. (2023). Buddhist literature in Chinese history – Editors' introduction. *Chinese Studies in History*, 56(1), 1–4. <https://doi.org/10.1080/00094633.2023.2188048>
- Lao Zi. (2014). *Dao De Jing*. (M. Sproviero, Trad.). Hedra.
- Liang, Q. C. (2001). *佛学研究十八篇 / Eighteen articles on Buddhist studies*. Shanghai Classics Publishing House.
- Liang, W., Jatobá, J. R., & Durazzo, L. (2015). Composição poética do Oriente ao Ocidente: Jueju de Dufu, Haiku de Matsuo Bashô e Hacai de Guilherme de Almeida. *Transversal: Revista em Tradução*, 1(2), 29–47.
- Liu, J. G. (2007). Ge-Yi in Buddhist Scripture Translations. *Perspectives: Studies in Translatology*, 14(3), 206–213. <https://doi.org/10.1080/09076760708669038>

- Luo, X. F. (2006). 论翻译文学对现代汉语的影响 / On the Influence of Translated Literature on Modern Chinese. *Míngzuò xīnshǎng: Wénxué yánjiū (xiàxún)*, (12), 103–106.
- Ma, Z. Y. (1999). 中国翻译史 / A History of Translation in China. Hubei Education Press.
- McLeod, A. (2023). Textos selecionados de filosofia chinesa II: a filosofia pré-imperial. (A. Bueno, Trad.). In A. Bueno, A. J. B. de Menezes Jr. & E. S. Cruz (Eds.), *Textos selecionados de filosofia chinesa II: a filosofia pré-imperial* (pp. 51–90). Dissertatio Filosofia.
- Ou, X. Y. (2012). The successful integration of Buddhism with Chinese culture: a summary. *Grand Valley Journal of History*, 1(2).
- Portugal, R. P. (2011). A dança da poesia: uma semiótica do caractere chinês. *SIBILA Revista de Poesia e Cultura*.
- Portugal, R. P. (2024). *O vórtex da tradução: Ezra Pound e a escritura poética chinesa*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade de Brasília.
- Raine, R. (2016). The Buddhist translation histories of ancient China (c. 150–1276) and Tibet (c. 617–1750): a comparative study. *Asia Pacific Translation and Intercultural Studies*, 3(1), 2–21.
- Skare, N. G. (2018). Para traduzir o cânone pāli: a reine sprache do outro lado da fita de möbius. *Cadernos de Tradução*, 38(2), 61–77. <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2018v38n2p61>
- Wang, K. F., & Fan, S. (1999). Translation in China: A motivating force. *Meta*, 44(1), 7–26. <https://doi.org/10.7202/004591ar>
- Xue, C. N., & Mahmood, T. (2024). Translation and Dissemination of Buddhist Texts in China: Centered On Jatakas. *Pakistan Social Sciences Review*, 8(1), 148–155. [https://doi.org/10.35484/pssr.2024\(8-1\)13](https://doi.org/10.35484/pssr.2024(8-1)13)
- Yan, X. -J. (2007). On the role of ideology in translation practice. *US-China Foreign Language*, 5(4), 63–65.

Notas

Contribuição de autoria

Concepção e elaboração do manuscrito: J. R. Jatobá
Coleta de dados: J. R. Jatobá
Análise de dados: J. R. Jatobá
Discussão dos resultados: J. R. Jatobá
Revisão e aprovação: J. R. Jatobá

Conjunto de dados de pesquisa

Não se aplica.

Financiamento

Não se aplica.

Consentimento de uso de imagem

Autoria desconhecida. Recuperada de: http://www.360doc.com/content/20/0523/15/63703230_914083421.shtml. Último acesso: março de 2025.

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica.



Conflito de interesses

Não se aplica.

Declaração de disponibilidade dos dados da pesquisa

Os dados desta pesquisa, que não estão expressos neste trabalho, poderão ser disponibilizados pelo(s) autor(es) mediante solicitação.

Licença de uso

Os autores cedem à *Cadernos de Tradução* os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution](#) (CC BY) 4.0 International. Essa licença permite que terceiros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial nesta revista. Os autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (por exemplo: publicar em repositório institucional, em website pessoal, em redes sociais acadêmicas, publicar uma tradução, ou, ainda, republicar o trabalho como um capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.

Publisher

Cadernos de Tradução é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, da Universidade Federal de Santa Catarina. A revista *Cadernos de Tradução* é hospedada pelo [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

Editora convidada

Umarani Pappuswamy

Editores de seção

Andréia Guerini - Willian Moura

Revisão de normas técnicas

Alice S. Rezende – Ingrid Bignardi – João G. P. Silveira – Kamila Oliveira

Histórico

Recebido em: 14-10-2024

Aprovado em: 15-01-2025

Revisado em: 22-02-2025

Publicado em: 03-2025

