



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM

BRUNO CARLUCCI

*Uma Meditação sobre o Continuum Tradutório: Tradução indireta,
comparada e comentada de passagens do *Bodhicaryāvatāra*, de
Shantideva.*

Campinas
2022

BRUNO CARLUCCI

***Uma Meditação sobre o Continuum Tradutório: Tradução indireta,
comparada e comentada de passagens do *Bodhicaryāvatāra*, de
Shantideva.***

Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Doutor em Linguística Aplicada, na área Linguagem e Sociedade.

Orientação: Profa. Dra. Maria Viviane do Amaral Veras.

Este exemplar corresponde à versão final da tese defendida pelo aluno Bruno Carlucci e orientada pela Profa. Dra. Maria Viviane do Amaral Veras.

Campinas

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Tiago Pereira Nocera - CRB 8/10468

C197m Carlucci, Bruno, 1986-
Uma meditação sobre o continuum tradutório : tradução indireta, comparada e comentada de passagens do *Bodhicaryavatara*, de Shantideva. / Bruno Carlucci. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Maria Viviane do Amaral Veras.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Budismo. I. Veras, Maria Viviane do Amaral, 1950-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: A meditation on the translation continuum : a comparative and annotated indirect translation of passages of Shantideva's *Bodhicaryavatara*

Palavras-chave em inglês:

Buddhism

Área de concentração: Linguagem e Sociedade

Titulação: Doutor em Linguística Aplicada

Banca examinadora:

Maria Viviane do Amaral Veras

Lauro Maia Amorim

Lucas Nascimento Machado

Alessandra Ramos de Oliveira Harden

Dennys Silva-Reis

Data de defesa: 07-12-2022

Programa de Pós-Graduação: Linguística Aplicada

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-7464-6803>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/0625495083654784>



BANCA EXAMINADORA:

Maria Viviane do Amaral Veras

Dennys Silva-Reis

Lauro Maia Amorim

Lucas Nascimento Machado

Alessandra Ramos de Oliveira Harden

**IEL/UNICAMP
2022**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

Oṃ maṇi padme hūṃ

Ao saudoso amigo, Felipe Gelbcke Gubert e a todos os seres.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, a Professora Dra. Viviane Veras, Viveka, pela orientação e o conhecimento compartilhado a cada conversa, instigando-me a estudar cada vez mais.

Às Professoras e Professores desta banca pela disponibilidade e pelas contribuições durante os processos de qualificação do projeto e da tese: O Prof. Dr. Dennys Silva-Reis, a Profa. Dra. Alessandra Harden, o Prof. Dr. Lauro Amorim e o Prof. Dr. Lucas Machado.

À Profa. Dra. Erica Lima, cujas aulas e participação na banca de qualificação do projeto desta tese, foram de grande valor.

Aos meus pais, Fábio Nogueira Carlucci e Claudete Matarazzo Nogueira Carlucci e demais familiares e amigos pelo apoio, incluindo os companheiros do Núcleo Lux e do Instituto Garbha, sem os quais não teria iniciado a jornada de estudos e práticas budistas que me levaram à pesquisa acadêmica nessa área.

Aos Professores, Alberto Brum e Jane Dullius e à amiga, Aláya Dullius, por tudo que sempre aprendo com vocês.

A Shantideva e a todos os *Buddhas* e *Bodhisattvas* que dedicaram as suas vidas ao benefício de todos os seres.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior -Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

Neste trabalho proponho uma reflexão teórica acerca da tradução indireta de textos budistas *mahāyāna* indo-tibetanos, por meio da tradução comentada e comparada do texto *Bodhicaryāvatāra* de Shantideva (séc. VIII). Uma meditação analítica (*vipāśyanā*) sobre o processo tradutório de um texto que passou por várias mãos, que se interconecta com uma teia de traduções (textos de partida) anteriores, bem como com toda uma tradição e uma linhagem contínua chamada de budismo indo-tibetano (CABEZÓN, 1994), vinculado ao budismo *mahāyāna*. A essa interconexão dou o nome de *continuum* tradutório. Traduzir implica esvaziar-se da aparente concretude do texto a ser traduzido e do binarismo original X tradução. A proposta de *continuum* tradutório foi iniciada durante a pesquisa de mestrado (CARLUCCI, 2013) e agora é aprofundada por meio de uma tradução indireta, comparada e anotada, que se utiliza de vários textos de partida e enseja o diálogo com diferentes abordagens teóricas no campo dos estudos da tradução. Tendo em vista as diferentes abordagens das teorias ocidentais acerca da tradução de um texto dito religioso e como muito do que se pensa sobre a tradução pode se fundamentar a partir da metáfora da origem (DERRIDA, 2006), cabe buscar como seria uma origem que guie o pensar sobre a tradução no caso de um texto budista, uma vez que a relação com o tempo e com o texto religioso difere em muitos aspectos do referencial ocidental. A partir do diálogo, entre tradutor e texto traduzido, entre teorias ocidentais da tradução e perspectivas e narrativas budistas sobre o fluxo de traduções da Índia para o Tibete, a fusão de horizontes (GADAMER, 1999) permite que essa nova tradução, em português, de *A Senda do Bodhisattva* (*Bodhicaryāvatāra*) renasça tanto como um texto que se projeta para o passado e sua linhagem ou tradição, para o presente por ser interpretado/traduzido agora para o português brasileiro e para o futuro, abrindo-se a possibilidades de novas interpretações ou renascimentos. A partir de uma revisão bibliográfica, ensejo mostrar como diferentes teorias da tradução podem se aproximar ou se afastar da busca por uma teorização voltada para tradução indireta de textos budistas, levando em conta perspectivas de tradutores budistas. Ademais, a metodologia de tradução comparada e comentada advém dessa meditação ou diálogo acerca do *continuum* de textos e perspectivas teóricas que se ligam aos textos de partida desta tradução, incluindo seus paratextos, por meio da análise de trechos selecionados para este estudo. Esta tese visa ser uma tradução da tradução, tanto no sentido de apresentar uma tradução indireta, quanto no sentido de oferecer uma hermenêutica da prática tradutória. Busco, assim, contribuir para a teorização da tradução indireta e da tradução de textos budistas no âmbito dos estudos da tradução.

Palavras-Chave: Tradução Indireta; Tradução de Textos Budistas; Estudos da Tradução; Budismo.

Abstract

In this work I propose a theoretical reflection on the indirect translation of Indo-Tibetan Mahāyāna Buddhist texts, through the comparative and annotated translation of Shantideva's Bodhicaryāvatāra text (8th century). An analytical meditation (vipaśyanā) on the process of translating a text that has passed through several hands, which interconnects with a web of earlier translations (source texts), as well as an entire tradition and continuous lineage called Indo-Tibetan Buddhism (CABEZÓN, 1994), linked to Mahāyāna Buddhism. I call this interconnection the translation continuum. Translating implies emptying oneself of the apparent concreteness of the text to be translated and of the original versus translation binarism. The translation continuum proposal was initiated during my master's research (CARLUCCI, 2013) and is now deepened through an indirect, comparative and annotated translation, which uses several source texts and gives rise to a dialogue with different theoretical approaches in the field of Translation Studies. Bearing in mind the different approaches of Western theories about the translation of so-called religious texts and as much of what is thought about translation can be based on the metaphor of origin (DERRIDA, 2006), it is necessary to look for an origin that guides thinking about translation in the case of a Buddhist text, since the relationship with time and with religious texts differs in many aspects from a Western point of reference. Based on the dialogue between translator and translated text, between Western theories of translation and Buddhist perspectives and narratives on the flow of translations from India to Tibet, the fusion of horizons (GADAMER, 1999) allows this new translation of the Bodhicaryāvatāra, or *A Senda do Bodhisattva* in Portuguese, to be reborn both as a text that projects itself to the past and its lineage or tradition, to the present by being interpreted/translated now into Brazilian Portuguese and into the future, opening up to possibilities of new interpretations or rebirths. Through a bibliographic review, I intend to show how different theories of translation can approach or depart from the search for a theorization focused on the indirect translation of Buddhist texts, taking into account the perspectives of Buddhist translators. Furthermore, the methodology of comparative and annotated translation derives from this meditation or dialogue about the continuum of texts and theoretical perspectives that are linked to the source texts of this translation, including their paratexts, through the analysis of excerpts selected for this study. This thesis aims to be a translation of translation, both in the sense of presenting an indirect translation, and in the sense of offering a hermeneutics of translation practice. Thus, I seek to contribute to the theorization of indirect translation and the translation of Buddhist texts within the scope of translation studies.

Keywords: Indirect Translation; Translation of Buddhist Texts; Translation Studies; Buddhism.

Sumário

Introdução	11
1. O Pensamento-da-Tradução ou Do <i>Continuum</i>	23
2. Teia Metodológica	59
2.1. Dharma – Filosofia ou religião?	68
3. A Renúncia	78
3.1. O Continuum da Renúncia	79
3.2. Medo ou Desilusão?	83
3.3. A Renúncia e o Altruísmo	87
3.4. Os Dez Desapegos	93
3.5. A Renúncia ao Sofrimento	94
3.6. A Renúncia às Sensações	101
3.7. Infernos e Fantasmas Famintos	104
3.8. O Desapego Não-Recomendável	107
3.9. Pecados Budistas?	109
3.10. Método e Sabedoria	115
3.11. A Tradução enquanto renúncia	119
4. <i>Bodhicitta</i>	121
4.1. <i>Bodhicitta</i> : O Coração do Texto	121
4.2. Mente e Espírito	124
4.3. O Elixir	128
4.4. As Grandes Eras	133
4.5. Ārya Maitreya	137
4.6. A metáfora e o símile	138
4.7. Reverência aos gurus e à linhagem	144
4.8. A <i>bodhicitta</i> de aspiração e a <i>bodhicitta</i> engajada	148
4.9. Os seres mães	153
4.10. <i>Bodhicitta</i> e a Meta Final	156
4.11. A Libertação de todos os seres	157
4.12. A (Não) Tradução de <i>Bodhicitta</i>	164
5. A Sabedoria (<i>prajñā</i>)	167
5.1. A Perfeição da Sabedoria (<i>prajñāpāramitā</i>)	167
5.2. As duas verdades: relativa e última	170
5.3. A designação (<i>prajñapti</i>) e realidade relativa	175
5.4. A Investigação da Realidade e A Investigação do Cânone	184
5.5. A Perspectiva do <i>Yogin</i>	189
5.6. O Debate <i>Madhyamaka</i> X <i>Cittamātra</i>	192
5.7. A refutação da designação de um Deus criador	201
5.8. Esta tradução também é vazia de existência inerente	203
Considerações Finais	205
Referências bibliográficas	219

Introdução

Podemos traçar o momento inaugural do budismo, quando Siddharta Gautama, o *Buddha*¹, proclamou as Quatro Nobres Verdades, contidas no *Sutra da Roda do Dharma*²:

1. A verdade do sofrimento (*duḥkha*);
2. a verdade da origem do sofrimento (*samudaya*);
3. a verdade da cessação do sofrimento (*nirodha*);
4. a verdade do caminho (*marga*) que leva para a cessação do sofrimento.

Para cessar o sofrimento e as suas causas, o Buddha ensinou o Nobre Caminho Óctuplo (*āryāṣṭāṅgamārga*):

- 1) Reta visão (*samyakdṛṣṭi*);
- 2) reto pensamento (*samyaksaṃkalpa*);
- 3) reta fala (*samyagvāc*);
- 4) reta ação (*samyakkarmānta*);
- 5) reto meio de vida (*samyagājīva*);
- 6) reto esforço (*samyagvyāyāma*);
- 7) reta lembrança (*samyaksmṛti*);
- 8) reto samādhi (*samyaksamādhi*).

As Quatro Nobres Verdades e o Nobre Caminho Óctuplo são o ponto de partida do que posteriormente passa a ser chamado de budismo. A noção de que seres renascem compulsoriamente, vida após vida, num ciclo de existência condicionada, o *saṃsāra*. O sofrimento (*duḥkha*) é uma das marcas desse processo. A impermanência (*anitya*) é outra marca. O não-ser (*anātman*) é a terceira marca, distinguindo o budismo de outras escolas indianas que apregoavam a presença de uma individualidade fixa e essencial.

A existência condicionada é um estado de sofrimento devido à ignorância (*avidyā*), dos seres presos nele, acerca da real natureza de sua condição, isto é, a ignorância de atribuírem um ser ou um si mesmo permanente e intrincado em sua noção de eu; a noção de um eu essencialmente separado, fixo e permanente (BRUM, 1992, p. 95). Esse eu deseja tudo o que reforça o seu senso de identidade separada, e tem aversão a tudo que ameaça a sua suposta integridade ou que ameaça a obtenção dos objetos de desejo. Por isso os seres no *saṃsāra* não sabem lidar com a impermanência, o envelhecimento, a doença e a iminência da morte, que pode vir a qualquer momento. O caminho budista consiste na busca pela libertação desse ciclo, a libertação do *saṃsāra*, em que o ciclo de renascimentos compulsórios cessa.

O *Buddha*, o seu ensinamento (o *Dharma*) e a comunidade de praticantes, incluindo a comunidade monástica (a *saṅgha*) são chamados de as três joias do budismo (DALAI LAMA, 2000, p.103). Quando a pessoa se compromete com essa tradição, ela

¹ Skilton (2013, p. 20) aponta que a data mais aceita entre pesquisadores para o nascimento de Siddharta Gautama seja 563 a.c, embora ele fale de hipóteses de outras datas, como 450 a.c. e 485 a.c. Brum (1992, p. 24) também destaca a hipótese do nascimento em 643 a.c. Em todas essas hipóteses, o Buddha teria vivido até os 80 anos de idade.

² Tradução minha do sutra. Disponível em:

<http://www.easterntradition.org/article/pt/Dharmachakra%20Sutra.pdf> Acesso em novembro de 2022.

toma o refúgio nas três joias. Isto é, ela se compromete em buscar um estilo de vida de acordo com os ensinamentos budistas. Ensinamentos que podem ser interpretados de formas diferentes por diferentes escolas. É importante ressaltar que o budismo tem uma diversidade muito grande de escolas interpretativas, que este trabalho e esta breve introdução não dariam conta de cobrir em todos os seus detalhes e nuances. Mas todas fazem parte de uma das duas vertentes principais. Ao longo de sua história, o budismo se dividiu na vertente Theravada e, posteriormente, na vertente *Mahāyāna* (SKILTON, 2013). O Theravada tem o seu cânone na língua páli e inclui os primeiros sutras, ensinamentos atribuídos ao *Buddha*, que teriam começado a circular algum tempo após a sua morte. O cânone Theravada também contém textos sobre a disciplina monástica (*vinaya*) e tratados sobre ensinamentos contidos nos sutras (*abhidhamma*). Esse cânone foi organizado por Kashyapa e outros discípulos do Buddha, logo após a sua morte, durante o chamado Primeiro Concílio (SKILTON, 2013, p. 44-45).

O segundo concílio teria ocorrido cerca de cem anos após a morte de Siddharta Gautama, e é nele que temos o cisma, resultante no surgimento do *Mahāyāna*, como uma vertente separada, quando o monge Mahādeva questiona o fato de que o caminho estipulado no cânone theravada não estaria completo (SKILTON, 2013, p. 46). É nesse período que começam a circular os primeiros sutras *mahāyāna*. Esses sutras começam a falar no voto do Bodhisattva, isto é, a ênfase na compaixão e na ideia de que se deve abrir mão da libertação individual do *samsāra*. O voto enseja o compromisso de continuar a renascer para auxiliar todos os seres, até que todos estejam libertos (DALAI LAMA, 2000, p.161). Há, portanto, a noção de renúncia a um *nirvāṇa* individual. Esse altruísmo se vincula à noção de *bodhicitta*, uma mente que se volta para o bem-estar dos outros (DALAI LAMA, 2000, p. 162). O Theravada se espalhou pelo sul e sudeste asiático, tornando-se prevalente no Sri Lanka, Myanmar, Cambodia e Laos (SKILTON, 2013, p.72). O Mahāyāna tornou-se prevalente no Tibete, China, Coreia, Japão, Vietnã e Mongólia (SKILTON, 2013, p. 96; 155; 189).

Principalmente a partir da difusão dos Sutas *Prajñāpāramitā* no séc. I a.c. em diante, textos focados na perfeição (*pāramitā*) da sabedoria (*prajñā*), e dos escritos de Nagarjuna (SKILTON, 2013, p.93), um dos fundadores da Escola do Caminho do Meio, ou *Madhyamika*, o *Mahāyāna* passa a dar grande ênfase ao conceito do vazio de existência inerente, isto é, a perspectiva *śūnyatā*. A noção de que não só o eu carece de uma separatividade essencial, mas também de que ele é vazio, ele surge em meio a causas e condições. Não somente o eu é vazio de existência inerente, bem como todos os

fenômenos (isto é, todo o mundo fenomênico) carece de uma existência inerente (DALAI LAMA, 2000, p. 175). Todas as coisas surgem na dependência uma das outras, não sendo possível asseverar a existência de uma partícula indivisível. As coisas existem de forma relativa. Assim se chega ao caminho do meio, que evita o extremo do eternalismo, isto é, asseverar uma essência ou partícula individual e eterna às coisas, e o extremo do niilismo, isto é, negar completamente a existência das coisas (BRUM, 1992, p. 33).

O budismo *mahāyāna* chega ao Tibete no século VIII, sendo a filosofia da Escola do Caminho do Meio trazida por Shantarakshita (SKILTON, 2013, p.179). No século XI, um novo impulso de traduções é dado com a chegada do indiano Atisha em solo tibetano (SKILTON, 2013, p. 181). O budismo tibetano também é diverso, com diferentes escolas interpretativas, sendo as quatro maiores por ordem de surgimento: Nyingma, Kadampa, Sakya e Gelugpa, havendo outras escolas menores como a Jonang, por exemplo (SKILTON, 2013, p.182-186).

Falar sobre as diferenças de interpretação dos ensinamentos dessas escolas (ou mesmo da diversidade dentro de uma mesma escola) também é algo que escaparia do escopo deste trabalho. Mas o que se pode pensar, de forma resumida e para fins desta breve introdução, é que o budismo *mahāyāna* pode ser sintetizado em três pontos principais, como proposto Je Tsongkhapa (1357-1419), fundador da Escola Gelugpa, em seu texto, *Os Três Principais Aspectos da Senda (lam gyi gtso bo rnam pa gsum)*: a renúncia, *bodhicitta* e a sabedoria (*prajñā*) que compreende o vazio de existência inerente (*śūnyatā*). Esses três pontos seriam a síntese do caminho. Se voltarmos à Índia, ao século VIII, antes da chegada do budismo ao Tibete, um personagem que terá relevância no cânone indo-tibetano é o indiano Shantideva. Os três pontos podem ser facilmente identificáveis em seu texto, como abordaremos nesta pesquisa. O texto de Shantideva, *A Senda do Bodhisattva*, cujas passagens aqui serão apresentadas tem grande destaque dentro da tradição indo-tibetana do budismo *mahāyāna* (BRASSARD, 2000, p. 4).

Na primeira passagem do primeiro capítulo de *A Senda do Bodhisattva*, Shantideva (c.685-c.763), *paṇḍita* da Universidade de Nalanda, apresenta os benefícios da mente desperta e altruísta (*bodhicitta*). Shantideva (c.685-763) é um dos principais personagens do budismo *Mahāyāna* indo-tibetano. Como ressaltam Alan e Vesna Wallace (1997, p.11), sabe-se pouco sobre a sua vida, mas há relatos que misturam lenda e história sobre a sua trajetória, escritos por historiadores tibetanos, como Buston (1290-1364) e Taranatha (1575-1634). Mais recentemente, Brassard (2000) faz algumas considerações sobre a vida e obra de Shantideva. Como já mencionado no caso da maior

parte das biografias de autores do budismo indo-tibetano, há uma mistura entre relato histórico e relato lendário que deve ser levada em consideração para não cair na ilusão de objetividade total, um ponto a sempre ser considerado na pesquisa do budismo. Segundo o indólogo Étienne Lamotte:

A tradição budista está imersa no fantástico. Reduzido por algumas escolas e exagerado por outras, o fantástico está sempre presente. Aceitamos isso de modo a não tentar eliminá-lo em prol do racionalismo ocidental. Desconsiderar esse aspecto fantástico seria oferecer ao leitor uma caricatura de budismo, sem nem mesmo chegar perto de uma verdade histórica. Não basta descartar a lenda para discernir a realidade dos fatos. Ao deixar o fantástico no lugar que sempre ocupou nas fontes, acreditamos fornecer uma imagem mais fidedigna dos discípulos do *Buddha*. É essa mentalidade que é o verdadeiro objeto de nossa pesquisa, não uma certeza histórica fugaz e ilusória. (LAMOTTE, 1988, p. 24 apud STEARNS, 2010, p. 8). (Minha tradução).³

O fantástico, o mítico, o lendário e o mágico se misturam à história do budismo e por isso são também evocados nesta pesquisa, pois constituem o próprio continuum a que se pretende acessar. O próprio nome Shantideva é um nome mítico, não o seu nome de nascimento. De fato, o seu nome de nascimento é desconhecido. Como relata Buston (2013), Shantideva teria obtido esse nome após ter sido ordenado monge e ido ensinar em Nalanda. Se recorrermos ao dicionário sânscrito-inglês, Monnier-Williams, Shanti (śānti) pode ser traduzido como paz, tranquilidade, bem-aventurança, paz interior. Deva poderia ser traduzido como Deus ou deidade, ser divino. O pouco que se sabe de sua vida, nessa história mítica, pode ser encontrado na obra de Jonang Taranatha sobre a história do budismo na Índia, traduzida, do tibetano para o inglês, por Lama Chimpa e Alaka Chattopadhyaya (1990, pp. 215-216). Segundo o relato de Taranatha, Shantideva teria sido filho de um rei e renunciou ao trono na noite anterior de sua coroação após sonhar com as deidades (*vidam*) Mañjuśrī, associado à sabedoria e Ārya Tārā, associada à ação compassiva. Ele teria se ordenado na região Madhyadesha. Trata-se de uma antiga região da Índia mencionada no épico *Mahābhārata*, cuja localização seria incerta (AGRAWALA, 1953, p.509). Shantideva foi autor de três textos: o *Śikṣāsamuccaya*, uma

³ *The Buddhist tradition is steeped in the marvelous. Belittled by some schools and exaggerated by others, the marvelous is ubiquitous. We have accepted it as such without attempting to eliminate it in the name of Western rationalism. To disregard it would be to offer the reader a caricature of Buddhism and still not attain historical truth. It is not enough to discard the legend in order to discern the reality of the facts. By leaving the marvelous the place it has always occupied in the sources, we believe we have given a more faithful image of the mentality of the Buddha's disciples. And it is this mentality which is the true object of our research and not a fleeting and elusive historical certainty.*

antologia com comentários e citações de vários sūtras; o *Sūtrasamuccaya*, não mais disponível em língua alguma, e, por último, o *Bodhicaryāvatāra* (BRASSARD, 2000, p.16), aqui traduzido como *A Senda do Bodhisattva*. No relato mítico fornecido por Taranatha (1990, p.218), outros professores (*paṇḍitas*) de Nalanda, na tentativa de expulsar Shantideva por considerá-lo preguiçoso, pediram-lhe que recitasse, sem preparo, tanto ensinamentos já dados, quanto ensinamentos novos. Shantideva começou a recitar os versos do *Bodhicaryāvatāra*. Ao recitar, “quando existência e não-existência cessarem perante a mente...” ele levitou e desapareceu, mas sua voz continuava a ser ouvida, recitando do restante dos versos.

Em seu texto Shantideva deixa claro que não se trata de um ensinamento novo, de algo que já não tenha sido explicado antes, tampouco se apresenta como detentor de habilidades especiais de retórica. Porém, o seu texto foi escrito com o propósito de disseminar a doutrina budista e, assim, beneficiar a todos que entrassem em contato com tais ensinamentos. A segunda passagem deste capítulo, *Louvor a Bodhicitta*, resume a tônica que permeia toda a obra de Shantideva, inserida no contexto do Budismo *Mahāyāna*, cuja ênfase se volta para o despertar da compaixão e a libertação de todos os seres do sofrimento alinhada a uma atitude humilde, sem se apresentar como um grande salvador dos outros: “Não há nada a dizer aqui que já não tenha sido falado pelas escrituras. Sem talento excepcional para a escrita, escrevo sem ambição de beneficiar os outros, mas para familiarizar a minha própria mente com as práticas de um *Bodhisattva*.⁴” (SHANTIDEVA)

O termo *bodhi* no título do texto em sânscrito, como explica Sharma (2012, p.7) se refere à compreensão iluminada, ou a um estado de mente desperta, que percebe a ausência de existência inerente de todos os fenômenos, ou da realidade percebível pelos sentidos e pelo pensamento. Ainda no mesmo capítulo, Shantideva expressa o desejo de que sua convicção e as ações virtuosas aumentem e se intensifiquem enquanto compõe o seu texto. Lembrando da brevidade da preciosa vida humana, ele ressalta a importância de que os leitores de seu texto se empenhem em realizar a meta última, isto é, tornar-se um *Buddha*, completamente liberto das correntes da existência condicionada (*samsāra*), e não mais afligidos pelo ciclo compulsório e interminável de nascimento, envelhecimento, adoecimento, morte e renascimento.

⁴ Tradução minha.

A obra de Shantideva apresenta um caminho espiritual em que a transformação da conduta mental, verbal e física do discípulo, aliada ao estudo e entendimento da realidade, conforme os ensinamentos budistas, conduzem-no ao nível de um *Bodhisattva*. Em outras palavras, uma pessoa plenamente engajada na senda budista promulgada pelo *Mahāyāna*. Escrito originalmente em sânscrito no século VIII, o *Bodhicaryāvatāra* ou *Bodhisattvacaryāvatāra* (SHARMA, 2012, p.7), ou *A Senda do Bodhisattva* se estrutura em dez capítulos: 1) *Bodhicittānuśaṃsa* (Louvor a Bodhicitta); 2) *Pāpadeśanā* (Confissão); 3) *Bodhicittaparigrahaḥ* (Aceitação de Bodhicitta); 4) *Bodhicittāpramādaḥ* (Perseverança em Bodhicitta); (5) *Samprajanyarakṣaṇam* (O Cultivo da Vigilância); (6) *Kṣāntipāramitā* (A Perfeição da Paciência); (7) *Vīryapāramitā* (A Perfeição da Energia); (8) *Dhyānapāramitā* (A Perfeição da Plena Atenção); (9) *Prajñāpāramitā* (A Perfeição da Sabedoria) e (10) *Pariṇamanā* (Dedicação). Como aponta Brassard (2000, p.13), há suspeitas de que o capítulo 10 não fizesse parte do texto original de Shantideva, sendo desconsiderado por Prajñākaramati e Taranatha como autêntico. Brassard (2000, pp.13-14) também aponta que há edições de traduções críticas em tibetano que excluem os capítulos 2 e 9, por considerá-los interpolações posteriores, como no caso do cólofon de Dandkarma. Buston, abade do mosteiro Zhalu, em sua sistematização do cânone budista indo-tibetano, comenta que há uma discrepância entre o capítulo 9 e o restante do texto e que este, na verdade, seria de autoria de um budista posterior, chamado Akṣayamati (BRASSARD, 2000, p.14). Taranatha (1990, p.218) também afirma que, de acordo com estudiosos budistas da Caxemira, o texto original não continha os capítulos 9 e 10, e que tais capítulos causaram confusão sobre o texto. Por confusão ele deve se referir à discrepância desse capítulo com o restante do texto, também apontada pela pesquisa de Brassard (2000, p.14), pois *bodhicitta*, um dos tópicos mais enfatizados ao longo do texto, mal é mencionada e poderia ser considerado uma obra à parte. Outro ponto de discrepância é o fato de todos os demais capítulos serem bastante exortativos e devocionais, enquanto o capítulo 9 quebra essa estrutura, adotando uma forma de argumentação chamada de *prasaṅgika*, debatendo com opositores que representam diferentes escolas indianas budistas e não-budistas e refutando os argumentos dessas escolas, mostrando o absurdo das conclusões a que tais argumentos levam (*reductio ad absurdum*). Essa abordagem argumentativa se baseia nos ensinamentos de Chandrakirti (c.600-c.650) em suas obras sobre a perspectiva da escola *Madhyamika*. O budismo indiano *mahāyāna* se divide em duas principais escolas: *Madhyamika*, A Escola do Caminho do Meio e *Yogācāra*, A Escola da Prática da Yoga. O debate entre diferentes

pontos de vistas associados a tais escolas é retratado em muitas obras ao longo da história do budismo na Índia e no Tibete e se faz presente no capítulo 9.

A Senda do Bodhisattva também sobrevive em traduções para o chinês, mongol e tibetano, tendo diversos comentários publicados nessas línguas. Embora tenha exercido pouca influência sobre o budismo na China e no Japão, o texto se tornou muito popular no Tibete e até os dias de hoje é uma importante fonte de ensinamentos espirituais para praticantes do budismo tibetano (BRASSARD, 2000, p.10). Além disso, o *Bodhicaryāvatāra* também passou a chamar a atenção de estudiosos do budismo no Ocidente a partir do final do século XIX. A obra passou a ganhar destaque em círculos europeus com os estudos de Minayeff, um pesquisador russo de budismo, em 1889 (SHARMA, 2012, p.VII). Desde então, o texto ganhou diversas traduções parciais ou completas para várias línguas europeias e asiáticas. Dentre as traduções publicadas a partir do século XX, listadas por Francis Brassard (2000), encontram-se as traduções francesas de Louis de La Vallée Poussin (1892, 1896 e 1907) e de Louis Finot (1920). Para o inglês há traduções de Lionel D. Barnett (1909), Marion L. Matics (1970), Alexander Berzin (1978), Stephen Batchelor (1979), Parmananda Sharma (1990), Kate Crosby e Andrew Skilton (1996), além de Vesna A. Wallace e Alan B. Wallace (1997). Para o alemão, há as traduções de Richard Schmidt (1923) e Ernst Steinkellner (1981). Traduções italianas de Giuseppe Tucci (1925) e Amalia Pezzali (1923). Holandesas e dinamarquesas de J. Ensink (1995) e Christian Lindtner (1981), respectivamente.

Além das edições ocidentais, há uma tradução japonesa do século XX de Kanakaura (1958) e traduções em línguas modernas da Índia, como hindi e marāṭhī (BRASSARD, 2000, p.11). Não listadas por Brassard, também há a tradução em inglês de Neil Elliot (2002) que serve de fonte para a tradução brasileira de Kelsang Palsang (2003), uma tradução em língua inglesa de Alexander Berzin (1978), também traduzida parcialmente para o português em seu site (sem menção ao nome do tradutor), além da recente tradução em língua inglesa de Adrian O'Sullivan (2019). Há uma tradução portuguesa de Paulo Borges (2007), cujo texto de partida foi a tradução em inglês, advinda da tradução tibetana, do comitê *Padmakara* (2006). Também temos uma tradução brasileira advinda dessa mesma tradução em inglês do comitê Padmakara, feita por Manoel Vidal e Cândida Bastos (2013).

Todas as traduções em inglês e português mencionadas acima estão inseridas no contexto do budismo tibetano. Portanto, ao investigarmos a trajetória do texto de Shantideva ao longo da história, até chegar a essas línguas ocidentais, invariavelmente,

temos de passar por sua transmissão da Índia para o Tibete. Vale ressaltar também que no caso de algumas das traduções em inglês, como veremos mais adiante, o texto-fonte foi uma das traduções tibetanas, e não os manuscritos em sânscrito disponíveis.

A primeira transmissão do budismo para o Tibete no século VIII contou com um esforço de padronização e sistematização das traduções, em sua maioria advindas do sânscrito, para o tibetano (GAFFNEY, 2000). Essas traduções contribuíram para a criação de neologismos na língua tibetana, além da importação de termos em sânscrito (SNELGROVE, 1995, p.637). Sob decreto real, foi criado o primeiro dicionário de termos budistas sânscrito-tibetano, o *Mahāvyutpatti*, com milhares de entradas, passando por três revisões sucessivas, até chegar à sua versão final, no século XII, já no período da chamada segunda transmissão ou período *sarma*, em que novas traduções (e retraduições) de textos budistas se disseminaram pelo Tibete (MELIS, 2005, p.3).

Mais tarde, no século XIV, Buston Rinchen (1290-1364), abade do mosteiro de Zhalu, organizou o cânone budista traduzido para o tibetano, compilando-o em duas coleções: o *kanjur* (os “discursos atribuídos ao *Buddha*”, isto é, os *sūtras* e textos vinculados ao tantra, além dos textos *vinaya*, referentes ao código monástico) e o *tanjur* (*śāstra* ou tratados de mestres indianos que comentam ou apresentam ensinamentos relacionados ao conteúdo dos textos do *kanjur*). O texto de Shantideva se insere no *tanjur*. Cabe ressaltar, no entanto, que não há uma fonte única em sânscrito do *Bodhicaryāvatāra* e tradutores tibetanos utilizaram ao mesmo tempo diferentes manuscritos para traduzir e verificar a sua tradução. Não havia imprensa e os textos passavam de copista e copista. Como de praxe no período inicial das duas transmissões do budismo para o Tibete, as traduções eram feitas em parceria entre um tradutor tibetano (*lotsawa*) e um instrutor budista (*paṇḍita*) indiano. (MELIS, 2005, p.3).

Há três traduções principais em tibetano, que podem ser consideradas canônicas, a primeira do século VIII, a partir de um manuscrito sânscrito trazido da Caxemira, feita em parceria pelo indiano Savarjñādeva e o tibetano Kawa Paltsek. Na segunda transmissão do budismo para o Tibete, entre o final do século X e início do século XII, surge a segunda tradução. Trata-se de uma revisão da primeira, usando um manuscrito sânscrito supostamente trazido de Madyadesh. Os responsáveis por essa nova tradição foram o instrutor indiano, Dharmashiribhadra, e o monge tradutor (*lotsawa*) Rinchen Zangpo. Posteriormente, Sumatikirti e Ngok Loden Sherab produziram uma terceira tradução, baseada num texto-fonte em sânscrito atualmente desaparecido (WALLACE, 1997, p.8 apud MELIS, 2005, p. 3).

No entanto, as traduções publicadas em inglês nem sempre são muito transparentes quanto aos textos de partida utilizados, limitando-se a apenas mencionar a língua-fonte de sua tradução. No caso da tradução de Batchelor (1979), é dito no prefácio do tradutor que as fontes utilizadas foram um comentário ao texto de Shantideva por parte de Thogsmed Zangpo, lama budista tibetano do século XII, e de ensinamentos e comentários orais de Geshe Ngawang Dargyey (escola Gelugpa) concedidos a Batchelor. Os comentários orais de Geshe Ngawang Dargyey teriam sido baseados numa tradução tibetana do *Bodhicaryāvatāra* feita por Sherpa Tulku. Portanto, temos uma tradução indireta não só em termos de língua, mas também no fato de se basear principalmente em comentários orais, acerca de uma tradução em tibetano do texto de Shantideva. Também vale ressaltar que a tradução foi realizada sob os auspícios do XIV Dalai Lama e foi editada pela *Library of Tibetan Works & Archives*, ligada à autoridade tibetana no exílio, em Dharamsala, na Índia.

A tradução de Neil Elliot (2002), em contraste, foi feita sob orientação do Geshe Kelsang Gyatso, da tradição Nova Kadampa, sediada na Inglaterra. Essa tradução também utilizou como fonte o texto em tibetano, embora sem fornecer muitos detalhes de qual teria sido a tradução tibetana utilizada como texto de partida. A tradução em inglês foi o texto de partida para a tradução em português do Brasil pela monja Kelsang Palsang (2003). A tradução brasileira foi publicada pela editora Tharpa Brasil, também ligada à escola Nova Kadampa. Porém, há uma edição de 2017, de mesma capa, em que o nome da tradutora não aparece mais, constando apenas Tharpa Brasil como responsável pela tradução na ficha técnica. Apesar disso, trata-se do mesmo texto, com apenas pequenas mudanças na grafia de termos em sânscrito. Enquanto na primeira tradução brasileira temos “bodhichita”, na segunda a grafia ganha um t e fica “bodhichitta”, sem itálico em ambos os casos. Ao invés de o terceiro capítulo continuar com o título adotado pela tradutora na primeira edição, “Gerar a bodhichita engajada”, temos, na edição de 2017, “Gerar a Bodhichitta de Compromisso”, com b maiúsculo e, novamente, sem itálico no caso do termo sânscrito. A edição mais recente também adota a grafia “Bodhisattva”, conforme o padrão de transliteração internacional do sânscrito (IAST – ISO 15919), ao invés de “Bodissatva”, adotado na edição de 2003. Salvo mudanças dessa natureza, continua a ser a mesma tradução. Nenhuma das edições têm prefácio de tradutor, nem foi possível descobrir o motivo da substituição do nome da tradutora pelo nome da editora como responsável pela tradução na ficha técnica. Tanto a tradução em inglês, quanto a brasileira apresentam um prefácio do Geshe Kelsang Gyatso.

A tradução em português europeu de Paulo Borges (2007), por sua vez, utiliza como fonte a tradução em inglês feita pelo comitê *Padmakara* (2006), a partir da tradução em tibetano, publicada pela editora Shambala. Não constam nomes dos tradutores membros do comitê na edição em inglês. Apenas é dito no prefácio que se trata de um grupo com sede na França e responsável pela tradução de diferentes textos budistas em tibetano para diferentes línguas ocidentais. Também não é explicitada qual tradução tibetana foi utilizada como fonte para a tradução em inglês. Tanto a tradução em inglês, quanto a tradução portuguesa contêm um prefácio do atual e XIV Dalai Lama.

Enquanto a maior parte dos tradutores de língua inglesa citados utilizou somente a tradução tibetana, uma exceção é Parmananda Sharma (1990; 2012). Uma edição bilíngue, sânscrito (não transliterado) – inglês, contendo o texto de Shantideva e uma tradução parcial do comentário de Prajñākarmati ao texto. Em seu prefácio, o tradutor diz ter o objetivo de apresentar uma tradução de verso por verso e “mais fiel” do que outras traduções feitas a partir do tibetano (SHARMA, 2012, p.5). Entretanto, ele não especifica qual das versões disponíveis em sânscrito fora utilizada como texto de partida (ou se teria utilizado mais de uma). O texto em sânscrito também não está transliterado, o que limita o acesso de estudiosos que tenham apenas noções de sânscrito transliterado ou se voltem mais para o estudo da terminologia do que da língua como um todo. Apesar de ser uma tradução sem fontes tibetanas, também conta com um prefácio do atual Dalai Lama, congratulando Sharma por disponibilizar mais uma tradução do *Bodhicaryāvatāra* em inglês. Essa edição foi publicada na Índia pela editora Aditya.

A tradução em inglês de Vesna A. Wallace e Alan B. Wallace (1997), publicada pela editora Snow Lion, se destaca por detalhar melhor os textos de partida utilizados. Em seu prefácio, afirmam adotar tanto fontes em sânscrito, quanto em tibetano. Duas edições em sânscrito, uma editada por Louis de Vallée Poussin (1901), com os comentários de Prajñākaramiti, outra editada por P.L.Vaidya (1960), também incluindo o mesmo comentário. Quanto ao texto em tibetano, utilizaram a tradução feita por Sarvajñādeva e Paltsek. Também consultaram dois comentários em tibetano, um de Gyaltsab Dharma Rinchen (séc. XV), discípulo do fundador da escola Gelugpa, Je Tsongkhapa. E ainda há outro comentário de Thubten Choskiy Drakpa. No prefácio eles também apontam para as discrepâncias entre as versões em sânscrito e tibetano disponíveis atualmente, ressaltando que as afirmações de qual versão seria a mais próxima de um original são em grande medida especulativas. (WALLACE & WALLACE, 1997, p.8). Em termos de metodologia, eles afirmam ter se baseado primeiramente nas edições

e seus comentários em sânscrito, mas sempre consultando também as traduções e comentários em tibetano escolhidos por eles. No caso de grandes discrepâncias entre os textos de partida em sânscrito e em tibetano, eles incluíram notas de rodapé contendo traduções mais próximas das fontes tibetanas. Também traduziram partes do comentário em sânscrito em notas de rodapé em alguns casos. Afirmam, por fim, que o texto principal constitutivo da tradução (isto é, excetuando-se as notas) pode ser considerado tanto tradução do sânscrito, quanto do tibetano, uma vez que neste caso não haveria contradição no conteúdo das duas versões. Trata-se, portanto, de uma tradução anotada.

A tradução de Adrian O’Sullivan (2019) utilizou como texto de partida a tradução tibetana de Ngok Loden Sherab (1059-1109), acompanhada da tradução dos comentários de Sonam Tsemo (1142-1182), o segundo patriarca da escola Sakya. Essa tradução do texto de Shantideva acompanhada de um comentário posterior pode ser considerada uma tradução comentada, no sentido de conter um paratexto no formato de comentários de um estudioso que aborda os ensinamentos do texto principal, mas não no sentido de um tradutor que comenta a própria tradução.

Somente levando em consideração as traduções do *Bodhicaryāvatāra* em inglês e português, vemos uma diferença considerável tanto em termos de estratégia, quanto em termos do texto de partida adotado para as traduções. Se há um ponto comum a quase todas as traduções citadas é o fato de que se baseiam também em traduções posteriores. Mesmo ao utilizarem o texto em sânscrito, não há evidências que sugiram se tratar de um manuscrito original, havendo mais de uma versão que sobreviveu até os dias atuais. Muitas das traduções também se utilizam de outros autores, indianos ou tibetanos, que comentaram o texto de Shantideva, em sua tradução. Portanto, não se pode dizer que haja uma tradução realmente direta deste texto. Há aqui o fenômeno de um texto que passou por várias mãos e interpretações ao longo da história, em que um fluxo de traduções se entrelaça e interliga formando um *continuum* que possibilita também novas interpretações e, portanto, traduções que surgem e ressurgem.

Considerando que ainda há poucas pesquisas sobre tradução de textos budistas e sobre tradução indireta no Brasil, este projeto visa contribuir, no âmbito dos estudos da tradução, para a pesquisa da tradução indireta e da tradução de textos budistas. Uma vez que, como já demonstrado, todas essas traduções passaram por várias mãos, ofereço um projeto de uma nova tradução de passagens texto de Shantideva para o português. Tradução indireta comparada e comentada. Tradução como uma prática de meditação analítica (*vipaśyanā*) acerca da natureza fluida que permite que esta própria tradução

exista enquanto texto de Shantideva e enquanto tradução minha. Nesta tradução-meditação, engendra-se um diálogo com diferentes perspectivas teóricas contemporâneas acerca do processo tradutório para que se possa aprofundar uma teorização acerca da tradução que leve em conta também perspectivas de autores budistas acerca da tradução do cânone budista indo-tibetano, uma vez que se trata de uma tradução que se vincula a este cânone.

Esta pesquisa, como já dito, tem o objetivo de aprofundar a reflexão sobre a tradução indireta no contexto da literatura budista e sobre a forma como tal reflexão pode contribuir para o campo dos estudos da tradução. É uma tentativa de explorar e oferecer outras perspectivas acerca desses temas, contribuindo também para a pesquisa acadêmica do budismo no Brasil. Espera-se, dessa forma, poder abrir novas possibilidades de diálogo e teorização sobre o processo tradutório.

Entende-se por reflexão a teorização implícita ao ato de traduzir, aqui alinhada com a metáfora da meditação. Pym (2017, p. 17) afirma que os tradutores teorizam a todo momento, sempre que se deparam com um problema de tradução. A tradução indireta é o problema e foco desta pesquisa. As passagens escolhidas para a tradução têm o propósito de teorizar sobre a tradução indireta e até que ponto a distinção tradução indireta e tradução direta está ligada a outras questões como a relação entre texto original e texto traduzido, a fidelidade, e como se dá a relação entre as diferentes fontes nas escolhas feitas por um tradutor, desenvolvendo a noção de tradução como *continuum*.

1. *O Pensamento-da-Tradução ou Do Continuum*

Nas últimas décadas do século XX houve um crescimento da pesquisa acadêmica acerca do budismo com a criação de departamentos de estudos budistas, sobretudo em universidades dos EUA (NINA, 2006). Os estudos budistas se constituem como uma área interdisciplinar que reúne a ciência da religião, os estudos culturais, a filologia, história, filosofia e antropologia (NINA, 2006, p.131). Muitas traduções de textos clássicos do budismo em línguas ocidentais foram impulsionadas pela pesquisa acadêmica ou por professores dessas disciplinas, como no caso da tradução de Vesna Wallace e Alan B. Wallace (1997) do texto de Shantideva.

Apesar de essencial, a tradução ainda tem papel secundário nessas pesquisas. Falta um diálogo mais aprofundado dos estudos budistas com outra área também interdisciplinar que passou a ganhar destaque nas últimas décadas – os estudos da tradução. A partir da década de 1980 os estudos da tradução passam a se consolidar como uma disciplina, expandindo-se consideravelmente uma década mais tarde em universidades por todo o mundo (BASSNETT, 2002). Todavia, há também nos estudos da tradução uma carência de pesquisas acerca da tradução de textos de religiões não ocidentais ou textos não bíblicos. Susan Bassnett (2002), em seu livro *Translation Studies*, trata de algumas questões centrais que habitam o mundo dos pesquisadores de tradução, como as relações entre língua e cultura, questões de equivalência, perdas e ganhos, intraduzibilidade, se a tradução é uma ciência ou uma atividade secundária. Ela também dedica parte de seu livro à história da teoria da tradução (ocidental). Nessa parte do livro, só aborda a tradução de textos religiosos quando oferece um panorama da história da tradução bíblica (BASSNETT, 2002, p.53).

Numa outra abordagem, o mito bíblico da torre de Babel é evocado por Derrida (2006), em *Torres de Babel*, para falar da multiplicidade irredutível das línguas e a consequente necessidade (e impossibilidade) da tradução:

Não sei por que é dito na Gênese que Babel significa confusão; pois *Ba* significa Deus; Babel significa a Cidade de Deus, a cidade santa. Os antigos davam esse nome a todas as suas capitais. Mas é incontestável que Babel quer dizer confusão, seja porque os arquitetos foram confundidos após terem erguido sua obra até oitenta e um mil pés judeus, seja porque as línguas se confundiram; e é evidentemente desde esse tempo que os alemães não entendem mais os chineses; pois, segundo o sábio Bochart,

está claro que o chinês é originalmente a mesma língua que o alto-alemão. (DERRIDA, 2006, p. 13).

Derrida fala do mito de origem da confusão, do não entendimento, da multiplicidade das línguas na punição determinada por *YHWH* aos homens por terem ousado tentar dizer seu nome, pronunciar o impronunciável: “a tradução torna-se então necessária e impossível como o efeito de uma luta pela apropriação do nome, necessária e interdita no intervalo entre dois nomes absolutamente próprios” (DERRIDA, 2006, p. 18). Num polo oposto à desconstrução derridiana, muita da teorização que leva em conta o texto bíblico e serve de modelo para tradução de textos religiosos se baseia nas formulações de Eugene Nida acerca da equivalência formal e da equivalência dinâmica. Nida propõe uma redefinição do que é equivalência, isto é, além da noção de equivalência palavra por palavra: a equivalência formal se refere a traduções focadas apenas em transferir a mensagem, enquanto a equivalência dinâmica trata de produzir o efeito equivalente ao original sobre o receptor da tradução (NIDA, 1964, p.159 apud GENTZLER, 2001, p.54). O texto traduzido é abordado como palavra revelada (GENTZLER, 2001, p. 57). Nida busca pela intenção do autor, como se houvesse real controle sobre o efeito que uma determinada obra possa gerar sobre os seus leitores, ou como se fosse possível identificar uma suposta intenção do autor. Trata-se de um método de codificação e recodificação em que a mensagem permaneceria intacta. A tradução, nessa perspectiva, comunica uma mensagem, como podemos ver em sua metodologia de tradução:

....em termos científicos e práticos é mais eficiente (1) reduzir o texto de partida aos seus núcleos estruturalmente mais simples e semanticamente mais evidentes, (2) transferir o significado da língua de partida para a língua de chegada num nível estruturalmente simples, e (3) criar a expressão estilisticamente e semanticamente equivalente na língua de chegada. (NIDA, 1964, p.68 apud GENTZLER, 2001, p.55, tradução minha)⁵.

As primeiras traduções de textos budistas em páli, sânscrito e tibetano para línguas ocidentais foram feitas por missionários cristãos e orientalistas durante a colonização da Índia, quando havia um esforço de conquistar o território indiano e disseminar o cristianismo, o que gerava uma demanda por traduções a fim de que o pensamento indiano

⁵...it is both scientifically and practically more efficient (1) to reduce the source text to its structurally simplest and most semantically evident kernels, (2) to transfer the meaning from source language to receptor language on a structurally simple level, and (3) to generate the stylistically and semantically equivalent expression in the receptor language.

pudesse ser compreendido e atestado como subalterno. Pode-se ver algo semelhante à equivalência dinâmica, mesmo antes de Nida formulá-la nesses termos, sendo praticada por tais tradutores. Como Lama Doboom Tulku (2001, p.2) aponta: “a primeira tradução de Kern do *Sutra do Lótus*, a expressão bíblica, “*the fleshpots of Egypt*”, é utilizada para se referir a pessoas tomadas por emoções perturbadoras no texto. Além disso, Kern traduziu o termo *Nirvāṇa* por morte. Lama Doboom (2001, p.2) lembra que não é somente uma tradução incorreta, mas também uma desvalorização da meta mais elevada no budismo.

Antoine Berman (2007, p.37) critica a abordagem de Nida como se tratando de uma “tradução para” ao invés de uma “tradução por”, um impulso evangelizador que, ao longo da história da constituição e institucionalização do cristianismo hegemônico, encontra ecos na abordagem de São Jerônimo e o corte entre letra e espírito, corpo e alma (BERMAN, 2007, p. 37). Berman propõe uma tradução ética oposta à tradução etnocêntrica. Em sua proposta de tradutologia: “a tradução é tradução da letra. Do texto enquanto *letra*” (BERMAN, 2007, p.25). Ele também critica o “desdém” pela tradução “palavra-por-palavra” ou “literalismo”, alinhando-se com a perspectiva de Alain:

Tenho a ideia de que sempre se pode traduzir um poeta, inglês, latim ou grego, exatamente palavra por palavra, sem acrescentar nada, e conservando, inclusive a ordem, até encontrar o metro e mesmo a rima. Eu, raramente, conduzi o experimento até este ponto; é necessário tempo, digo, meses, e uma rara paciência. Chega-se inicialmente a uma espécie de mosaico bárbaro; os fragmentos estão mal juntados, o cimento os liga, mas não os harmoniza. Resta a força, o brilho até mesmo uma violência, e provavelmente mais do que o necessário. É mais inglês que o inglês, mais grego que o grego, mais latim que o latim. (ALAIN, 1934, p. 56-57 apud BERMAN, 2007, p. 25).

Berman se afasta do paradigma da tradução como processo de comunicação, pois o tradutor que se preocupa muito em comunicar algo pode acabar por transformar o texto em pastiche, imitação, hipertexto e “o resultado de uma tradução hipertextual é uma falsificação, não uma reprodução” (BERMAN, 2007, p. 35). Nesse sentido, Berman ainda fala “em traição do original” (BERMAN, 2007, p. 65), visto que ao traduzir tendo o seu público como o objetivo principal, o tradutor apresentará o que chama de uma obra “arrumada”, desfigurando-a de sua estranheza. Portanto, em sua perspectiva, uma tradução ética é uma tradução mais próxima do autor do que do leitor – uma tradução não etnocêntrica. Berman se aproxima da hermenêutica ao citar Heidegger quando delimita o que é a tradução:

Toda tradução é em si mesma uma interpretação. Ela carrega no seu ser, sem dar-lhes voz, todos os fundamentos, as aberturas e os níveis da interpretação que estavam na sua origem. E a interpretação, por sua vez, é somente o cumprimento da tradução que permanece calada [...]. Conforme às suas essências, a interpretação e a tradução são somente uma e única coisa. (HEIDDEGER, 1983, p. 456 apud BERMAN, 2007, p. 20).

A proposta de uma tradutologia de Berman (2007, p.20) é uma proposta de reflexão e experiência, não de uma disciplina, mas de um pensamento-da-tradução. É a isso que me proponho aqui: um pensamento-da-tradução, uma reflexão, ou, tendo em vista o contexto de uma tradução budista, uma meditação sobre a tradução. Nessa meditação, não há como evitar a necessidade de lidar com a dicotomia entre Nida e Berman, uma vez que tal dicotomia pode ser vista séculos antes na abordagem de outro expoente da hermenêutica, Schleiermacher, que delimitou dois caminhos possíveis com o qual o tradutor se depara: “ou bem o tradutor deixa o escritor o mais tranquilo possível e faz com que o leitor vá a seu encontro, ou bem, deixa o mais tranquilo possível o leitor e faz com que o escritor vá a seu encontro”. (SCHLEIERMACHER apud SNELL-HORBY, 2012, p.190). Como lembra Snell-Hornby (2012, p.190), é uma dicotomia presente na história da tradução ocidental desde os tempos de Cícero (entre a tradução literal e a tradução livre). Schleiermacher, no entanto, demonstra sua preferência por conduzir o leitor ao autor. Aproxima-se, então, da ética da tradução proposta por Berman (2007). Lawrence Venuti, por sua vez, retoma o percurso de Schleiermacher ao delimitar o que também para ele é uma tradução ética:

Ao admitir (com qualificativos como “tanto quanto possível”) que a tradução nunca pode ser completamente adequada ao texto em língua estrangeira, Schleiermacher possibilitou que o tradutor escolhesse entre um método domesticador e uma redução etnocêntrica do texto estrangeiro aos valores culturais da língua-alvo, trazendo o autor para casa. Ou um método estrangeirizante, uma pressão etnodesviante sobre esses valores para registrar as diferenças linguísticas e culturais do texto estrangeiro, levando o leitor para o exterior.” (VENUTI, 1995, p.20, tradução minha).⁶

⁶ *Admitting (with qualifications like “as much as possible”) that translation can never be completely adequate to the foreign text, Schleiermacher allowed the translator to choose between a domesticating method, an ethnocentric reduction of the foreign text to target-language cultural values, bringing the author back home, and a foreignizing method, an ethnodeviant pressure on those values to register the linguistic and cultural difference of the foreign text, sending the reader abroad.*

Venuti escreve num contexto anglo-americano de grande invisibilidade dos tradutores, em que a fluência da tradução prevalece na política editorial. Por isso propõe como seu *ethos* a tradução estrangeirizante, que não apaga o fato de uma tradução ser uma tradução. Ele apresenta a tradução estrangeirizante também como uma forma de resistência ao etnocentrismo, ao racismo, ao narcisismo cultural e ao imperialismo (VENUTI, 1995, p.20). O tradutor, então, utilizar-se-ia de uma sintaxe que desafia a norma da língua de chegada ou de palavras estranhas, como arcaísmos, que mostrem o estranho, o outro no texto traduzido. No caso particular da tradução de textos budistas no contexto anglo-americano, começou-se a dizer que muitas traduções na verdade estavam em inglês híbrido budista (*Buddhist Hybrid English*), e não no inglês padrão. Paul Griffiths (1981) cunhou esse termo para descrever e criticar a tendência dominante nas traduções de textos budistas indo-tibetanos em alusão ao sânscrito híbrido budista (*Buddhist Hybrid Sanskrit*), um sânscrito hibridizado com palavras e estruturas sintáticas do prácrito e do páli, e o seu impacto nas traduções tibetanas:

O pensamento budista tem um efeito muito estranho e, em muitos aspectos, deploráveis sobre a língua. Na Índia, produziu a língua bárbara que chamamos pelo nome igualmente bárbaro de sânscrito híbrido budista, uma língua com grande número de obras longas, repetitivas e abstrusas, compostas ao longo de um período de mais de mil anos. Isso forçou os tibetanos a inventar não apenas um alfabeto, mas também, uma nova língua, de fato, a forma mais mecânica de tradutês que o mundo já testemunhou. (GRIFFITHS, 1981, p. 17, tradução minha)⁷.

Alguns exemplos que poderiam ser categorizados como um inglês híbrido budista podem ser encontrados na tradução do tibetano para o inglês, feita por Cyrus Stearns, do texto O Quarto Concílio de Dölpopa Sherab Gyaltsen (CARLUCCI, 2013, p. 89), como *universal-bound awareness* e *universal bound-consciousness*, como traduções para os termos em tibetano *kung zhi rnam shes* e *kung zhi ye shes*, originados do sânscrito *ālaya* (base) e *jñāna* (percepção direta) combinados no primeiro caso e *ālayavijñāna* (base de consciência dual) no segundo. Outro exemplo é a forma como Jeffrey Hopkins (2002, p. 275) traduz o epíteto *Tathāgata* como *One Gone Thus* e *tathāgatagarbha* como *matrix of*

⁷ *Buddhist thought has a strange, and in many respects deplorable, effect upon language; in India it produced that barbaric language we usually call by the equally barbaric name of Buddhist Hybrid Sanskrit, a language in which large numbers of long, repetitive, obscure, and subtle works were composed over a period of more than a thousand years. It forced the Tibetans to invent not only an alphabet but also what was in effect a new language, the most mechanical form of translationese which the world has yet seen.*

One Gone Thus, apresentando termos budistas num inglês não muito usual. Gaffney (2000, p. 12) identifica os tradutores que adotam uma tradução hibridizante como parte da “Hopkins School”. A ideia de uma língua estranha, híbrida ou “tradutês” (*translationese*), adotada por tradutores budistas ao longo da história, como acusa Griffiths, é justamente o que Venuti (1995) passaria a defender como uma estratégia de resistência à domesticação. Entretanto, não há teorização suficiente dos tradutores de textos budistas para sabermos se há uma estratégia consciente de resistência ou simplesmente uma escolha em prol de um literalismo formal, seguindo a mesma tendência da disseminação do budismo da Índia para o Tibete, em que cabia à língua tibetana se adequar ao texto em sânscrito, e não o contrário.

O Tibete nunca sofreu invasões da Índia e o impulso de disseminação, tradução e desenvolvimento de dicionários de termos budistas, a partir do século VIII, fora patrocinado pela própria aristocracia tibetana (GAFFNEY, 2000). Não havia, até então, uma língua literária no Tibete (SIMON *et al*, 1995, p.192). Na China, onde já havia um cânone literário formado e a religião taoísta florescia, muitos textos budistas, em sua primeira difusão, foram traduzidos de acordo com a terminologia do taoísmo. Somente na segunda difusão do budismo pela China, no século V, com o monge e tradutor Kumarajiva, uma nova terminologia foi criada (SIMON *et al*, 1995, p.193). Sherry Simon *et al* (1995, p.193) também destacam o impacto da tradução de textos budistas indianos sobre a língua chinesa:

Os textos indianos e sânscritos introduziram na China uma grande variedade de novas formas linguísticas: uma configuração gramatical complexa com três números e três gêneros, verbos com três pessoas e números, designações de tempo presente e pretérito etc. Os chineses não possuíam um silabário correspondente e, ao traduzir, precisavam utilizar sua escrita pictográfica, que não era apropriada à expressão de caso, número, tempo, modo ou voz.

Em suma, também se podem ver tendências que hoje chamaríamos de estrangeirizantes e domesticadoras ao longo da história da tradução do budismo, mas no caso do Tibete, a estrangeirização não parece ter sido um grande tabu. O próprio sânscrito híbrido budista, como lembra Griffiths (1980), não é exatamente o mesmo que o sânscrito védico da casta brâmane indiana. Esse sânscrito adotou palavras novas, além de importar termos e construções de outras línguas em que textos budistas indianos também eram

escritos, como as línguas do grupo prácrito (*prakṛti*) e o páli, língua dos primeiros textos do cânone budista de que se tem registro.

Não pretendo, pelas limitações da pesquisa, fazer uma análise aprofundada da tradução de textos antigos, nem conduzir estudos filológicos de como determinados termos e palavras comumente utilizados nesses textos antigos seriam exemplos dessa tendência estrangeirizante do budismo. Porém, considero relevante apresentar as vozes de pesquisadores e tradutores budistas, ou dos estudos da tradução, que mostram como a dicotomia apresentada por Schleiermacher também se faz presente na história da tradução do budismo. Essa pesquisa também não daria conta de discorrer com a profundidade devida acerca da tradução dos vários budismos, como o budismo japonês, tailandês, birmanês etc. O foco é no budismo indiano e tibetano *Mahāyāna*, chamado também de budismo indo-tibetano (CABEZÓN, 1994), o fluxo por onde a obra de Shantideva passou por várias mãos até chegar ao português.

Se nos voltarmos para traduções do *Bodhicaryāvatāra*, como a tradução brasileira selecionada nesta pesquisa, veremos que se trata de uma tradução bastante próxima, em termos sintáticos e terminológicos, da tradução em inglês que lhe serviu de fonte. Tomemos como o exemplo o capítulo 4, na tradução de Kelsang Pālsang, intitulado “confiar em conscienciosidade” a partir do inglês “*relying upon conscientiousness*”. Sharma, traduz do sânscrito para o inglês, como “*Perseverance in Boddhichitta*” com o título em sânscrito transliterado e em caixa alta: “*BODHICHITTĀPRAMĀDA*”. Vesna & Allan Wallace o traduzem como “*Attending to the Spirit of Awakening*”, a partir das traduções tibetanas e textos em sânscrito que lhes serviram de fontes. Paulo Borges traduz simplesmente como “Atenção”, a partir da tradução em inglês “*Carefulness*” feita pelo comitê Padmakara. Brassard (2000, p.13) menciona o capítulo também traduzindo o título como “*Perseverance in Bodhicitta*” e o sânscrito na transliteração padrão - *Bodhicittāpramādaḥ*. Vemos uma diversidade de possibilidades de tradução do termo sânscrito *bodhicitta*, inclusive a sua não tradução.

Os tradutores de língua portuguesa no caso da tradução brasileira, recorreram a um neologismo muito mais próximo ao inglês do que o sânscrito. Vesna Wallace & Alan B Wallace adotam “*spirit of awakening*”. Já os tradutores que utilizam apenas o texto em sânscrito, mantêm *bodhicitta* não traduzido. Não se trata de um termo de fácil tradução a depender do contexto, e será discutido ao longo deste trabalho num capítulo específico para tratar do assunto, uma vez que *bodhicitta* é um dos principais temas do livro de Shantideva e é apresentada como se manifestando em diferentes níveis. Brassard (2000,

p.7), também lista diferentes traduções possíveis: “*mind of enlightenment*”; “*thought of enlightenment*”; “*desire of enlightenment*”; “*will of enlightenment*”; “*mind turned to enlightenment*”; “*awakewning mind*” ou “*desire for awakening.*”

Houve pouca problematização do termo por parte tradutores de língua portuguesa ao simplesmente seguirem o caminho de seus textos de partida de língua inglesa, embora tenham mantido o termo em outros capítulos, também seguindo suas traduções-fontes em inglês. Por exemplo, o capítulo 1 na edição brasileira está traduzido como “*Uma Explicação dos Benefícios da Bodhichitta*” e na portuguesa como “*A Excelência do Bodhichitta*”, a partir do inglês *An Explanation of the Benefits of Bodhichitta* e *The Excellence of Bodhicitta*, respectivamente. Tais escolhas mostram como os tradutores em questão não consultaram outras traduções disponíveis em inglês e serve para ponderar sobre a dicotomia de domesticação e estrangeirização, como uma pode ser considerada mais ética do que a outra, quando tratamos de uma tradução indireta.

Tanto as traduções já disponíveis em português, como a tradução comparada dos trechos selecionados que apresento neste estudo utilizam como fonte principal traduções em língua inglesa, ou seja, é uma tradução indireta. O inglês é a língua padrão do mundo (RAJAGOPALAN, 2005, p. 136) e sua expansão ocorre junto à expansão do neoliberalismo. Como aponta Rajagopalan (2005), a língua inglesa se tornou cada vez mais presente em nossas vidas e nem sua rejeição sumária, nem a aceitação resignada oferecem soluções para contê-la, restando apenas uma abordagem pragmática para lidar com tal avanço. No caso de traduções de textos budistas, Martínéz Melis (2010, p.149), em suas pesquisas sobre tais traduções para o catalão, lembra que grande parte das traduções para o espanhol são via língua inglesa. Um caso semelhante à situação dos textos no Brasil.

Não foi encontrada, até o momento, nenhuma publicação de tradução direta do tibetano para o português. No caso de textos budistas em sânscrito há algumas exceções, como a tradução de Giuseppe Ferraro (2016) dos *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* de Nagarjuna e de Ethel Beluzzi (2018) do *Samadhiraja Sutra*. Portanto, o acesso a textos budistas indo-tibetanos é, em grande medida, dependente das traduções em inglês produzidas principalmente nos EUA. Se pensarmos que a proposta de Venuti se refere principalmente a resistir à tendência de apagamento das outras línguas em relação à língua inglesa na tradução, devemos ter cautela ao abraçar por completo projetos estrangeirizantes que podem acabar por reforçar uma relação desigual entre as duas línguas. Rajagopalan (2000, p.128) recomenda cautela e desconfiança em relação a tais

projetos e alerta que “em nome de não violentar o texto original, o tradutor acrescenta a ele um ar de exotismo que lhe é estranho.” A tradução indireta também serve a um propósito maior de questionar o apego a certas dicotomias comuns a diferentes teorias da tradução, senão de abandoná-las por completo. Constranger o processo de tradução a uma agenda de estrangeirização ou domesticação pode ser uma limitação desnecessária, principalmente quando pensamos na tradução como vida em fluxo, vida contínua, transformação constante.

A tradução indireta pode ser entendida, nos termos de Toury (1995, p.129), como uma tradução que deriva de outra tradução, também chamada de tradução de segunda mão ou tradução mediada. A noção de tradução mediada também é ressoada por Jarouche (2013) ao falar sobre a demanda cada vez maior de traduções diretas no mercado brasileiro, como “evidência do amadurecimento dos leitores” (JAROUCHE, 2013, p.303):

Hoje, quando se vê a publicação de um autor russo, ou árabe, ou israelense, não é incomum que os leitores indaguem: “mas de onde foi traduzido?” É excelente, e reflete uma maior preocupação do brasileiro em entender o mundo com menos intermediações. Porque a tradução indireta é uma forma de intermediação em que as decisões são deixadas a cargo do intermediário. Não estou discutindo correção ou conhecimento da língua. Se leio um autor chinês, por exemplo, traduzido ao português a partir da sua tradução em inglês, estarei lendo as soluções que o tradutor ao inglês deu ao texto numa perspectiva estética que não é, nem poderia ser, a do português. É claro que estou me referindo às humanidades em geral, e à literatura em particular. Não se aplica, obviamente, ao manual de uso do televisor.

A crença no impacto da intermediação ou mediação no caso da tradução indireta, mas não no caso da tradução direta não deixa de ser problemática. Nesse ponto a tradução indireta desafia muitas das questões discutidas nos estudos da tradução e sobre o que é intermediação, domesticação e estrangeirização. Como Li e Centret (2017) lembram, a tradução indireta ainda é pouco pesquisada nos estudos da tradução, e carrega certo estigma:

Contudo, a tradução indireta sempre foi considerada o último recurso, não importa quão comum ou natural possa ser. Com frequência, editoras e tradutores tendem a disfarçar o caráter indireto de suas obras traduzidas (LACARTA, 2012, p.1). Apesar de sua reputação como

uma escolha relutante e inferior devido à sua natureza de segunda-mão, ela foi essencial para a disseminação de literaturas de culturas não hegemônicas ou em línguas menos hegemônicas. (LI & CENTRET, 2017, p. 182, tradução minha)⁸.

A tradução indireta é mais híbrida e complexa se comparada com a tradução direta (LI & CENTRET, 2017, p.182), justamente por ter passado por diferentes mãos. Nesse sentido, mesmo em termos de uma tradução ética proposta por Venuti, a tradução indireta tem um potencial ainda maior de desestabilizar a tendência de apagamento do tradutor, sem necessariamente cair num excesso de exotismo estrangeirizante. Qualquer ilusão de contato direto com um autor, um original puro, uma suposta fidelidade é esvaziada pela tradução indireta. A noção de um único original dá lugar a um fluxo, um *continuum* de traduções e coloca em evidência o papel do tradutor como o responsável pelo(s) texto(s) de partida a serem utilizados também em sua tradução. Lin & Centret (2017, p.182) afirmam que devido à sua complexidade, a pesquisa sobre tradução indireta pode exigir, ao mesmo tempo, abordagens sincrônicas e diacrônicas, socioculturais e linguísticas, métodos biográficos e de análise de *corpus*.

A pesquisa da tradução indireta também implica a problematização acerca do próprio processo tradutório, no sentido de que toda tradução é, de certa forma, indireta, colocando em cheque distinções estanques entre uma e outra. Afirmar que a tradução direta é menos mediada do que a indireta é o mesmo que dizer que um tipo de tradução é mais fluente e transparente do que outra, ou mais fiel do que outra. A noção de inferioridade da tradução indireta em relação à tradução direta é uma reprodução da noção de inferioridade da própria tradução em relação ao original. Nesse ponto ronda o “fantasma da tradução perfeita”, apontado por Ricoeur (2005, p.10): a noção de que “toda tradução por ser uma tradução se trata de uma má tradução”, uma traição do pacto de fidelidade. Esse pacto enseja também o desejo de sobrevida da obra que se traduz, como na metáfora apresentada por Derrida (2006, p. 50): “Uma tradução esposa o original quando os dois fragmentados ajuntados, tão diferentes quanto possível se complementam para formar uma língua maior, no curso de uma sobrevida que modifica todos os dois.”

⁸ However, ITr has always been considered the choice of last resort no matter how common or natural it may be. Not infrequently, publishing houses and translators tend to disguise the indirectness of translated works (LACARTA, 2012, p.1). Nonetheless, despite its reputation as a reluctant choice and inferior because of its second-hand nature, it has been crucial to the dissemination of literatures of non-major cultures or in less-spoken languages.

Não pode haver texto original sem texto traduzido. A partir do “contrato de tradução” (DERRIDA, 2006, p.50): “himeneu ou contrato de casamento com promessa de inventar um filho cuja semente dará lugar à história e ao crescimento.” Da tradução depende a sobrevivência do original. Do seu *status* inferior também depende a supremacia do original, uma vez que a tradução é incapaz de cumprir a sua promessa de alcançar uma Língua pura, nos termos de Walter Benjamin (2008) em *A Tarefa do Tradutor*. Numa das notas de sua tradução de Benjamin (2008, p.43), Camacho (2008, p.43) discorre que a Língua pura está para além das línguas nacionais e das categorias linguísticas, mas numa esfera em que as línguas se completam e constituem uma unidade perfeita em que seus elementos são inseparáveis. Também pode ser entendida, segundo o tradutor brasileiro de Benjamin (2008, p.44), como uma “zona privilegiada a que só ascendem as obras superiores, e que serve de padrão de referência para a necessidade de uma obra ser ou não traduzida.”

A tarefa do tradutor de Benjamin é um projeto idealista; na tradução se anuncia a nostalgia da “verdadeira língua”, a “língua da verdade” (BENJAMIN, 2006, p. 91) que ela própria não consegue alcançar, pois é inalcançável pelas línguas. Na tarefa do tradutor “desde a origem do original a traduzir, existe queda e exílio.” (DERRIDA, 2006, p. 47). Nessa promessa de reconciliação das línguas, apontada por Derrida (2006) no texto de Benjamin, e por Ricoeur (2005, p.31) como uma convergência dos idiomas “quando levados ao cume da criatividade poética”, à tradução cabe um fardo, ao mesmo tempo, messiânico e de sacrifício.

Uma tradução que passou por várias mãos é, por sua própria natureza, ainda mais subversiva por desestabilizar o contrato esperado de casamento entre original e tradução. Se cobrássemos fidelidade, como ainda o fazem críticos fora da área dos estudos da tradução, seria fidelidade a quem neste caso? O que é original para uma tradução de uma tradução de um texto, que mesmo em sua língua original, passou pelas mãos de diferentes copistas, e no qual a autoria de determinados capítulos é incerta (como veremos adiante)? Num mundo onde ainda muitos acreditam que traduzir é tão simples quanto transportar o significado de uma palavra de uma língua *x* para o seu equivalente na língua *y*, em que a tradução da “palavra revelada” da Bíblia canônica é tão utilizada como exemplo de tradução de texto religioso nos estudos da tradução, a tradução da tradução beira o inconcebível:

De sua altura, Babel a cada instante vigia e surpreende
minha leitura: eu traduzo, eu traduzo a tradução de Maurice

de Gandillac de um texto de Benjamin que, prefaciando, uma tradução, faz dela pretexto para dizer a que e em que todo tradutor está engajado – e nota de passagem, peça essencial de sua demonstração, que não poderia aí existir tradução da tradução. Será preciso lembrar-se disso. (DERRIDA, 2006, p.40).

Tomemos como breve exemplo a tradução do texto bíblico tão evocado em nossa área. Há uma distância temporal e linguística considerável entre o Novo e o Velho testamento. Trechos do Velho Testamento teriam sido escritos em aramaico e a sua maior parte em hebraico. Já o Novo Testamento fora escrito em grego (BIBLICA)⁹. Lutero, em sua tradução para o alemão, utilizou-se de manuscritos em hebraico e grego (SIMON *et al*, 1998, p. 182). A edição *King James*, por sua vez, foi uma tradução que levou em conta tanto as fontes em aramaico, hebraico e grego, quanto a tradução em latim. Antes da *King James*, Wycliffe traduzira a Bíblia para o inglês a partir somente da Vulgata em latim (SIMON *et al*, 1998, p. 183). Além disso, há de se considerar a descoberta dos evangelhos apócrifos no século XX, como os textos de Nag Hammadi em copta. Muitos desses apócrifos em copta possivelmente constituem traduções de originais em grego ou aramaico agora perdidos (PAGELS, 2006). Há também os chamados Manuscritos do Mar Morto, escritos em hebraico, aramaico e grego, contendo, dentre outros textos, versões diferentes de textos do Velho Testamento (VERMES, 1998).

Embora não seja o propósito desta pesquisa se prolongar em questões de tradução bíblica, vemos que mesmo num dos principais exemplos de tradução evocados por estudiosos da tradução no Ocidente, o binário original x texto traduzido não é tão simples. O mundo bíblico está permeado por traduções indiretas, seja em termos linguísticos (isto é, as línguas dos textos de partida utilizados), como no fato de não haver um manuscrito acessível que se possa considerar como a primeira de todas as edições.

Meyer (2009, p. 166), em sua tradução anotada do *Apócrifo de João*, um dos textos apócrifos encontrados na coleção de Nag Hammadi, mostra a hibridização que a tradução de textos de outras regiões do mediterrâneo causou no texto copta, em que deidades com nomes derivados do grego e do aramaico interagem entre si (*Sophia* e *Yaldabaoth*, respectivamente): “*When Sophia saw what her desire had produced, it changed into the figure of a snake with the face of a lion. (...) She named her offspring Yaldabaoth.*” A tradução em inglês deriva de diferentes manuscritos que sobreviveram em copta,

⁹ BIBLICA - The International Bible Society. <https://www.biblica.com/> Acesso em setembro de 2019.

traduzidos de um original grego, provavelmente do século II ou anterior, portanto, é também indireta (MEYER, 2009, p.157). Um texto difundido principalmente pela escola gnóstica *sethiana*, um dos vários grupos gnósticos cristãos, com influência da filosofia platônica, que se espalharam por regiões do mediterrâneo até serem perseguidos pela Igreja Romana como heréticos (MEYER, 2009, p.2). Como os gnósticos foram perseguidos por recusarem a intermediação de Roma e utilizarem outras traduções de textos atribuídos aos discípulos de Jesus, Wycliffe (anterior a Lutero) também seria condenado por heresia ao traduzir a Bíblia para o inglês, mesmo utilizando o texto em Latim como fonte (SIMON *et al*, 1998, p. 184).

Essa digressão tem o propósito de mostrar quão problemática e, ao mesmo tempo, pouco problematizada é a história da tradução do cânone cristão nos estudos da tradução. Ademais, trata-se de um mundo em que a tradução indireta é muito mais regra do que exceção. A perseguição de grupos considerados heréticos e a censura de traduções consideradas heréticas mostra uma tendência de uma falsa equivalência ou transparência no processo de tradução do texto bíblico. Mais uma vez a tradução indireta beira o inconcebível, um ato subversivo. É melhor que nem seja mencionada, pois admiti-la significa ter de lidar com muitas das complexidades e conflitos que rondam a história de textos e as instituições que moldaram a história e a identidade do que se chama de Ocidente. Segundo Derrida (2006, p.57): “Não existe tradução da tradução, eis o axioma sem o qual não existiria a “A Tarefa do tradutor”. Se aí se tocasse, tocar-se-ia, e não se deve fazê-lo, o intocável do intocável, quer dizer, o que garante ao original que ele permaneça de fato o original.”

Não nos esqueçamos, pois, do período da Escola de Toledo, durante os séculos XII e XIII, quando houve um florescimento de traduções em Toledo e em regiões próximas, na Espanha. Antoine Berman os chamou de “os esquecidos” (BERMAN, 1989, p. 677 apud SALAMA-CARR *et al*, 1998, p.129). Muitas obras de filosofia e medicina foram traduzidas do árabe clássico e do hebraico para o latim. Além de pensadores árabes, importantes para a medicina, como Avicena, as ideias de pensadores gregos como Aristóteles e Ptolomeu foram reintroduzidas, em alguns casos, por meio de traduções indiretas do árabe para o latim, como no caso do *Tetrabiblos* de Ptolomeu (MACHADO, 2012). Como ressalta Fitzmaurice-Kelly (2006, p. 261), embora se considerasse preferível traduzir os clássicos diretamente do grego, houve muitos casos de traduções indiretas a partir das traduções em árabe. Mesmo as traduções árabes não eram necessariamente traduções diretas, pois é sabido que as primeiras traduções em árabe de textos gregos

utilizaram traduções em siríaco como textos de partida (BADAWI, 1968 apud BENABDELALI, 2009, p.36). Sem essas traduções indiretas, o pensamento helênico não teria sido difundido entre os árabes, servindo de alimento para a filosofia árabe, como ressalta Abdessalam Benadbdelali (2009, p.36). As traduções em siríaca disseminaram a filosofia e os clássicos gregos entre os árabes. As traduções em árabe reintroduziram a filosofia e os clássicos no mundo latino europeu, o que resultaria no Renascimento (BENADBELALI, 2009, p.36). Portanto, nesse meio em que transitaram tradutores árabes, judeus e cristãos de diferentes partes da Europa e do Oriente-Médio, em que um nem sempre entendia a língua do outro, ou outras línguas mais antigas, havia um fluxo intenso tanto de traduções indiretas que possibilitaram a reintrodução de clássicos da antiguidade no cenário europeu.

No Brasil, Cardozo (2011), assim como Jarouche, aponta uma tendência cada vez maior de publicações de novas traduções diretas de autores, outrora traduzidos pela via indireta, como Dostoiévski, Gogol, Tolstói, Tchekov, Goethe, Kafka, Freud e Marx (CARDOZO, 2011, p.432). No entanto, a tradução indireta ainda tem presença forte no mercado editorial brasileiro, não se limitando ao caso de textos budistas. Dentre exemplos fornecidos por ele de obras traduzidas indiretamente (CARDOZO, 2011, p.432): a *Trilogia do Cairo*, de Nagib Mahfuz, escrita em árabe e traduzida a partir do francês. Orhan Pamuk, escreve em turco, mas sua obra vem sendo traduzida a partir do francês e do inglês. Stieg Larsson escreve em sueco, mas foi traduzido para o Brasil (e outros países) a partir do inglês. Trata-se de autores de renome crítico internacional, alguns ganhadores do Nobel de literatura (como Mahfuz e Pamuk).

Além disso há o caso do poeta sufi persa, Rumi, mencionado por Cardozo, como um dos poetas mais lidos nos EUA, publicado naquele país em traduções indiretas ou colaborativas de Coleman Barks (CARDOZO, 2011, p.438). No Brasil, uma coletânea de poemas de Rumi, intitulada *Poemas Místicos – Divan de Shams de Tabriz*, é uma tradução indireta e comparada de José Jorge de Carvalho (2017), utilizando-se de fontes em inglês, alemão, francês, espanhol e italiano. O texto foi publicado pela editora Attar, também responsável pela tradução em português de *Os Sete Dias do Coração*, do também poeta sufi Ibn ‘Arabi, traduzido por Bia Machado e Regina Araújo (2014), a partir da tradução comentada do árabe para o inglês de Pablo Beneito e Stephen Hirttensten. Outro livro da mesma editora, *A Linguagem dos Pássaros*, de Farid u-Din Attar, foi traduzido a partir do francês combinado ao original persa, por Alvaro Machado e Sérgio Rizek (1987). Mesmo sendo uma edição com cerca de 30 anos de diferença das outras duas, pode-se ver

uma tendência à tradução indireta que se manteve em sua política editorial. Ademais, o mesmo ocorre com publicações de outras editoras como a Pensamento e a Teosófica, especializadas em textos de temática mística, esotérica e religiosa. No caso da primeira editora, a *Bhagavad Gītā*, traduzida por Marcelo Brandão Cipolla a partir da edição bilíngue inglês-sânscrito, traduzida e comentada por Georg Feuerstein e Brenda Feuerstein (2017). A tradução brasileira manteve o texto em sânscrito, tanto em versão não transliterada, quanto transliterada, porém, sem esclarecer até que ponto o tradutor brasileiro utilizou-se do texto em sânscrito ou se somente do texto em inglês. Os comentários e notas dos tradutores de língua inglesa também foram traduzidos para o português. Curiosamente, apesar de se tratar de uma tradução indireta, na capa está escrito: “uma tradução palavra por palavra”. Já a editora teosófica é responsável pela publicação do *Viveka-Chūdāmani* de Shankara, traduzido por Murillo Nunes de Azevedo (1992; 2011) a partir da tradução de Mohini M. Chatterji do sânscrito para o inglês, com comentários e notas baseadas em outras traduções em inglês (embora nem sempre esteja explícito que outras traduções consultadas sejam essas).

No caso de traduções budistas, além das traduções de Shantideva já mencionadas, outros textos de personagens importantes do budismo também se fazem presentes via tradução indireta, como é o caso de *A Grinalda Preciosa* e *Carta a um Amigo*, ambos de Nagarjuna, *pañḍita* budista indiano do século II. O primeiro foi traduzido por Duílio Colombini (2002) a partir da tradução do inglês de Jeffrey Hopkins em parceria com o Lama tibetano da escola Gelugpa, Lati Rinpoche. A Tradução de Hopkins também é indireta, uma vez que utiliza o tibetano como fonte e não o sânscrito. O segundo livro foi traduzido por Manoel Vidal (2002) a partir da tradução em inglês de Artemus B. Engle em parceria com o tibetano Gueshe Lobsang Tarchin. Neste caso, a tradução em inglês também utilizou como fonte a tradução tibetana, e não o sânscrito, incluindo também uma tradução do comentário, originalmente em tibetano, de Lama Rendawa, da escola Sakya. Ambos os livros foram publicados pela editora Palas Athena. Mais uma vez vemos a tendência da tradução indireta de textos budistas indianos, mesmo quando para o inglês. Ademais, também podemos notar que a presença de traduções indiretas continua forte nas décadas mais recentes, principalmente no caso de traduções de temática que pode ser considerada religiosa ou mística (termos que também serão problematizados mais para frente).

Portanto, vemos que, em comum com a história de traduções da Bíblia, a tradução de textos de outras religiões continua a passar por muitas mãos. Entretanto, enquanto a Bíblia

canônica parte de um pressuposto de palavra revelada por Deus, esse não é exatamente o caso de textos budistas. Uma vez que se trata de ensinamentos atribuídos ao Buddha, um ser humano, os seus discípulos e uma infinidade de autores-tradutores-comentadores posteriores nas mais variadas vertentes do budismo. Não se trata de ensinamentos revelados, mas de ensinamentos formulados após estudo, reflexão, meditação e debates com outras perspectivas.

Cabe também observar o que é dito por outros tradutores de textos budistas. Numa das poucas obras sobre o assunto, *Buddhist Translation: Problems and Perspectives*, editada por Lama Doboom Tulku (2001), tradutores (alguns acadêmicos, outros monges ou tradutores budistas não acadêmicos) puderam compartilhar as suas perspectivas sobre o assunto. Resultado de um congresso sobre tradução organizado pela *Tibet House* em 1990, o livro conta com artigos de Lama Chimpa, N. Singh, Elizabeth Napper, S.K. Pathak, José Ignacio Cabezón, D. Seyfort Ruegg, Akira Saito, Peter Della Santina, Mangala Chinchore, Tsepal Rigzin, Joe Bransford Wilson, Georges Dreyfus, Chogkhan Thubten Tandar, Shunzo Onoda, Karma Monlam, Christian Lindter, Migmar Tsering, Sharpa Tulku, Glenn H. Mullin, Tenzin Drojee e Oliver Petersen. Ao final eles chegaram a algumas recomendações, publicadas no prefácio do livro por Doboom Tulku (2001, p.11-13), constatando que não há uma abordagem definitiva de tradução e tal pluralidade é válida e útil para o desenvolvimento da tradução. Contudo, apesar do grande número de pesquisadores e tradutores que participaram do evento e publicaram artigos, seja sobre traduções do tibetano para o inglês, ou sânscrito para o inglês, nenhum deles menciona o tema da tradução indireta. Apesar disso, grande importância é dada para a reconstrução ou *backtranslation* de textos em sânscrito perdidos, utilizando como fonte as próprias traduções tibetanas (DOBOOM, 2001, p 12). Conforme defende Mangala Chinchore (2001, p. 119-120)

...também queremos mostrar que o caminho de reconstrução de textos budistas em sânscrito, não mais disponíveis nessa língua, podem nos salvar de sucumbir a modos de fraqueza e vulnerabilidade a que outras formas de articulação desse conteúdo em suas traduções tibetanas e chinesas parecem estar inerentemente vulneráveis. (Tradução minha).¹⁰

¹⁰ *We also intend to show that the path of reconstructing in Sanskrit those Buddhist works which are not available in it is more likely to save us from succumbing to those models of weakness and vulnerability which other avenues of articulating the content, if not of reconstruction, of the concerned Buddhist texts from their Tibetan or Chinese translations seems perhaps to be inherently open.*

Apesar de não explicitar ao certo que vulnerabilidades inerentes exibiriam as traduções chinesas e tibetanas, a defesa de uma reconstrução de textos em sânscrito não deixa de representar a busca por um original perdido, mesmo que esse original derive das próprias traduções ditas vulneráveis. Além da reconstrução dos textos em sânscrito, outra recomendação feita ao final do congresso e disponível no prefácio do livro é a necessidade de domínio por parte dos tradutores das línguas fontes dos textos originais (DOBOOM, 2001, p.12). Se voltarmos ao que Derrida fala do himeneu, parece haver uma tentativa de recriar um casamento perdido ou restituir um pacto que está incompleto: “Lembremos a metáfora ou a ametáfora: uma tradução esposa o original quando os dois fragmentos ajuntados, tão diferentes quanto possível, se complementam para formar uma língua maior, no curso de uma sobrevida que modifica todos os dois” (DERRIDA, 2006, p. 50).

Na desconstrução de Derrida todo conceito é tradução da experiência não-filosófica para a filosofia (SISCAR, 2000, p.59). Portanto, todo conhecimento é tradução. Como ressalta Siscar (2000, p.59): “Todo conhecimento constitui-se sempre e, já, como uma espécie de metáfora, com derivação em relação ao próprio”. Toda tradução é uma leitura e uma crítica e toda leitura e toda crítica também se constituem como traduções. O discurso sobre a tradução é uma tradução da tradução. Nesse sentido, podemos pensar que reconstruir (ou desconstruir?) um texto a partir de suas traduções também é uma tradução da tradução.

No entanto, para Derrida, não há uma instância metafísica, nem extradiscursiva à qual a tradução ou a metáfora se ligam. Por isso, a tradução não é só uma metáfora, mas também uma ametáfora. Por meio desse neologismo, Derrida aponta que a tradução é também um desvio. Um desvio que não parte de origem alguma, sendo, portanto, impossível retornar a qualquer origem pretendida. Não há original. Só há tradução, pois não há uma instância metafísica, uma essência ou uma verdade única da qual ela derive e que se transporte ou se decodifique de uma palavra numa língua para um equivalente noutra. Rotular um original de original já seria uma tradução, pois não há original sem tradução. A tradução engendra o original.

Ricoeur (2005, p. 433) lembra do adágio de Heidegger: “o metafórico só existe no interior da metafísica”. Assim, como Derrida, Ricoeur considera a linguagem metafórica. Entretanto, ao invés da metáfora morta como entropia do desvio, que vemos em Derrida, em que a reprodução gera um original que nunca existe e nunca se completa, não havendo realidade além do discurso; para Ricoeur há enunciados significativos, a metáfora viva é um “uso determinado da linguagem que revela aspectos ontológicos não acessíveis a uma

linguagem ordinária” (SANFELICI, 2013, p. 212). Nesse sentido traduzir é interpretar, traduzir é uma hermenêutica. De acordo com Ricoeur (p.21):

Uma ontologia separada está fora do nosso alcance: é apenas no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado. A ontologia da compreensão permanece implicada na metodologia da interpretação, segundo o inelutável “círculo hermenêutico” que o próprio Heidegger nos ensinou a traçar.

Em *Ser e Tempo* Heidegger (1962, p.195) considera o círculo hermenêutico é uma expressão da estrutura fundamental do ser humano. É a interpretação do Ser-aí ou *Dasein* (HEIDEGGER, 1962, p.195). A busca pelo entendimento, isto é, a interpretação da existência ocorre de forma circular, em que toda interpretação ocorre na dependência de um entendimento prévio. Tal círculo seria inescapável nessa perspectiva. Porém, a tarefa da interpretação seria “não a de ceder a preconceitos arbitrários, mas a de elaborar a estrutura de antecipação do entender a partir das próprias coisas” (GRONDIN, 2012, p.51). Considerando que interpretação é tradução, seja de textos, seja da existência, defrontamo-nos com a possibilidade de, ao mesmo tempo, levar em conta todo o arcabouço cultural, linguístico, idiossincrático do tradutor, mas, também, a possibilidade de se abrir para o fenômeno a ser interpretado ou o texto a ser traduzido, condizente com a indagação de Grondin sobre a função da hermenêutica em anunciar à existência o sentido do ser: “Não é essa capacidade de entender a linguagem e, com isso, de estar aberto ao mistério do ser que funda nosso *Dasein*, nosso ‘ser-aí-na-linguagem’?” (GRONDIN, 2012, p.53). Se volvermos novamente à tradução de textos, também nos defrontamos com o mistério de possibilidades de interpretações, quando o horizonte do tradutor e o horizonte do texto de partida se fundem. Seu aluno, Gadamer (1999, p. 402) defende que “quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar”. O leitor ou intérprete lê com expectativas. Há um movimento anterior à compreensão, um pré-conceito ou pré-julgamento, derivado de nossa própria tradição e de nossa própria cultura. Há um intérprete situado historicamente e que participa de um jogo entre intérprete e coisa interpretada (GADAMER, 1999). Há um horizonte de significado entre o intérprete e a coisa interpretada. Na perspectiva da hermenêutica gadameriana, não é possível escapar totalmente de seus pré-conceitos, mas também não é preciso ser seu completo prisioneiro, como defende Lawn (2007, p.13): “o intérprete projeta um significado provisional, mas estes são desarranjados e redefinidos quando os próprios preconceitos do intérprete são questionados pelo horizonte do texto ou pelo parceiro no diálogo.”

Portanto, mesmo que não seja possível uma leitura destituída de nosso pré-julgamentos, de nossa tradição, ainda assim, há algo que pode ser compreendido que aponta para além dessa leitura.

A esse relacionamento dialógico entre intérprete e coisa interpretada Gadamer chama de “fusão de horizontes” (GADAMER, 1999, p. 55). A verdade não é um método, nem um significado intrínseco que precisa ser descoberto, mas algo que acontece no diálogo, na fusão de horizontes. Não se pode chegar a uma verdade objetiva por meio da razão pura, como apregoado pela perspectiva iluminista, mas por meio da linguagem há algo que é possível ser acessado, mesmo que os significados nunca sejam completos ou fechados. A cada vez que a interpretação de uma parte de um texto reconfigura o seu entendimento geral, novos círculos hermenêuticos se fazem. No encontro e no diálogo há uma experiência de verdade. Sob esse prisma, a tradução da tradução, seja reconstrução apontando para o passado, como no caso da *backtranslation*, seja da tradução que passou por muitas mãos, ou de uma tradução que se utiliza de uma única fonte é também um processo de fusão de horizontes que reconstitui novos entendimentos ou interpretações do passado, do presente e do futuro. Como diz Gadamer (1999, p.562): “Como toda interpretação, a tradução implica uma reiluminação. Quem traduz tem de assumir a possibilidade dessa reiluminação”.

É importante salientar que o horizonte para Gadamer não é fechado, mas aberto, e, portanto, expande-se por meio do diálogo. Os horizontes também estão sempre em movimento, o que torna impossível uma compreensão completa ou final de um determinado texto. Se pensarmos em termos de tradução, também torna impossível uma tradução completa, perfeita ou a tradução definitiva. Nesse ponto há consonância com a ideia de renunciar ao fantasma da “tradução perfeita” de Ricoeur (2005, p.13). Como diz o próprio Gadamer (1999, p. 455):

A mobilidade histórica da existência humana apoia-se precisamente em que não há uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido tampouco existe um horizonte fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que está aí sob a forma da tradição, põe em movimento o horizonte abrangente. Na consciência histórica este movimento tão-somente se torna consciente de si mesmo.

Portanto, não há horizonte (inco)mensurável para o entendimento ou a interpretação ou tradução entre diferentes culturas. A tarefa hermenêutica consiste em expandir, alargar os nossos horizontes finitos em relação com os textos e tradições com as quais entramos em contato. A fusão de horizontes é um processo contínuo, pois, embora não haja barreiras para possibilidades de entendimento, o entendimento é limitado pelo jogo do círculo hermenêutico e, portanto, nunca fixo. Não é possível entrar completamente na alteridade do outro, mas é possível o diálogo e algum entendimento.

Um ponto em comum entre a desconstrução e a hermenêutica de Gadamer é o questionamento acerca da dicotomia sujeito X objeto, muito presente no Iluminismo. Por isso ambos falam em jogo, mas para Gadamer há um jogo de bate-volta entre o intérprete e o texto a ser interpretado. Gadamer também é crítico da noção de que é possível chegar a uma intenção do autor, como pregava Schleiermacher. Na hermenêutica gadameriana o texto por si só tem significado, mas este significado só vem à vida no diálogo, na fusão de horizontes. No caso de Derrida, o jogo se refere à instabilidade, ao deslocamento, à *différance*. A diferença na abordagem hermenêutica de Gadamer e de Ricoeur e do pós-estruturalismo de Derrida se situa principalmente na questão do diálogo x *différance*. Isso também, obviamente, nos informa sobre diferenças, apesar de pontos em comum, em relação a como abordar o problema da tradução. Como afirma Johnson (2009, p. 32), quanto mais um texto é trabalhado pelo problema da tradução, mais intraduzível ele se torna, na perspectiva derridiana. Nessa perspectiva um texto exige e impossibilita a sua tradução, esse é o *double bind*, pois a *différance* não permite que, por exemplo, *phármakon*, que pode significar ao mesmo tempo antídoto e veneno, se traduza de forma que a sua polissemia se expresse pela dificuldade terrível, irreduzível da tradução (DERRIDA, 1981, pp. 71-71 apud JOHNSON, 2009, p. 32).

Já na perspectiva gadameriana de tradução como reiluminação, o processo hermenêutico é duplicado ao nos depararmos com a necessidade de interpretar um texto numa língua diferente daquela em que fora escrito. Gadamer considera a tradução entre textos em línguas diferentes um *medium* artificial de alcançar um acordo (GADAMER, 1999, p. 560). O texto, por meio da tradução, necessita do intérprete para poder fazer sentido para outros intérpretes que não podem acessá-lo na língua escrita originalmente. Para Gadamer, traduzir implica “manter, por sua vez, o direito de sua língua materna à qual traduz, e, no entanto, deixar valer junto a si o estranho e inclusive o adverso do texto e sua expressão” (GADAMER, 1999, p. 564). Portanto, numa perspectiva gadameriana, traduzir pode ser entendido como tentar acessar o sentido de um texto. Gadamer pensa a

tradução em termos de perdas e ganhos, mas de que também há algo a ser percebido no alargamento de horizonte do tradutor. Como ressalta Picoli (2013, p.108): “este viés prático do confronto com o texto, é a única forma de reconstruir o sentido do texto, sentido este autônomo ante o autor e o leitor do texto”. A prática hermenêutica nesse ponto coloca o tradutor entre dois mundos, como um *hermeneuta* com a tarefa de traduzir para uma língua acessível a todos o que se manifesta de modo estranho ou incompreensível. O tradutor (como todo intérprete) joga um jogo de mensageiro (Hermes) dos Deuses:

Lembremos que na mitologia o ponto médio é o lugar assumido pelo deus Hermes quando se constituía intérprete na relação entre os deuses e os homens e, nesse mesmo sentido, o hermeneuta deve se pôr nesse lugar tenso e se fazer intermediário do jogo dialético que tem suas regras, mas é sempre aberto às novas possibilidades que lhe são inerentes, e que só se realizam quando o jogo está sendo jogado. (ALMEIDA, 2009 apud PICOLI, 2013, p.90).

Se visitarmos o *Prometeu*, de Ésquilo, cabe a Hermes a tarefa de ser enviado por um Zeus furioso que demanda saber de Prometeu quem deseja derrubar o Rei dos Deuses. Prometeu se recusa a contar a Ésquilo e é jogado no abismo por um raio lançado por Zeus. Embora seja um Deus ardiloso que prega peças nos outros, rouba e mente (PICOLI, 2013, p.90), ao final, Hermes mantém a sua lealdade a Zeus e se encarrega de levar a última mensagem de seu senhor, que culmina com a condenação de Prometeu. Podemos metaforizar a tarefa do tradutor aqui como seus dois destinos, um intérprete preso a uma teia dialógica. O hermeneuta que joga o jogo do diálogo e, ao mesmo tempo, o tradutor que sofre pela suspeita de ser ardiloso.

Na mitologia grega, Hermes é ao mesmo tempo ardiloso e manipulador, obviamente não se trata de pregar uma transmissão de mensagem, neutra e não problemática. Esse pensamento, esse sentido, que é interpretado no jogo da fusão de horizontes implica uma posição que pode levar a uma espécie de hibridismo. Como diz o tradutor budista, Ignacio Cabezón (2001, p.71), ao refletir sobre a si como tradutor de inglês para tibetano: “num sentido real, não sou nem ocidental, nem tibetano.” Se a tradução entre textos de línguas e culturas diferentes é um diálogo, isso implica no reconhecimento de um texto fonte ou texto de partida e de um texto traduzido. Mas se não considerarmos um diálogo, e vemos essa relação entre tradutor e texto traduzido como tão somente uma transferência, uma derivação, um produto, há o risco de novamente cairmos num dos extremos da velha dicotomia já aqui abordada e que Martínez-Melis (2010, pp. 137-139) conceitua nos seguintes termos: o etnocentrismo, que

leva para a domesticação, ou o multiculturalismo, que leva para o exotismo do outro. Isso impossibilitaria a sobrevivência e a tradução de sistemas de pensamento e tradições filosófico-religiosas que existem há milênios no sentido das premissas universais que elas promovem, como é o caso do budismo.

Embora não tenham foco num Deus pessoal criador e não reconheçam uma personalidade fixa essencial, ainda assim, todas as escolas budistas partem da premissa de que todos os seres (não só humanos) existem de forma relativa na interdependência, afligidos pelas marcas da existência condicionada, tais como o sofrimento (*duḥkha*), a impermanência (*anitya*) e ausência de permanência do eu ou personalidade que identificamos como se fosse nossa essência (*anātman*). Além disso, a cessação do sofrimento de todos os seres é um objetivo universal da ética budista (KING, 1999, p.199). Mesmo que o senso de eu e de fenômenos interpretados por esse mesmo eu seja parte de uma realidade conceitual ou discursiva, há algo de material, existencial e real no sofrimento e na cessação do sofrimento dos seres que se definem e se diferenciam entre si na interdependência (*pratītyasamutpāda*), assim como a proposta de cessação do sofrimento se refere a algo que é real e diz respeito mais à compreensão da verdade última (*paramārthasatya*) do que da realidade conceitual e a realidade relativa ou empírica (*saṃvṛtisatya*) (KING, 1999, p.99). Compreender a realidade é compreender como os fenômenos surgem e desaparecem e ressurgem e como os movimentos da mente (*citta*) contaminada por esse jogo imputam uma concretude e fixidez aparente, estando ela mesma presa a esse ciclo enquanto não for capaz de se libertar desses movimentos por um processo de descondicionamento ou esvaziamento. A proposta budista preconiza um descondicionamento radical de tudo que é constitutivo da noção de eu separado e permanente, portanto, da própria cultura, da própria tradição. Um descondicionamento entendido aqui como despertar (*bodhi*) para um estado natural de cognição livre de distorções, um estado de êxtase, uma mente desperta (*bodhicitta*). Como ressalta King (1999, p.22):

Em algumas tradições religiosas, entretanto (principalmente no Budismo e na Yoga Clássica), tais estados “alterados” são vistos, por vezes, como o estado natural ou padrão da mente, e são os estados cotidianos de vigília e sonho etc, que são uma “alteração” ou uma aberração desse padrão. Por isso, nos *Yoga Sūtras de*

Patañjāli, *yoga* é definido como “a cessação das flutuações da mente” (*citta-vritti-nirodha*). (Tradução minha)¹¹.

O budismo *Mahāyāna* indo-tibetano ou pelo menos grande parte de suas escolas não nega a existência de uma realidade além daquela moldada pela linguagem, nem a possibilidade de se chegar a uma compreensão de tal realidade. A isso podemos acrescentar o que Edward Said diz sobre o conceito de Oriente: Não se deve presumir que o Oriente era essencialmente uma ideia, ou uma criação sem realidade correspondente (SAID, 1991, p.5). Evoco Said e seu posicionamento de aceitar a possibilidade teórica de que o conceito de oriente carrega alguma correspondência com algo de que, de certa forma existe, ainda que tenha sido interpretado ou traduzido de formas a promover o colonialismo ocidental que estereotipa culturas, reduz questões que talvez poderiam ser tidas como parte de um todo maior, se houvesse diálogo ao invés de reducionismo etnocêntrico. Como defende o teórico pós-colonial Richard King (1999, p.95), se rejeitarmos as premissas isolacionistas que sustentam a distinção absoluta que o orientalista faz entre Oriente e Ocidente, a possibilidade de interação, diálogo e uma “fusão de horizontes” permanece desde que continuemos “hermeneuticamente com a mente aberta”. Sendo assim, pressupõe-se que algum sentido possa ser localizado, de modo que se possa pensar que na relação de interdependência entre texto de partida e texto traduzido aponta para um algo, um entendimento mútuo de alguma forma, mesmo em meio à intransponibilidade. Segundo Ricoeur (2005, p.41):

Uma boa tradução só pode visar uma equivalência pressuposta, não baseada numa identidade de sentido demonstrável. Uma equivalência sem identidade. Essa equivalência só pode ser procurada, trabalhada, pressuposta. E a única forma de criticar uma tradução -o que se pode sempre fazer – é propor outra, pressuposta, pretensa, melhor ou diferente. E é, aliás, o que se passa no terreno dos tradutores profissionais. No que se refere aos grandes textos de nossa cultura, vivemos no essencial de retraduições, incessantemente efetuadas.

¹¹ *In some religious traditions, however (especially Buddhism e Classical Yoga), such ‘altered’ states are sometimes taken to be the normative and ‘natural’ state of mind, and it is the everyday states of waking and dreaming etc., that are somehow an ‘alteration’ of or an aberration from that norm. Thus in the Yoga Sūtras of Patañjāli, yoga is defined as the cessation of the fluctuations of the mind (citta-vritti-nirodha).*

Como Ricoeur (2005, p.20) ressalta, “o tradutor é recompensado pelo reconhecimento do estatuto intransponível” que o processo da tradução como diálogo enseja. A esse reconhecimento ele chama de “hospitalidade linguística”:

Parece-me, de fato, que a tradução não coloca apenas um problema intelectual, teórico ou prático, mas um problema ético. Conduzir o leitor ao autor, conduzir o autor ao leitor, correndo o risco de servir e trair dois amos, é pôr em prática aquilo que me apraz designar por hospitalidade linguística. É ela que serve de modelo de outras formas de hospitalidade que, na minha opinião, se lhe assemelham: as confissões, as religiões, não serão como que línguas estranhas umas às outras, com o seu léxico, a sua gramática, a sua retórica, a sua estilística, que se tem de *aprender* para compreender? (RICOEUR, 2005, p.44)

Entendo tal hospitalidade no mesmo sentido da metáfora do tradutor como Hermes, que transita por diferentes mundos. Ao servir a dois amos, não sendo possível escolher somente a um, o tradutor pressupõe dizer algo que já foi dito antes e ao mesmo tempo, que não é a mesma coisa já antes dita. O contrato do himeneu de que fala Derrida, nesse sentido, nunca se consuma de forma plena, e, portanto, o *double bind* também se faz presente aqui. No entanto, a hospitalidade também configura um acordo, no sentido de que a língua é o *medium* (o meio em que se dá, não o instrumento) de um acordo que se torna reduplicado na tradução. Os horizontes se fundem e a partir daí algo novo nasce, que não é totalmente equivalente ao texto original, nem totalmente uma coisa nova. Há um sentido que liga ambos. Há uma continuidade em meio à descontinuidade, pois algo renasce como resultado dessa relação de interdependência entre texto-fonte e texto traduzido, algo sobrevive e algo se mantém, como fluxo, como um *continuum*. Nesse renascer de um novo texto, tendências condicionantes do passado, isto é, do texto de partida, estão ali, assim como tendências geradas pela tradução presente. Futuros renascimentos carregarão as tendências passadas, quando o texto assumiu novas formas, novas traduções, isto é, os seus renascimentos desde tempos sem início. É um jogo sem início e sem fim, ou desde tempos sem início, *anādi*, em sânscrito. Cada nova leitura, cada nova tradução gera uma relação de interdependência entre o texto, o autor, a época, a cultura, isto é, o contexto de partida e o contexto de chegada. O conceito de *anādi* se refere ao fato de que o *samsāra*, o ciclo incessante de nascimentos condicionados, não tem início (SASAKI, 1992, p.23). Não se pode traçar um início de quando mundos e seres passaram a surgir, pois sempre ressurgem, uma vez que tudo renasce. É sem início por

ser sem fim e, portanto, cíclico. Talvez mais do que transporte, traduzir seja um processo de transmigração, isto é, renascimento¹².

Na cosmogonia budista indo-tibetana do sistema *vajrāyāna*, isto é, no tantra budista, nada que está manifesto existe fora do círculo do tempo (*Kālacakra*), mesmo alguém plenamente desperto como um *Buddha* ainda atua nesse ciclo, embora deixe de estar sujeito a ele e passa a ser um sujeito sobre ele porque despertou para ele. O sistema *Kālacakra* fala de uma correspondência entre o funcionamento do corpo do ser humano e o funcionamento do corpo do universo, combinando cálculos astrológicos e profecias sobre o futuro do mundo com práticas de meditação e visualizações avançadas de sistemas budistas e hinduístas (MULLIN, 1991; HENNING, 2007). Nessa grande *maṇḍala* ou círculo, há subciclos de mundos que nascem, morrem e renascem. Os ensinamentos budistas, o *buddhadharma*, também estão sujeitos a esses ciclos. O budismo com seus textos e ensinamentos também vão morrer um dia para renascer em outras roupagens, com um outro *Buddha* que fará um novo giro da Roda do *Dharma*. No *Mahāsaṃnipāta Sutra* é falado sobre ciclos de milhares de anos concernentes à duração do *Dharma* budista no planeta, incluindo um ciclo de declínio do *Dharma* transmitido por Gautama *Buddha* até o seu completo desaparecimento e ressurgimento com um futuro *Buddha*. Esse ciclo de declínio também conta com uma subdivisão de 500 subciclos (BUSWELL & LOPEZ, 2013, p. 508). Esse declínio teria tido início 200 anos após a morte de Sidharta, ou Gautama *Buddha* e contaria com uma duração total de dez mil anos. Não há consenso sobre o período em que o *Buddha* histórico viveu, como mencionado numa nota na introdução deste trabalho. O que é de interesse aqui, no entanto, é abordar como a noção de que estamos numa era de declínio ou degeneração inevitável do *Dharma* pode impactar em sua tradução.

Tomemos como exemplo o tibetano Dölpopa Sherab Gyaltsen (1292-1361), que divide tais eras (*yugas*) de acordo com a qualidade do ensinamento: “a tradição *Kṛtayuga* tem excelentes classificações tais como a divisão entre consciência dual (*viññāna*) e percepção não dual (*jñāna*). A partir da *Tretāyuga* e *yugas* posteriores, esse tipo de linguagem do *Dharma* desapareceu.” (DÖLPOPA apud CARLUCCI, 2013, p.79). Estudioso do sistema *Kalācakra*, Dölpopa mantém a perspectiva de diluição dos

¹² Embora tenha optado pela palavra renascimento ao longo deste trabalho, principalmente por considerar na teorização a tradução como uma forma de renascimento textual, considero as palavras transmigração e reencarnação como sinônimos possíveis para a noção de que os seres passam por diferentes vidas, sendo as três palavras usadas por vezes de forma intercambiante em textos do budismo tibetano. Ver DALAI LAMA, 2000.

ensinamentos budistas a partir da *Tretāyuga*; atualmente estaríamos na *Kaliyuga*, um período de diluição ainda maior que exige revisão, retradução de textos. Abade do mosteiro Jonang, Dölpopa organizou um grupo de tradutores, formado por Mati Panchen Lodrö e *Lotsawa* (tradutor em tibetano) Lodrö Pal. (CARLUCCI, 2013, p. 53). Sobre a tradução feitas por eles do *Vimalaprabhā*, texto que comenta o *Kalācakra*, Dölpopa diz:

A dupla de tradutores, chamada de Lodrö, também revisou a tradução, mais uma vez, descobrindo muitos pontos excelente para adicionar aos pontos prévios, também excelentes. Após estabelecê-la por meio de muitas explicações, estudos, prática de meditação, muitas descobertas da intenção profunda do comentário ao tantra e das instruções esotéricas ocorreram. Por meio da construção e suplicação da *stūpa* de todos os mestres, conquistadores e filhos espirituais, a língua natural do profundo e último emergiu precisamente e as palavras secretas dos tantras profundos emergiram precisamente. (DÖLPOPA apud STEARNS, 2010, p.25, tradução minha)¹³.

Dölpopa fala de uma língua capaz de ultrapassar as barreiras temporais e linguísticas e reconstituir um sentido mais conectado com o *Dharma* que não pode ser acessado sem uma interpretação e meditação acerca dos ensinamentos contidos no texto. A ideia de tradução como forma de reconstituir e recuperar o *Dharma* degenerado parece ser uma tônica comum a vários autores ao longo da história da tradução de textos budistas e, por isso, talvez, haja tanta ênfase, mesmo na academia, na ideia de realizar *backtranslations*. Pois se trata de uma história marcada pelo surgimento de diferentes escolas que em muitos casos retraduzem os textos com um impulso reformador do budismo no Tibete em vista. Uma linhagem de monges tradutores, iniciada principalmente com a segunda difusão do budismo no Tibete no século XI, quando o indiano Atisha e o tradutor tibetano Rinchen Zangpo, fundadores da escola Kadampa, formaram um núcleo responsável por novas traduções de textos budistas indianos (CARLUCCI, 2015). Posteriormente Sakya Paṇḍita (c.1182-1251) também falava da necessidade de traduzir os ensinamentos budistas para salvá-los do perigo constante em que se encontravam (GOLD, 2005, p.116). O próprio Shantideva, em seu outro texto

¹³ *The pair of translators named Lodrö also revised the translation, once again discovering many excellent points in addition to the previous excellent ones. And from establishing it over and over through much explanation, study, and meditation practice, many discoveries of the profound intent of the tantra commentary and the esoteric instructions occurred. And from the construction and supplication of the stūpa of all the masters, conquerors, and spiritual sons, the natural language of the profound ultimate emerged precisely and the secret words of the profound tantras emerged precisely.*

intitulado *Śikṣāsamuccaya*, fala sobre a decadência e necessidade de proteger o *Dharma*, mesmo em seus últimos 500 anos. (SHANTIDEVA, 2016, p.92).

Mesmo sem haver uma noção de palavra revelada como no caso do texto bíblico, os textos e os ensinamentos budistas, pelo menos no contexto indo-tibetano, passam pelo escrutínio de que podem nem sempre ter os mesmos ensinamentos de uma era em que os discípulos teriam tido acesso direto ao *Buddha* ou a outros discípulos mais avançados e mais próximos a ele. Por outro lado, essa perspectiva coloca um foco importante sobre a tradução, no sentido de que não há tradução definitiva. A depender do ciclo, da era, da escola e de sua forma de interpretar os ensinamentos, novas traduções se fazem necessárias. Se o próprio budismo é impermanente, o mesmo vale para a sua tradução. Textos desaparecem ou sobrevivem incompletos, só sobrevivem via tradução e via tradução podem-se criar outras traduções ou até mesmo uma reconstrução ou interpretação do que um original poderia ter sido.

Novamente vemos a tradução em seu papel duplo, aquela que é portadora do conhecimento e é condenada a pagar o preço por não ser exatamente aquela mesma coisa engendrada por seu autor. É a salvadora do budismo indo-tibetano, uma vez que, como dito, muitos autores falam numa era de declínio e desaparecimento dos ensinamentos, mas é também um renascimento imperfeito e por isso sofre pelo impulso de ter de renascer de quando em quando, em novas formas, num fluxo infindável, até que todo o ensinamento morra e renasça numa era futura em outra forma, com um novo ciclo de novas traduções. A tradução não é um mero veículo para transmitir o *Dharma*, é o campo do debate, em que está a possibilidade de sua sobrevivência sempre imperfeita a depender de como cada escola budista pode avaliar determinada tradução feita por outra escola, ou de como um tradutor pode avaliar uma determinada tradução feita por outro tradutor: Não é à toa que no Tibete os monges tradutores são chamados de *lotsawa*, ou “olhos do mundo”, tratando-se de um título de grande respeito (THURMAN, 2006, p.9).

Como já abordado, o budismo não fala numa personalidade fixa que reencarna exatamente como aquela que viveu na vida anterior. Não há uma alma como uma personalidade essencial nesse sentido (e nem este é o momento de problematizar a palavra alma e os diferentes sentidos que pode ter), mas trata-se de uma mente enquanto fluxo, enquanto *continuum* mental (*citta*) que nasce, envelhece, adoece, morre e renasce¹⁴ vida após vida. Sobre *citta*, Brassard (2000, p.7) destaca que:

¹⁴ Ou reencarna ou transmigra.

Este termo tem um longo histórico que remonta à literatura védica, sendo também usado de forma extensiva nos textos *Upaniṣad* e na literatura budista canônica. *Citta*, conseqüentemente, adquiriu vários significados técnicos ao longo do desenvolvimento da filosofia e psicologia indianas. Para o presente estudo, mencionemos alguns dos significados mais comuns e mais básicos: “mente”, “pensamento”, “atenção”, e, também, “desejo”, “intenção”, “propósito”. Assim como no inglês *mind*, como nas expressões “*to keep in mind*” [ter em mente], e “*she changed her mind*” [ela mudou de ideia], *citta* pode ter tanto uma conotação conativa, quanto cognitiva. (Tradução minha).¹⁵

Dada a polissemia do termo *citta* e as diferentes acepções que pode ter em diferentes escolas indianas, sigo a definição budista, exposta por Asanga (séc. IV), em seu *Abhidharma Samuccaya*, traduzido para o inglês por Sara Boin-Webb (2001, p.21), como consciência apropriadora e acumuladora de resíduos ou tendências, também chamada por ele de consciência-receptáculo de todas as sementes (*sarvabījākam ālayavijñānam*). Como explica Geshe Rabten (1980, p. 49), *citta* está ligada aos movimentos ou ações da mente, ou *karma* mental, ou fatores mentais (*caitta*), que condicionam a mente, produzindo tendências (*saṃskāras*) que reforçam esse condicionamento. Como explica Napper (1986, p.15), no budismo, a mente não é concebida apenas como um reservatório de informações, ou somente um mecanismo do cérebro, mas momentos individuais de cognição, o *continuum* que compõe o nosso senso de percepção. Esse *continuum* é acompanhado de cinco fatores sempre presentes e necessários para o seu funcionamento que operam de forma interdependente e simultânea: sensação (*vedanā*); discriminação (*saṃjñā*); intenção ou direcionalidade (*ceṭāna*); engajamento mental (*manasikāra*) e contato (*sparśa*) (NAPPER, 1986, p.36).

Esses fatores operam um movimento em que a mente é impregnada por perturbações primárias e secundárias (*kleśa*), como a ignorância (*avidyā*) de imputar um eu inerentemente existente ou independência e concretude ao que é interdependente e, portanto, vazio de existência inerente (*śūnya*), resultando em apego (*raga*), aversão (*pratigha*), orgulho (*māna*), indecisão ou dúvida sobre as virtudes e não-virtudes

¹⁵ This term has a long history dating back to vedic literature. It is also extensively employed in the *Upaniṣads* and in Buddhist canonical literature. *Citta* has consequently acquired various technical meanings in the course of the development of Indian philosophy and psychology. For the purpose of this present study, let us just mention its most basic common meanings. These are: “mind”, “thought”, “attention”, and also “desire”, “intention”, or “aim”. Similar to the English word *mind*, as in the expressions “*to keep in mind*” and “*she changed her mind*”, *citta* has therefore either a cognitive or a conative connotation.

(*vicikīṭisa*) e visões errôneas acerca da existência (*dr̥ṣṭi*) (NAPPER, 1986, pp. 36-37). Como explica Brum (1992, p. 107), a mente é afligida por essas seis perturbações primárias e uma lista infindável de perturbações secundárias, suas ações são contaminadas pela faculdade mental (*viññāna*) que se prende aos objetos dos sentidos e da imaginação, uma percepção que gera o conceito de “eu” e “meu”, e tinge a relação entre sujeito e objeto por meio de uma rotulação ou nomeação (*nama*) das formas perceptíveis (*rūpa*), que não corresponde com a natureza real dos objetos (isto é, sua natureza vazia e interdependente, livre das imputações mentais projetadas sobre eles).

Assim como ao longo de nossas vidas, mudanças podem ocorrer nas relações com o meio, com outras pessoas e como consequências de nossas ações, determinados traços do que chamamos de eu podem se tornar preponderantes em certas etapas da vida. Por meio dessas experiências, guiadas por um senso de eu, que deseja *x* e detesta *y*, tendências mentais (*saṃskāras*) são cristalizadas no *continuum* mental e podem amadurecer a depender das causas e condições, isto é, de nossas ações (*karma*) e relações com o meio em que vivemos, reformulando ou retraduzindo o nosso senso de eu e o que projetamos acerca do mundo e dos outros seres.

Numa busca por uma teorização específica da tradução de textos budistas, poderíamos ter em vista que textos são impermanentes, são reinterpretados a cada leitura, em cada época. Textos podem morrer e não deixar muitos rastros, mas também podem renascer. Ensinaamentos originados na Índia nasceram por toda a Ásia, mesmo quando já quase não havia mais budismo em sua terra de origem e ainda renascem em todo o mundo (inclusive em uma de suas línguas de origem por meio das reconstruções), mas não exatamente da mesma forma. Uma pessoa renascida não é a mesma pessoa que teria vivido séculos atrás, ou até mesmo em corpos não humanos, como defende a teoria budista. Similarmente, não se espera que um texto traduzido seja exatamente o mesmo texto do século VIII, ou como a sua tradução do século XI, nem que vá necessariamente renascer como texto escrito, bem como ensinamentos orais (ou textos orais) podem ressurgir como texto escrito. A tradução também se insere num fluxo de interdependência e carrega tendências que as conectam com suas vidas passadas em diferentes localidades e períodos, mas também em sua interação com o tempo presente, sempre aberta a novos renascimentos no futuro.

Chamo tal abordagem proposta de *continuum* tradutório. A fim de promover uma reflexão aprofundada a respeito do processo de tradução indireta de um texto budista que passou por várias mãos previamente. Tal abordagem foi proposta inicialmente durante a

pesquisa de mestrado (CARLUCCI, 2013), em que fiz uma tradução indireta do tratado *O Quarto Concílio*, de Dölpopa Sherab Gyaltsen, do inglês para o português (o original fora escrito em tibetano no século XIV). Aliada à ideia de tendência (*saṃskāra*) no texto traduzido, enquanto parte de um *continuum*, impregnei tal proposta teórica com a noção do que traduzi por resíduo, mas que também poderia ser traduzido por rastros (*remainder*), que Venuti (2013) adota a partir de sua leitura de Derrida. De acordo com Venuti (2013, p.28), o processo tradutório:

...libera um resíduo doméstico, uma inscrição de valores, crenças e representações ligados a momentos históricos e posições sociais no contexto de recepção. Ao servir interesses domésticos, uma tradução fornece uma resolução ideológica para as diferenças culturais e linguísticas do texto de partida. (Tradução minha).¹⁶

Durante a pesquisa do mestrado, porém, a noção de resíduo foi aplicada à terminologia do texto, no qual foram usados termos em sânscrito disponibilizados num apêndice pelo tradutor Cyrus Stearns (2010), do tibetano para língua inglesa. Tratou-se de um projeto muito mais alinhado à proposta estrangeirizante, ainda que crítica à dicotomia estrangeirização X domesticação, na qual se priorizou uma espécie de *backtranslation* de termos, ou inserção de termos em sânscrito num texto de partida em inglês, traduzido a partir do tibetano, como se pode ver em Carlucci (2013, p. 80).

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

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

Houve o objetivo de forçar um estranhamento do texto, de forçar o seu caráter de algo vindo de outra cultura, outra época, ligado a culturas, textos e épocas anteriores a si

¹⁶ it releases a domestic remainder, an inscription of values, beliefs, and representations linked to historical moments and social positions in the receiving situation. In serving domestic interests, a translation provides an ideological resolution for the linguistic and cultural differences of the source text.

próprio (como a literatura budista indiana escrita em sânscrito). Porém, desta vez não se trata de um foco voltado para questões de terminologia, ou de palavras ou termos operando como rastros ou resíduos, mas de como a noção de transmigração ou renascimento textual pode refletir sobre a natureza da tradução indireta.

Venuti ressalta o caráter utópico da tradução. O texto traduzido carrega a esperança de uma comunidade imaginada que compartilha o interesse pelo estrangeiro. É somente por meio do resíduo, quando inscrito junto ao contexto do estrangeiro, que a tradução pode estabelecer um entendimento comum entre os leitores domésticos e estrangeiros. (VENUTI, 2013, p.28). Venuti toma emprestada a noção de “comunidade imaginada” de Benedict Anderson (1991); uma comunidade cujos membros jamais conhecerão ou encontrarão outros membros, nem mesmo ouvirão falar sobre eles, mas nas mentes de cada um deles há a imagem de sua comunhão (ANDERSON, 1991, p.6 apud VENUTI, 2013, p. 25). A ideia de nação é um exemplo de comunidade imaginada. Venuti considera que as comunidades imaginadas promovidas pela tradução produzem efeitos comerciais, culturais e políticos, por mais que o público constitutivo de tal comunidade seja heterogêneo, definido apenas por alguns interesses em comum.

Nesse sentido, pode-se estabelecer uma comunidade imaginada para textos religiosos também. Budistas praticantes tomam votos de refúgio nas três joias, como explicado por Lama Tsongkhapa (1357-1419), fundador da escola Gelugpa, em seu *Lamrim Chenmo*, traduzido para o inglês pelo Comitê de Tradução do *Lamrim Chenmo* (2000), a tomada de refúgio é uma forma de se conectar e reverenciar a linhagem e os ensinamentos e manter em mente pensamentos virtuosos, funcionando como um antídoto para as perturbações mentais. Toma-se refúgio *Buddha*, no *Dharma* (os ensinamentos do *Buddha*) e na *Saṅgha* (a comunidade budista). Uma tradução budista se projeta para a *Saṅgha*, também um público heterogêneo e que terá diferentes e discordantes interpretações do texto recebido, mas que compartilha do interesse comum pelo *Dharma* do *Buddha*. Traduzir também é se conectar à própria *Saṅgha*, isto é, à linhagem de instrutores, escritores, tradutores e comentadores budistas do passado, do presente e do futuro. Não se trata de simplesmente traduzir em função de um público-alvo ou de uma instituição, mas pensar também em termos de *continuum*. Para a *saṅgha* poder renascer, o *Dharma* precisa renascer. A tradução é um processo de sobrevivência, uma sobrevivência para além do texto, uma vez que se trata da possibilidade de sobrevivência dos praticantes do *Dharma*.

A proposta de abordar a tradução como um *continuum* não nega a possibilidade de tocar os sentidos produzidos pelo texto de Shantideva. Uma vez que a tradução emerge da fusão de horizontes – o horizonte do tradutor-hermeneuta e o horizonte dos textos de partida. Por meio desse jogo em que sentidos são projetados, tendências (*samskāras*), ou resíduos, são inscritos no texto que o ligam não só aos seus textos de partida, isto é, às traduções em inglês que servem de fonte para esta tradução, mas o ligam também a uma tradição de pensamento indo-tibetano em que se esse texto traduzido se insere, a *Saṅgha* aqui evocada e invocada. Não se pretende com isso, obviamente, dizer que é possível estabelecer de modo objetivo e unívoco uma intenção do autor que condicione uma obrigação de comunicar efeitos que Shantideva possa ou não ter pretendido produzir ao supostamente recitar o seu texto pela primeira vez na Universidade de Nalanda. Entretanto, podemos fazer uma ressalva de que embora não se trate de estabelecer uma intenção unívoca do autor, qualquer texto, assim como qualquer uso da linguagem em geral (seja a língua ou outras formas de linguagem) não deixa de ter como uma de suas características a intencionalidade. Como ressalta Wittgenstein (2005, p. 49), excluir tal elemento da linguagem faz com que com toda a sua função desmorone. Ele associa a intencionalidade com a figuração (ou imagem), isto é, a figuração daquilo que se pretende. Temos no vigésimo quarto aforismo de suas Observações Filosóficas:

Como é concebida uma figuração [imagem]? A intenção nunca reside na próxima figuração [imagem], já que, não importa como seja formada, a figuração [imagem] sempre pode ser concebida de diferentes maneiras. Mas isso não quer dizer que a maneira como a figuração [imagem] é concebida só emerge quando se consegue certa reação, pois a intenção já está expressa na maneira como eu *agora* comparo a figuração [imagem] com a realidade. (WITTGENSTEIN, 2005, p. 50).

Não há intenções fixas que correspondam às expectativas daquilo a que uma imagem deva corresponder. Não tenho como reconstruir intenções específicas de Shantideva em seu texto, pois não sou Shantideva, mas a tradução que faço agora tem uma intencionalidade, independentemente da reação ou efeito que ela cause no leitor. Não se trata de uma intenção específica de causar um tipo de efeito específico num determinado público, mas há uma intencionalidade que se realiza quando o texto de Shantideva renasce em mais uma possibilidade de existência relativa, em que ele contenha elementos que o possam identificar como parte do continuum tradutório, isto é, como uma tradução de outro texto. Ademais, quando falamos em intenção em termos budistas,

podemos levar em conta a noção de *karma*. Em termos gerais, o *karma* pode ser entendido por diferentes escolas indianas como a ação e os efeitos da ação (GHOSE, 2007, p.260), mas filosofia budista especificamente, acrescenta-se à noção de *karma* o fator da intenção ou volição (*cetanā*), ou como um impulso intencional (MCDERMOTT, 1980, p.182 apud GHOSE, 2007, p. 263). Se as ações que adotamos são o que constituem o senso de identidade de um *continuum*, quando nos propomos a traduzir uma obra de alguém, necessariamente a uma intenção de que o senso de identidade daquela obra de alguma forma se mantenha minimamente estável, já que temos aqui um elo entre o texto de partida e um texto(s) de chegada(s), ou texto(s)-fonte(s) e tradução. Há um impulso intencional para que aquela obra, mas mesmo não sendo mais exatamente a mesma, flua para um novo ambiente de recepção.

Nesse fluxo, é necessário delimitar o ponto comum que liga todas essas traduções: o fato de que todas se apresentam como traduções de Shantideva. Reconhece-se que, em termos relativos (na relação algo a ser traduzido e algo que se traduz), há um autor reconhecido em todas essas traduções. Reconhecem-se também as vozes dos tradutores que lançam sua própria luz sobre o ensinamento de Shantideva e permitem o seu novo nascimento. Temos um eu-autor e eu-tradutor(es) imputados ao texto, todos em interdependência. Nesse *continuum* tradutório tanto o texto original, quanto o texto traduzido são vazios enquanto entidades independentes e só podem vir à existência nessa relação de interdependência. Para tanto deve-se levar em conta que esse *continuum* não é linear, mas cíclico. Uma vez que há identificação do autor e do fluxo dos ensinamentos que lhes são anteriores, passam por ele e são, ao mesmo tempo, apresentados ou formulados por ele em seu texto, a tradução sempre retorna ao passado para se manifestar no presente. O seu futuro é o passado, pois é o estudo do passado que a permite renascer em novas traduções. A sua leitura presente abre a porta para renascimentos futuros.

A tradução oferece possibilidades múltiplas de renascimentos. Em sua luta pela sobrevivência, o texto que renasce exige do leitor uma convicção ou uma fé de que alguma coisa permanece, continua, na descontinuidade; que pode se lhe atribuir autoria, mesmo que seja difícil de delimitar o que é de fato do autor e o que é de fato do tradutor. Cabe ao tradutor, portanto, uma responsabilidade uma vez que as suas escolhas podem contribuir para moldar as crenças do leitor acerca dos ensinamentos contidos na obra traduzida. A intencionalidade, nos termos de Wittgenstein, é o que esse próprio fluxo, esse próprio *continuum*, o que também proponho chama de correnteza textual, sobre a

qual nem sempre temos controle, e quando achamos que a estamos manipulando numa ânsia de dominá-la, na verdade, nós o que estamos sendo levados por ela.

A questão da tradução indireta no contexto da literatura budista apresenta, portanto, uma oportunidade de buscar formular uma teoria que leve em conta questões como a ausência de uma identidade essencial, a interdependência e a impermanência para refletir sobre a tradução desses textos. Embora tenha citado a importância da tradução no contexto tibetano, na Índia antiga, a questão da tradução não parecia ter tanta importância nos debates literários e filosóficos. Como ressalta, G. Gopinathan (2006 apud GULDIN, 2016), na Índia antiga não havia muito do que hoje chamamos de teoria da tradução, pois não se fazia uma distinção clara entre escrita e tradução. Embora ele também afirme (GOPINATHAN, 2006, p. 236 apud GULDIN, 2016) que no caso das traduções dos textos religiosos em sânscrito era comum utilizar a metáfora da sombra. No sentido de que o texto originalmente em sânscrito reescrito em outra língua deveria seguir o seu original como uma sombra, mas da mesma forma que uma sombra pode ser diferente da forma original a depender do ângulo da luz, o mesmo haveria de ocorrer com esse texto. Portanto, a tradução poderia assumir uma forma diferente da forma do original a depender das circunstâncias e da interpretação do tradutor. Nesse ponto, não é de todo impossível dialogar com a noção de reiluminação abordada por Gadamer.

A metáfora da sombra, segundo Harish Trivedi (2006, p. 104 apud GULDIN, 2016), também pode ser entendida como o fato de que uma língua faz sombra sobre a outra. Rainer Guldin (2016) relata que se trata de um ponto de vista em que há ênfase na complementariedade entre as línguas e na importância do ponto de vista ou da interpretação daquele que reescreve o texto numa outra língua, isto é, do tradutor. Foi a partir do século XIX, com a colonização da Índia, que noções próximas das teorizações ocidentais daquela época passaram a ser levadas para a Índia, incluindo também a ênfase num autor individual e na noção de originalidade, e não mais num modo de escrita mais colaborativo (TRIVEDI, 2006 apud GULDIN, 2016). Outra metáfora utilizada para se referir à tradução era a ideia de remoinho, com a palavra hindi *vivartana*, sugerindo a ideia de um girar por diferentes estados de existência. Novamente outra ideia que se conecta à proposta deste trabalho, em que a tradução é vista como um processo de renascimento ou transmigração. A palavra também se refere a um pedaço de corda que pode ser confundido com uma serpente, mostrando o caráter potencialmente enganoso de uma tradução, mas igualmente enganoso de um texto original. Como ressalta Guldin (2016), não somente a tradução é vista como um artifício que potencialmente ilude, mas

todo texto. Também há a palavra hindi *rupantar*, que se refere à mudança na forma, mas retendo o efeito estético.

Para adoção de uma palavra mais específica ou tradução para a palavra “*translation*”, trazida pelos colonizadores britânicos, adotou-se o sânscrito *anuvad*, no sentido de repetição (GULDIN, 2016). Pym (2017, p.19-20), citando Chesterman (2006) e Spivak (2007, p. 274), também apresenta esse termo no sentido de “me foi dito”, “repetição”, ou “dizer depois”. Pym (2017, p.20) ressalta que temos com *anuvad* a acepção de que “a tradução seria, portanto, entendida como um processo de atualização e elaboração constantes, em vez de algum tipo de deslocamento físico entre culturas.” Guldin (2016), por sua vez, aponta que a dimensão espacial da tradução e a dualidade original X tradução como algo irredutível é uma obsessão ocidental. Tal obsessão faz com que se perca a noção da tradução como uma jornada de certa duração que pode passar por diferentes estágios de tempo sobrepostos e entrelaçados.

Questionar a dualidade original x tradução inevitavelmente leva ao questionamento acerca da dualidade tradução direta x tradução indireta. Como ressalta Cardozo (2011, p. 431-432), a tradução direta estaria ligada a uma relação pura, unívoca (em termos ideais), enquanto a tradução indireta seria marcada por uma espécie de impureza dada as várias relações que a constituem. Sobre essa distinção preconceituosa, Cardozo diz:

Traduções diretas e indiretas, ambas são o resultado de um esforço relacional que é sempre plural e que, ao inscrever-se numa rede de relações já em construção – menos como horizonte de recepção do que como forma de vida –, perpetua essa rede de relações na mesma medida em que a transforma.

Para Cardozo (2012, p. 189) a tradução é uma transformação, uma *poiesis*, é o “ter lugar na transformação”. Nesse sentido, a relação tradutória é o acontecer e a ocasião da transformação (CARDOZO, 2012, p. 189), em que o valor do outro é incondicionalmente transformado (CARDOZO, 2012, p. 193), o que também podemos relacionar com a proposta aqui apresentada de tradução como renascimento, transmigração, e não apenas transporte ou decodificação. Um pensar sobre a tradução para além de binômios como direta x indireta, domesticação x estrangeirização, fórmulas prescritivas de procedimentos a serem seguidos, mas como um espaço para a criatividade que de modo algum se desvincula de uma preocupação ética, em que a tradução indireta deixa de ser vista como um mero produto de segunda mão:

é preciso ter em conta que nem todo tradutor que realiza uma tradução dita indireta “lava suas mãos” diante de toda a cena de recepção da obra original. É preciso lembrar que muitas dessas traduções são fruto do trabalho de tradutores que, como poetas ou especialistas na obra em questão, “lançaram mão” tanto de sua criatividade de artistas quanto de um considerável aparato crítico, que inclui traduções para outras línguas e uma longa tradição de crítica e comentário. É o que ocorre, por exemplo, em alguns dos casos mais famosos de tradução da poesia chinesa e persa no ocidente: Ezra Pound, com seu *Cathay*, e Edward Fitzgerald, que, com a tradução dos *Rubaiyat*, tornaria Omar Khayam um dos poetas persas mais conhecidos no ocidente.

Se pensarmos no processo de tradução não como uma questão espacial, de uma língua para outra, mas como uma mudança de forma, um renascimento, uma transformação que se dá num processo em que passado e presente se fundem, em que a tradução é interpretação, é hermenêutica, uma nova luz, entrelaçada com as suas fontes, que sobrevivem ou renascem numa nova forma, repetem a sua existência, mas não exatamente iguais. É o que é dito depois porque pede para ser dito, porque não se calou, é continuidade, fluxo, *continuum*. É leitura, de leitura, de leitura. Tradução de tradução de tradução. É um diálogo incessante, entre tradutor e textos de partida, entre leitor e o(s) texto(s) que lhes chegam. Todos entrelaçados num jogo complexo e infundável, numa teia de causalidade que faz surgir o que aparentemente é apenas um texto independente, um texto com existência própria. Mas nenhum texto tem existência independente, nenhuma tradução, seja direta ou indireta. Não há diferença porque só há diferença.

2. Teia Metodológica

Com base na proposta teórica de tradução como *continuum*, a metodologia aqui proposta também pretende esboçar um diálogo entre perspectivas teórico-metodológicas dos estudos da tradução e dos estudos budistas. Tendo em vista que muitas das pesquisas relacionadas aos estudos da tradução no Brasil ainda estão, como no caso desta pesquisa, inseridas em programas de pesquisa de linguística aplicada, esta pode ser considerada, nas palavras de Bayhnam *et al.* (2004, p. 2 apud RAJAGOPALAN, 2005, p.139): “a disciplina interdisciplinar por excelência, contínua e contingentemente em busca de parcerias teóricas produtivas para investigar questões e temas do mundo real.” Portanto, uma área em que há “vontade de exercer transgressões produtivas” e que busca ser “livre do apego ao autonomismo que caracteriza a linguística teórica” (RAJAGOPALAN, 2005, p.138). Nesse sentido, esta proposta metodológica pretende explorar possibilidades de transgressão teórico-metodológica, propondo entender a metodologia como uma forma de meditação analítica (*vipāśyanā*) acerca do processo tradutório.

Kamashila (715-788), *paṇḍita* da Universidade de Nalanda e um dos responsáveis, ao lado de Shantarakshita, pela primeira transmissão e tradução do *Dharma* budista ao Tibete sob convite do rei Trsong Detsen, define *vipāśyanā*, nos seguintes termos, em sua obra intitulada *Bhavanakrama*: “discernimento da realidade” (*bhūta-pratyavekṣā*) e “a compreensão da verdadeira natureza de todos os fenômenos (*dharmas*)” (ADAM, 2006, pp. 78-79). Em outras palavras, a função da meditação analítica é a de perceber os elementos da realidade ou os fenômenos (*dharmas*) como vazios de existência inerente e interdependentes. Como estabelecido no *Samdhinirmocana Sūtra*, a meditação analítica pode ser entendida como a utilização de conceitos para discriminar a natureza da realidade (*tattva*) (ADAM, 2006, p.79). Griffiths (1986, p. 15 apud BRASSARD, 2000, p.54), define a meditação analítica como “meditações repetidas sobre tópicos centrais da doutrina budista, como as quatro nobres verdades, os 12 elos da interdependência, e daí por diante, até que estejam internalizados pelos praticantes.” Esse tipo de meditação é sempre acompanhado, tanto no texto de Kamashila, quanto no *Samdhinirmocana Sūtra*, pela meditação tranquilizadora (*śamatha*), em que se busca reduzir o fluxo de conteúdos mentais, focando a atenção sobre um determinado ponto ou objeto de meditação. (GRIFFITHS, 1986, p.15 apud BRASSARD, 2000, p. 54). Ou seja, para analisar um determinado ponto acerca de um objeto de meditação a fim de chegar à sua real natureza,

é necessário um movimento de concentração (*dhāraṇa*) unidirecional, ou uma tranquilização mental para que a análise não se perca em distrações ou torpor.

Nessa abordagem meditativa não se medita sobre qualquer tópico. Como explicado no parágrafo acima, antes de iniciar a prática meditativa já se estabelece qual será o tema sobre o qual meditar. Espera-se introjetar algo que foi ensinado pelo cânone budista, mas que, embora a mente possa entender discursivamente, numa camada mais profunda, mais intuitiva, ainda não está devidamente introjetado para que a mente de fato se transforme. Como explica Lama Tsongkhapa, no capítulo XV de seu *Lamrim ChenMo*, se a mente não estiver plenamente familiarizada com um determinado ponto da doutrina, não chegando a uma compreensão ou sabedoria (*prajñā*) que supera a compreensão discursiva, ela ainda não terá se transformado de fato. A própria elaboração do texto de Shantideva faz parte de um processo meditativo quando ele diz, logo no início, que, compõe esse texto “para familiarizar a minha própria mente com as práticas de um *Bodhisattva*”. Além disso, o capítulo 8 do *Bodhicaryāvatāra* é dedicado a esse assunto (*Dhyānapāramitā*). De fato, o texto de Shantideva se estrutura em determinados trechos de alguns capítulos numa estrutura dialógica em que um contra-argumento é apresentado à linha de raciocínio de Shantideva e ele refuta tal argumento com um contra-argumento, apresentando as falhas do raciocínio opositor na perspectiva do ensinamento budista.

A meditação analítica, portanto, tem um caráter soteriológico nos textos budistas, como ressalta Brassard (2000, p.8), no sentido de estar livre de circunstâncias limitadas e insatisfatórias, e não de uma salvação trazida por um salvador externo. Quando falamos numa soteriologia budista, isso significa libertação do sofrimento (do *samsāra*, em outras palavras). Obviamente que esta proposta teórico-metodológica de meditação analítica da *tradução-continuum* não tem o mesmo propósito soteriológico no sentido de libertação de condicionamentos que aprisionam os seres vivos ao *samsāra*. Porém, pretende libertar o pensar sobre o processo tradutório de metodologias estritamente fechadas ou formuladas por uma única área, liberando resíduos que desestabilizam a relação de poder entre metodologia de pesquisa em linguística aplicada ou estudos da tradução e objeto pesquisado, permitindo uma abertura à interdependência entre os dois, na qual o objeto chama a sua própria metodologia, ao mesmo tempo, em que se mistura com outras metodologias de pesquisa em tradução.

A metáfora da meditação enquanto metodologia de pesquisa é também uma forma de fusão de horizontes – o horizonte do pesquisador de linguística aplicada/estudos da tradução formuladas a partir de áreas que nasceram da linguística e dos estudos literários

ocidentais no século XIX e XX e o horizonte de uma tradução interligada a um sistema de pensamento que se desenvolveu por séculos do outro lado do mundo. Como afirmou Jung (apud MELIS, 2005, p.1), “a invasão europeia no Oriente foi um ato de violência em larga escala e nos deixou o dever – *noblesse oblige* – de entender a mente do Oriente.” Não se pretende aqui propor um estereótipo do chamado “Oriente” que uma metodologia junguiana adotada sem o devido cuidado poderia promover, mas de ressaltar a necessidade de desenvolvimento de teorias brasileiras sobre a tradução de textos de sistemas religioso-filosófico asiáticos que também dialogam com esses sistemas. Trata-se de tentar estabelecer uma metodologia que não negue o referencial teórico-metodológico, por demasiado francocêntrico ou anglocêntrico, dos estudos da tradução, mas que dialogue com teorias relacionadas ao sistema de pensamento a que esse *continuum* tradutório também se liga. Em alinhamento com a proposta humanista de Said (1991, p.23), em que o humanismo é sustentado por um senso de comunidade com outros intérpretes e outras sociedades e períodos: estritamente falando, portanto, não há um humanista isolado.

Em suma, essa proposta teórico-metodológica parte da premissa de que a tradução, o tradutor-pesquisador, o texto de partida, o sistema de pensamento a que ele se liga e outros sistemas de pensamento formam uma rede complexa de interdependência. Para que a tradução aqui proposta venha à existência, ou renasça, é necessário reunir as causas e condições necessárias que possa permitir o renascimento da tradução no Brasil do século XXI. O uso de paratextos nesse sentido é muito importante e por paratextos, entende-se Título, subtítulos, prefácios, apresentação editorial, prefácios, epígrafes, dedicatórias, notas, entrevistas, debates sobre o livro, glossário, conforme define Genette (2009).

Duas versões em sânscrito transliterado também serão utilizadas como texto complementar durante a pesquisa, uma delas organizada por P.L. Vaidya (1960) e outra por Richard Mahoney (2020). Entretanto, não se propõe uma tradução direta dessas versões em sânscrito, uma vez que as limitações do pesquisador e da pesquisa não permitiriam, nem é o escopo desta pesquisa, visto que só há um conhecimento instrumental da terminologia budista nessa língua. Cabe, todavia, visitar o que sobreviveu em sânscrito e pode ser acessado como uma ferramenta dentro deste projeto de tradução indireta que visa extrapolar os limites entre o que é uma tradução direta ou indireta. Buscar a terminologia sânscrita e o texto sânscrito transliterado como uma fonte complementar serve como um modo de ver a língua originária como produtora de sentido

na tradução, polinizando o texto em nossa língua, enriquecendo-as com novas possibilidades de expressão de um pensamento religioso-filosófico. Ainda assim, é importante ressaltar que não necessariamente o que sobreviveu em sânscrito veio do punho do próprio Shantideva. Vesna e Alan Wallace (1997, p.8) afirmam que as versões em sânscrito disponíveis nos dias de hoje e as traduções tibetanas têm diferenças tão consideráveis entre si, que não dá para realmente estabelecer quais foram de fato as fontes dos tradutores tibetanos. Os textos de partida escolhidos para a tradução em português incluem: **T1**) a tradução anotada, em inglês, de Vesna e B. Alan Wallace (1997), feita a partir de diferentes versões em sânscrito e em tibetano; **T2**) a tradução bilíngue (sânscrito-inglês) de Parmananda Sharma (2012) partindo de uma versão em sânscrito não transliterado e contendo o comentário ao texto de Prajnākaramati, traduzido somente do sânscrito para o inglês; **T3**) a tradução do tibetano para o inglês de Adrian O’Sullivan (2019). As traduções em português de Kelsang Palsang/Tharpa Brasil (2003; 2017) e de Paulo Borges (2007) também serão consideradas em determinados casos como um material complementar para estabelecer contrastes entre as diferentes possibilidades e escolhas para a tradução em língua portuguesa, bem como as traduções de língua inglesa que lhes serviram de fonte, a tradução de Neil Elliot (2016) e do Comitê Padmakara (2011), respectivamente. As traduções em língua portuguesa selecionadas como textos complementares são essas duas que derivam de textos de partida diferentes. A outra tradução brasileira, mencionada na introdução, feita também a partir da tradução do Comitê Padmakara, não será utilizada uma vez que não houve tempo hábil de acesso para que pudesse ser devidamente cotejada. Também será considerada a tradução de Stephen Batchelor (1979), do tibetano para o inglês.

Com o uso desses textos de partida e de outros textos budistas do cânone indo-tibetano, de alguma forma vinculados aos temas trabalhados no texto de Shantideva, proponho mostrar, por meio dos comentários, como as escolhas do processo tradutório resultaram desse diálogo entre diferentes traduções, mostrando como o *continuum* tradutório se forma a partir desse entrelaçamento de diferentes fontes utilizadas como texto de partida e paratextos. Segundo Williams & Chesterman (2002, p.7), a tradução comentada e a tradução anotada constituem uma forma de pesquisa introspectiva e retrospectiva em que o tradutor traduz um texto e, ao mesmo tempo, escreve um comentário a respeito de seu processo de tradução. Como afirma Pym (2017, p.18) sobre a prática de tradução e a teorização acerca dela por parte dos tradutores: “Sempre que realizam tal operação, sempre que escolhem uma possibilidade e não outra, eles colocam

em jogo uma série de ideias a respeito do que é a tradução e de como deve ser realizada. Eles estão teorizando”. Portanto, a meditação sobre a tradução aqui proposta é justamente a exposição e reflexão acerca da tradução dos trechos selecionados para este pensar acerca da tradução indireta.

Ademais, o próprio comentário da tradução não deixa também de ser uma prática de tradução, uma vez que traduz o processo tradutório para a comunidade de pesquisadores da área. Ao contrário do que pode ocorrer em traduções publicadas pelo mercado editorial, os comentários da tradução nesta proposta teórico-metodológica não constituem notas acessórias para mostrar traduções alternativas ao leitor, ou explicitar algum ponto acerca de algum enunciado presente no texto traduzido para facilitar o entendimento do leitor. A tradução comentada nesta pesquisa se alinha com a definição de tradução comentada no âmbito acadêmico apresentada por Zavaglia *et al* (2015, p.349), que inclui:

...o contexto da obra e do autor, justifica a sua importância – o que determina frequentemente a sua função – fundamenta seus procedimentos tradutórios, selecionando alguns trechos mais significativos, e com base nesses exemplos, discute as estratégias de tradução utilizadas.

Isto é, trata-se de um registro do percurso tradutório. Toda a pesquisa participa da tradução e a tradução é a pesquisa. Esta tese opera como uma tradução da tradução, uma “hermenêutica da práxis” (ZAVAGLIA *et al*, 2015, p.350). Por se utilizar de várias traduções como texto de partida, esta pesquisa também não deixa de ser um trabalho de tradução comparada, e, portanto, o processo tradutório é informado por uma crítica às traduções-fonte. Para uma metodologia de crítica da tradução que auxilie esta meditação analítica acerca do processo tradutório, pode-se adotar as etapas de avaliação crítica propostas por Berman (1995, p. 64), adaptadas para o contexto da tradução indireta: 1) leitura e releitura das traduções fontes; 2) investigar o “horizonte tradutório”(BERMAN, 1995, p.74), o projeto de tradução, quais pistas, os tradutores dão acerca de seu próprio processo tradutório; 3) analisar comparativamente as traduções a fim de estabelecer critérios para o projeto de uma nova tradução; 4) apresentar uma nova tradução com base na análise das traduções-fonte em inglês e das traduções disponíveis em português, ou seja, realizar uma crítica produtiva. Como lembra Berman: “a vida mesmo da tradução reside na pluralidade imprevisível de versões sucessivas ou simultâneas de uma mesma obra” (Berman, 1995, p.97). Trata-se, portanto, de uma metodologia de revisão

bibliográfica e de crítica de tradução, aliada à proposta hermenêutica de meditação analítica acerca do *continuum* tradutório.

Esta meditação analítica sobre o processo tradutório selecionará trechos dos dez capítulos do texto de Shantideva, tendo em vista três eixos centrais ou temas que são comumente abordados na literatura do budismo indo-tibetano, a saber: a renúncia, *bodhicitta*, e a sabedoria. Foram escolhidas passagens do texto de Shantideva relacionadas a esses três temas. Esses temas são apresentados como uma síntese do budismo *mahāyāna* no texto *Os Três Principais Aspectos da Senda (lam gyi gtso bo rnam pa gsum)*, de Je Tsongkhapa. Fundador da Escola Gelugpa no Tibete, Je Tsongkhapa (1357-1419) escreveu esse tratado expondo quais serão os três pontos essenciais ou pontos que resumiriam o caminho do budismo *mahāyāna*: a renúncia, *bodhicitta*, que pode ser considerado o tema principal da obra de Shantideva (BRASSARD, 2000) e a sabedoria (*prajñā*) que compreende o vazio de existência inerente. Traduzido para o inglês por Ruth Sonam (1999) e por Alexander Berzin (2022), o texto foi escolhido por oferecer uma síntese útil para o estabelecimento dos critérios de seleção de trechos, uma vez que seria inviável uma pesquisa voltada para a análise da tradução de todos os trechos de todos os capítulos.

Dessa forma também é reforçada a ligação do texto de Shantideva com a posterior tradição tibetana, não só pelo volume de traduções tibetanas dessa obra, que serviram de fonte até mesmo para muitas das traduções de língua inglesa, mas também pela quantidade de citações que vemos dessa obra somente num dos tratados de Je Tsongkhapa, o Lamrim ChenMo, como pode ser observado na tradução em inglês do Lamrim ChenMo Translation Committee (2004), publicadas em três, contendo, entre citações e notas, 32 menções ao texto de Shantideva no volume 1, 94 menções no volume 2 e 9 menções no volume três, a partir de busca na edição digital dos três volumes. Portanto, um total de 135 menções ao *Bodhisattvacaryāvatāra*, ou *A Senda do Bodhisattva*, no texto de Tsongkhapa. Considerando como esse diálogo com Shantideva norteia a obra de Tsongkhapa, utilizar o seu texto sintético de resumo do caminho foi uma forma de fazer um diálogo de forma inversa, reforçando o vínculo desta tradução com a linhagem de textos do budismo indo-tibetano. Portanto, uma vez que esses três eixos principais foram estabelecidos, as passagens traduzidas e analisadas são aquelas que, ao longo da leitura suscitaram um aprofundamento da discussão acerca desses eixos no texto e das ligações com outros textos budistas e/ou de outras escolas indianas. A seleção das

passagens inicia o fluxo, que por sua vez, traz a necessidade de novas passagens a elas relacionadas, em cada um dos capítulos relacionados a esses três eixos.

Tendo em vista a ideia de *continuum*, considera-se que nesse fazer hermenêutico, o texto de Shantideva faz parte de uma “tradição textual” do budismo indo-tibetano, o que também abre o diálogo com outras tradições textuais de outras escolas indianas que podem compartilhar determinados ensinamentos, determinadas terminologias ou usá-las de formas diferentes. O “modelo de tradição textual” (MCCREA & PATIL, 2010) fornece uma forma de pensar acerca do que aqueles que trabalham dentro de uma mesma tradição têm em comum e não têm em comum, abrindo um espaço para entender tensões históricas, geográficas e como isso se faz presente no texto. Até porque, como será abordado nas traduções de determinadas passagens ao longo desta pesquisa, é sempre importante lembrar que muitas das argumentações em textos budistas e de outras escolas indianas se dão por um formato dialético (MCCREA & PATIL, 2010), em que o debate entre diferentes pontos de vista é promovido por meio de representantes ou vozes que representam outras escolas a fim de mostrar qual seria o argumento mais correto. A metodologia aqui proposta e apresentada de tradução entendida enquanto *continuum* envolve um diálogo com outras escolas indianas, com outros textos budistas, com outros estudiosos e pesquisadores no campo dos estudos budistas e em outros campos, além, claro, dos estudos da tradução, a fim de estabelecer os motivos para as escolhas de tradução.

Os capítulos analíticos das passagens dessa tradução, cujo processo de tradução é posto à prova nesta tese, são três: um capítulo sobre a renúncia, outro sobre *bodhicitta*, outro sobre a sabedoria, com trechos de diferentes capítulos do texto de Shantideva que tratam de cada um desses três principais aspectos da senda. Por fim, teço as considerações finais retomando a proposta teórico-metodológica desta tese em consideração com os objetivos da pesquisa realizada. A partir das reflexões desenvolvidas ao longo dos capítulos desta tese e na experiência de tradução de *A Senda do Bodhisattva* para o português brasileiro, reavalio os desafios do processo tradutório e como a reflexão promovida por esta pesquisa pode contribuir para futuras pesquisas de tradução indireta de textos budistas.

Por se tratar de uma pesquisa acadêmica, termos em sânscrito transliterado utilizados ao longo deste trabalho seguirão o padrão internacional de transliteração do sânscrito (*IAST*) em itálico no corpo da tese, mas sem itálico na tradução. A ideia de rejeitar o itálico no uso de termos em sânscrito na tradução segue a mesma metodologia

adotada durante a pesquisa de mestrado (CARLUCCI, 2013), com o intuito de hibridizar o texto e assimilar esses termos ao texto em português. Tal abordagem também é adotada por Vesna e Alan B. Wallace em sua tradução para o inglês, e, também, pelos tradutores das versões em português utilizadas como textos paralelos nesta pesquisa. No caso de nomes próprios utilizo transliterações mais próximas do português, sem diacríticos, como no caso de Shantideva, ao invés de Śāntideva. No caso de nomes de autores ou obras em tibetano, utilizarei uma transliteração mais próxima do português, mas que também já tenha sido adotada por tradutores de outras línguas, pois não há uma transliteração internacional padronizada do tibetano.

Considero esta tradução parte de um fluxo, de um *continuum*, ligada a um *continuum* maior chamado de budismo indo-tibetano, que inclui tanto o *Mahāyāna*, o Grande Veículo, baseado no cânone de sutras que versam sobre o caminho dos *Bodhisattvas*, quanto o *Vajrāyāna*, o Veículo Adamantino ou Veículo do Mantra Secreto ou tantra, também traduzido como budismo esotérico (DAVIDSON, 2002). Ambos surgiram na Índia e estão intrinsecamente interligados às escolas surgidas no Tibete. Foram trazidos pela primeira vez da Índia para o Tibete por Shantarakshita, abade da Universidade de Nalanda, no século VIII (SKILTON, 2013, p. 180).

O texto de Shantideva em sânscrito está estruturado em *ślokas*, isto é, segue uma estrutura poética de estrofes e versos (MCDONNEL, 1927, p.32). O texto varia no número de estrofes e versos, devido às questões já discutidas aqui, acerca da autoria de determinadas seções ou capítulos, alguns ausentes a depender da versão. Das traduções em inglês selecionadas para essa pesquisa, a maioria apresenta o texto numa estrutura de poema, entretanto, sem qualquer menção a critérios quanto à métrica por parte dos tradutores. Também não há uso de rimas, constituindo-se de versos livres. As traduções de Vesna e Allan Wallace e de Parmananda Sharma, no entanto, apresentam o texto em prosa com parágrafos numerados e não muito longos. E em nenhuma dessas edições há especificações sobre se teria havido algum critério para a escolha por parte dos tradutores. Nem há detalhes sobre a versificação dos que optaram pela tradução em verso. Nem na pesquisa de Francis Brassard (2000) sobre o texto, nem na pesquisa de Nicole Martinéz Melis (2005) sobre as traduções da obra de Shantideva foram encontradas discussões sobre a estrutura do texto. Melis nem chega a chamar o texto de poema, nem faz referência à forma como traduções para outras línguas ocidentais estão estruturadas. Também não são dados detalhes sobre a estrutura poética da tradução texto em tibetano clássico, língua dos textos de partida da maioria das traduções em inglês.

A desconsideração dos aspectos mais formais por parte de tradutores e pesquisadores de textos budistas impõe um desafio se quisermos tentar entender como os autores budistas indianos e tibetanos lidavam com questões mais estéticas ao compor, ou mesmo ao traduzir os textos. Mesmo os tradutores e pesquisadores, responsáveis pelos artigos publicados no livro organizado por Lama Doboom (2001), não abordam tal assunto, focando-se, em grande medida, em questões referentes a terminologia, filologia, ou a aspectos teóricos mais gerais da tradução. Exceto pela questão do sânscrito híbrido budista e do inglês híbrido budista, da qual Griffiths (1980) reclama que não há muito sobre como as estratégias de traduções desses textos foram formuladas em relação à estilística textual. Também não foram encontrados, até o momento, estudos que abordem como Shantideva e os demais *pañḍitas* da universidade monástica de Nalanda trabalharam com esse assunto. O currículo da universidade incluía estudo de lógica, matemática, textos védicos, língua e gramática sânscrita, além de textos de escolas budistas e de outras vertentes do que hoje se chama de hinduísmo (WALTON, 2015). Pode-se especular que havia discussões e debates sobre tais assuntos na universidade. Mais pesquisas precisam ser feitas nessa área.

Tendo em vista a falta de critérios mais bem estabelecidos pelos tradutores dos textos de partida acerca dos aspectos formais do texto, optei por seguir a mesma abordagem de Vesna e Alan Wallace (T1) e Paramananda Sharma (T2). A tradução de O’Sullivan (T3) está em versos, mas também sem especificar se seguiu algum critério formal. Traduzo as passagens selecionadas em forma de prosa, com parágrafos curtos e enumerados. Esses parágrafos, ao longo deste trabalho, chamo de passagens, principalmente com o intuito de reforçar o caráter de fluxo do texto. Como uma correnteza que passa por diferentes lugares, ou como algo que passa por diferentes estados, representando o fluxo de pensamentos expresso no texto. Em negrito, antes da tradução, fica especificado o capítulo e o número da passagem. Já as passagens dos textos de partida são apresentadas abaixo da tradução, com T1, T2 e T3 antes de cada uma delas, respectivamente.

Também busquei uma tradução curta para o título, ao contrário da tradução brasileira publicada (Guia do Estilo de Vida do Bodhisattva), enquanto a edição portuguesa intitula-se *A Via do Bodhisattva*. Optei por *A Senda do Bodhisattva*, pela aceção de senda como “rumo, direção, rota”, “caminho estreito”, “prática observada, rotina, hábito” (HOUAISS). “Senda” também pode ser relacionada com uma das possíveis aceções do termo *dharma*, conforme Buston, traduzido por Obermiller (2005,

pp.22-23), no sentido de caminho. Buston, em seu tratado sobre a história do budismo ou história do Dharma (*Chos 'byun*), escrito em 1321, traduzido por Obermiller para o inglês (reedição de 2005, pp. 20-21), apresenta as dez diferentes acepções do termo *dharma*, conforme catalogado no *Vyākhyāyukti*, de Vasubandhu: (1) um elemento da existência (em geral); (2) o Caminho [ou Senda]; (3) Nirvāṇa; (4) um elemento não sensório; (5) virtude; (6) vida; (7) a Doutrina; (8) (a qualidade de) constantemente se transformar; (9) compromisso ou voto a ser mantido; (10) lei mundana, deveres ou costumes. Buston (2005, p.22) também discorre acerca de sua etimologia: A palavra dharma deriva da raiz *dhṛ*, que significa segurar (manter, carregar, dar suporte, conter etc).

2.1 Dharma – Filosofia ou religião?

Traduzir um texto vinculado ao cânone budista implica em refletir sobre como o budismo como um todo, ou o *continuum Dharma*, se traduz no chamado Ocidente. Como ressalta King (1999), o viés eurocêntrico tende a ignorar a história intelectual de culturas não-ocidentais. A história da filosofia, desde o estabelecimento da disciplina filosofia nos moldes da modernidade ocidental, é iniciada com os gregos, evitando possíveis influências de pensamento egípcio e oriental e do papel que as tradições de mistérios desempenharam na formulação do pensamento grego:

Mais pertinente para o nosso estudo é o fato de que o que hoje chamamos de filosofia grega e Ocidental foi copiado da filosofia africana dos ‘sistemas de mistérios’. Todos os valores dos sistemas de mistérios foram adotados pelos gregos e iônios que foram ao Egito para estudar, ou estudaram com professores egípcios em outras localidades. Dentre eles, Heródoto, Sócrates, Hipócrates, Anaxágoras, Platão, Aristóteles e outros. Não fomos ensinados de que Sócrates foi o primeiro homem a dizer ‘Homem conhece-te a ti mesmo?’. Entretanto, essa expressão era uma inscrição comum nos portões de templos egípcios séculos antes de Sócrates nascer. (KING, 1999, p.28, tradução minha)¹⁷.

Durante o período colonial, muito do pensamento não-ocidental foi considerado misticismo ou religião, no sentido de irracionalismo ou sentimentalismo, em oposição ao racionalismo científico iluminista (KING, 1999, pp. 33,34). Por outro lado, o termo *religião*, pode ter sua etimologia traçada da definição de Cícero, do latim *religio*

¹⁷ More pertinent to our subject is the fact that what today we call Greek or Western philosophy is copied from indigenous African philosophy of the ‘Mystery System’. All the values of the mystery system were adopted by the Greeks and Ionians who came to Egypt to study, or studied elsewhere under Egyptian-trained teachers. These included Herodotus, Socrates, Hippocrates, Anaxagoras, Plato, Aristotle and others. Are we not taught that Socrates is the first man to say ‘Man know thyself?’ Yet this expression was found commonly inscribed on Egyptian temple doors centuries before Socrates was born.

relacionado a *relegere*, recontar ou reler, muito ligado à noção de *traditio* na Roma pré-cristã, isto é, aos ensinamentos e a tradição dos ancestrais (KING, 1999, p.35). A partir da introdução do cristianismo como a religião hegemônica do império romano, passou-se a aceitar mais a etimologia de Lactantius, em que religião teria sua origem em *religare*, no sentido de “ligar”, ou ligação entre o mundo humano e o mundo transcendental. Nesse sentido, religião se tornou uma questão de aderência a um conjunto particular de doutrinas ou crenças, ao invés de aderência à tradição de rituais advindas dos ancestrais (KING, 1999, p.37). Portanto, religião, como concebida também ao longo da história ocidental se caracteriza por uma construção ocidental que toma o cristianismo como o protótipo do que é uma religião (apud KING, 1999, p.40). Assim como a história da filosofia ocidental moderna determinou o protótipo do que é filosofia. No caso da tradução de textos ditos religiosos, como já discutido, vemos teorias voltadas para a tradução bíblica como protótipos de teorias da tradução de textos ditos religiosos.

O protótipo eurocêntrico, tanto em relação à disciplina filosofia, quanto à religião, cria um problema para a tradução do que chamamos de budismo, uma vez que tenta reduzir o *Dharma* aos seus próprios critérios do que pode ou não pode ser delimitado, e, portanto, traduzido como budismo. Consequentemente, muitas vezes se excluem aspectos que poderiam ser considerados mais religiosos do budismo numa abordagem mais filosófica, por exemplo, ignorando os elementos rituais e o “fantástico” presente ao longo da tradição budista, como os já citados relatos sobre personagens, que misturam lenda e história, além do fato de que a maior parte das vertentes do budismo preconiza a possibilidade literal de renascimento como humano, animal, ou em outros reinos, o uso de mantras, invocações e sílabas mágicas em práticas meditativas e daí por diante. Por outro lado, abordagens muito religiosas, se presas a um paradigma cristão de revelação, podem ignorar o aspecto questionador e de investigação da realidade, também presente no *continuum* budista, no qual diferentes escolas debatiam e debatem entre si, apresentando diferentes visões do que seria uma visão mais correta da realidade, sem se deter a uma interpretação única de seus textos. Não há um budismo, mas há vários budismos. Como ressalta King (1999, p. 146):

O *Buddha-Dharma* primeiro se tornou budismo, e, então, o budismo se tornou uma religião mundial. No início do século XX, tinha a sua própria Bíblia, os seus mandamentos, princípios fundamentais acordados por todas as “seitas” budista e suas conferências internacionais (...) desde o século XIX, os ocidentais

continuaram a buscar alguma essência de budismo, sistematizá-lo e codificá-lo. (Tradução minha)¹⁸

Entretanto, assim como o próprio King (1999, p.149), e Said (1991, p.5) sobre o oriente, não se pretende adotar a posição de que o budismo é somente uma ideia, uma construção sem realidade correspondente. Alinho-me a King (1999, p.149) quando rejeita a visão extrema de que as noções modernas acerca do budismo sejam *apenas* projeções imaginárias, ou fantasias ocidentais sem relação, ou correspondência, com os textos budistas e as práticas budistas:

O meu ponto é de que o “budismo” foi representado na imaginação Ocidental de uma maneira que reflete especificamente preocupações, interesses e agendas ocidentais. Os budistas asiáticos e sua literatura sagrada não foram, entretanto, indubitavelmente silenciados pelo olhar orientalista, embora tenham sido conceitualmente formulados e, portanto, transformados por interesses e aspirações ocidentais. (KING, 2010, p.149, tradução minha)¹⁹.

Casos dessa representação, exemplificados por King (1999, pp. 149, 150), a que prefiro chamar de tradução do budismo no Ocidente, seriam a busca de um budismo científico ou filosófico, frequentemente evocado para estar de acordo com a física ocidental do momento, como no caso da física newtoniana no século XIX e da física quântica no século XXI. Como afirma King (1999, p.152), o budismo da fé, e principalmente o budismo da imaginação, foram deixados de lado na busca contínua de uma legitimação científica e racional a partir de uma interpretação literal de alguns textos, convenientemente ignorando outros textos e interpretações possíveis.

Cabe ressaltar novamente o caráter exortativo do texto de Shantideva, pontuado por Brassard (2000). Ademais, grande parte dessas traduções, como já comentado, tem prefácios do Dalai Lama ou do Geshe Kelsang Gyatso (no caso da editora Tharpa), ou se baseiam em fontes tibetanas ligadas a escolas de monges. O próprio Shantideva era um monge, atuando numa universidade monástica. Em sua história lendária, também como já mencionado no relato de Taranatha, Shantideva teria encontrado deidades, como *Tārā*

¹⁸ *Buddha-Dharma first became Buddhism and then Buddhism became a world religion. By the beginning of the twentieth century it had its own Bible, commandments, fundamental principles agreed to by all 'Buddhist' sects, and its international conferences. (...) Since the nineteenth century, Westerners have continually sought to grasp some essence of Buddhism, to systematize it, and to encode it.*

¹⁹ *My point is rather that 'Buddhism' has been represented in the Western imagination in a manner that reflects specifically Western concerns, interests and agendas. Asian Buddhists and their sacred literature, however, have not been wholeheartedly silenced by the Orientalist gaze, though they have been manipulated, conceptually framed and thereby transformed by Western interests and aspirations.*

e *Mañjuśrī*. Além disso, o budismo, tanto na época de Shantideva, quanto, principalmente, durante a sua disseminação para o Tibete, estava intrinsecamente ligado ao *Vajrāyāna*, popularmente conhecido como tantra. Uma possível tradução para tantra seria “método” (FLOOD, 2006), “continuidade” ou “*continuum*”, *rgyud*, em tibetano (ARNOLD, 2009, p.247). No *Vajrāyāna* se usam ritos, ensinamentos orais, visualizações, invocações, mantras, gestos, sons, ou “magia ritual” (SKILTON, 2013, p.132) para alcançar as metas do *Mahāyāna*.

A tradição indo-tibetana e as escolas que se desenvolvem no Tibete são de alguma forma ou de outra ligadas a práticas tântricas, nas quais os tratados tântricos e a sua linguagem cifrada, ou esotérica, são utilizados como uma espécie de tradução de estados mais profundos da consciência e do acesso a instâncias mais elevadas da realidade. Como ressalta Mullin (1991, p.35), no século XI, período da segunda grande difusão e tradução de textos budistas no Tibete, há relatos de que o *Vajrāyāna* estava integrado ao *Mahāyāna* na Universidade de Nalanda.

Nesse ponto, ignorar o aspecto mágico-ritualístico do budismo indo-tibetano ao traduzir e realizar pesquisas no ambiente acadêmico seria incorrer no mesmo problema de ignorar a influência que as tradições de mistérios do mundo egípcio podem ter exercido sobre filósofos gregos da antiguidade. Tratar-se-ia de também ignorar cerca de 535 milhões de pessoas mundo afora que adotam o budismo como a sua religião²⁰. Portanto, não considerarei tal texto como um texto apenas filosófico nos moldes modernos, nem apenas como um texto religioso nos moldes modernos, mas como um texto que pode convergir para ambas as direções, podendo ser enfatizado mais em seu aspecto religioso ou seu aspecto filosófico, de acordo com os usos que serão feitos dele por diferentes leitores. Até porque a própria filosofia grega antiga não necessariamente se distinguia dos aspectos religiosos daquela sociedade. Como ressalta Pierre Hadot (2014, p. 367), na concepção dos antigos gregos, “a filosofia não é só um discurso, mas um modo de vida”. Sobre a relação entre a filosofia dos antigos e a vida religiosa no mundo grego antigo, ele diz:

Na Antiguidade, o filósofo encontra a religião na vida social, com o culto oficial, e na vida cultural, com as obras de arte e a literatura. Mas ele a vive filosoficamente, transforma-a em filosofia. (...) Mesmo os neoplatônicos tardios que praticam a teurgia integram-na num processo espiritual essencialmente filosófico, para eleva-se finalmente a um Deus transcendente e

²⁰ Ver HARVEY, 2013, p.5.

incognoscível totalmente estranho à religião tradicional. (HADOT, 2014, p. 381).

Portanto, diferentes escolas filosóficas poderiam apresentar novas interpretações de concepções advindas de um modo mítico de ver o mundo, não necessariamente reduzindo todas as concepções míticas a metáforas para entender fenômenos da natureza ou estados psicológicos, mas a interpretações que escapam de concepções materialistas do mundo, e, ao mesmo tempo, são imbuídas por um modo de vida que busca a sabedoria, a compreensão profunda e vivencial de uma concepção de mundo que norteia a vida. Nesse sentido podemos ver como é possível entender o budismo como uma filosofia nesses moldes, em que os limites entre o filosófico e o religioso ainda não estão muito bem delimitados. O próprio Hadot (2014, p. 390) fala das “analogias perturbadoras entre as atitudes filosóficas da Antiguidade e as do Oriente”. Ele levanta a hipótese de que tais pontos em comum se deem pelo fato de que os meios de chegar à paz interior e à comunhão com as outras pessoas não são ilimitados, já que não seria possível explicar tais convergências por meio de influências históricas (HADOT, 2014, p. 390). Sobre isso ele destaca a indiferença como uma atitude comum, preconizada por diferentes escolas filosóficas antigas do ocidente e do oriente:

É muito interessante constatar que na Grécia, na Índia e na China, uma das vias que levam à sabedoria consiste na indiferença, isto é, na recusa a atribuir às coisas diferenças de valor que exprimiriam o ponto de vista do indivíduo, egoísta, parcial e limitado (...) Esse desinteresse e essa indiferença reconduzem assim a um estado original: a quietude, a paz, que, no fundo de nós, existe anteriormente à afirmação de nossa individualidade contra o mundo e contra o outro, anteriormente portanto ao egoísmo e ao egocentrismo que nos separam do universo e nos arrastam inexoravelmente na perseguição inquieta de prazeres e no termo do perpétuo castigo. (HADOT, 2014, p. 391-392).

Essa atitude de indiferença se vincula ao tema da renúncia e desapego, a ser tratado no próximo capítulo desta tese. De todo modo, embora esta pesquisa não tenha como foco principal a filosofia comparada, a contribuição de Hadot não deixa de ser um ponto a mais para pensarmos na fusão de horizonte como um método em que a leitura, a interpretação e a tradução (termos que ora considero sinônimos) podem nos fazer ter de lidar com semelhanças por vezes inesperadas entre diferentes tradições literárias e culturais, muto embora, semelhanças em determinados pontos não signifique igualdade completa. Nesse ponto, vale o destaque de Grondin (2012, p. 126) à nota que Gadamer acrescentou, em 1986, ao capítulo sobre a distância temporal em *Verdade e Método*: “Aqui arriscamo-nos

sempre, no entendimento, a nos “apropriar” do que é outro e de negligenciar a sua alteridade.” Grondin atribui essa nota tardia à possibilidade de uma influência de Derrida sobre Gadamer (GRONDIN, p. 2012, p.126). De todo modo, considerar a alteridade, as relações de semelhança e diferença, nessa relação com o outro, num *continuum* em que a o texto é entrelaçado por vários textos, é o método aqui preconizado. Em sânscrito a palavra outro pode ser traduzida como *itara*, a que se relaciona a possível origem do termo iterabilidade, cunhada por Derrida (1988, p.7):

Tal iterabilidade-(iter, novamente, provavelmente vem de itara, outro em sânscrito, e tudo o que se segue pode ser lido como a elaboração da lógica que liga a repetição à alteridade) estrutura a marca da escrita em si, não importa que tipo específico de escrita esteja envolvida (seja pictográfica, hieroglífica, ideográfica, fonética, alfabética, para citar as categorias antigas). Uma escrita que não é estruturalmente legível-iterável-além da morte do destinatário não seria escrita. (Tradução minha)²¹.

Repetição e alteridade, o mesmo que se repete, mas que na verdade é um outro. Um outro que tem traços desse mesmo, que pode ser identificado como tal, muito embora não seja esse mesmo, mas sim um outro. A tradução é e não é o texto do qual traduz, pois embora se trate de uma perspectiva cíclica, o que retorna ao passado, nunca retorna da mesma forma, nem o passado renasce da mesma forma, mas no sentido de que é traduzido é o que poderia ter sido dito, não exatamente o que foi dito. A tradução é também o que poderá ter sido dito, a partir das diferentes leituras (ou retraduições) que a sua recepção suscita. Não pode haver original se não há algo que deriva dele, não pode haver original sem tradução, assim como não pode haver tradução sem original. Portanto, a nossa teia metodológica é permeada por um jogo de eu e outro, de semelhança e alteridade, que se estabelecem em interdependência, isto é, num *continuum*. Como diz Viviane Veras (2021, p. 265):

Nesse sentido, uma história da vida da tradução como o que se acumula e contabiliza como seus saberes precisa sempre ser avaliada na tensão entre o reconhecimento de uma diferença irreduzível e a decisão de traduzir, propondo mediações criativas - se possível- e sempre novas diferenças que acomodem/incomodem o que resiste à compreensão. “A transformação de uma língua na outra mediante um continuum de transformações”, como diz Benjamin (2008, p. 18), e que Jacques

²¹ *Such iterability-(iter, again, probably comes from itara, other in Sanskrit, and everything that follows can be read as the working out of the logic that ties repetition to alterity) structures the mark of writing itself, no matter what particular type of writing is involved (whether pictographical, hieroglyphic, ideographic, phonetic, alphabetic, to cite the old categories). A writing that is not structurally readable-iterable-beyond the death of the addressee would not be writing.*

Derrida (1975, p.30) traduz como “transformação regulada de uma língua por outra, de um texto por outro... Operação entre línguas, portanto”.

O duplo gesto, o *double bind*, a tarefa-renúncia como um traço constitutivo da tradução, considerando-se, que, então, é necessária uma postura de indiferença, não no sentido de ignorar os problemas suscitados pela tradução, mas de não se deixar deter por eles. O entre lugar não como uma maldição, mas como a possibilidade de renunciar à ilusão de uma identidade linguístico-cultural que seja fixa e livre de impermanência:

Nesse entre, a tradutora não só reconhece essas irreduzíveis diferenças que se fazem ouvir na língua estrangeira, como também cria diferenças na língua que lhe é “própria”, para acomodá-las. Essas impossibilidades, contudo, em vez de simplesmente acentuarem as insuficiências da tradução, o fracasso, a traição, apontam o que ela tem de mais específico – uma renúncia, mas uma renúncia que se revela constitutiva –, o duplo gesto da tarefa-renúncia benjaminiana que Jacques Derrida (2000) chamou de tarefa impossível e necessária. (VERAS, 2010, p. 265).

Um desapego em relação ao fato de que *continuum* implica transformação, renascimento, mudança, deslocamento, rearranjos, ao mesmo tempo em que esse outro surge como um outro que é identificável enquanto o mesmo que existia antes de renascer noutra língua, noutra leitura. Lembrando sempre que é a tradução e sua iterabilidade que permitem designar um original, uma fonte. É, portanto, interessante adotar uma atitude de abertura epistemológica quando vamos lidar com a tradução e a pesquisa acerca da tradução, principalmente quando lidamos com textos que escapam de referenciais eurocêntricos, como defende Lauro Amorim (2019, p.62):

Estar aberto ao imprevisível na tradução pode representar, na realidade, menos uma questão de inovação no terreno lexical propriamente dito do que o trânsito por entre veredas de uma narrativa deslocada, a partir da qual se pode repensar o léxico convencionado e, sobretudo, o próprio sentido da tradução, do seu valor.

Ademais, quando falamos numa fusão de horizontes, significa admitirmos a possibilidade de extrapolarmos a nossa própria cultura ao entrar em contato com a cultura do outro. Cabe também aqui pensarmos na renúncia a uma identidade demasiado fixa de nossa própria identidade como parte de uma cultura. As identidades também são *continuum*, o que nos leva de volta ao ponto de como identificar o texto de Shantideva, se religioso ou filosófico. Sobre isso, vale a crítica ao caráter um tanto eurocêntrico da

tradição hermenêutica ocidental contemporânea, tecida pelo filósofo Ram Adhar Mall (2016, p. 76-77), pontuando em sua crítica, dois tipos de tendências: uma hermenêutica da identidade e uma hermenêutica da diferença total: A hermenêutica da identidade (MALL, p.76) trata o entendimento como auto entendimento, em que a compreensão de um contexto cultural só é possível se o hermeneuta fizer parte daquele contexto cultural. Ele cita como exemplo Hegel, para quem a filosofia, a cultura e a religião eram conquistas ocidentais e somente ocidentais. Não sendo possível encontrar um correspondente de tais categorias em outros povos senão de forma rudimentar. A hermenêutica da diferença total (MALL, p.77) preconiza que o entendimento de alguém de outro contexto cultural é de fato impossível, um pluralismo radical que ignora a necessidade e a viabilidade de valores comuns compartilhados. Como solução ele propõe uma hermenêutica análoga, em que se considera possível o entendimento e a comunicação intercultural. Podemos, assim, expandir os horizontes e levar a fusão de horizontes para além somente de uma fusão entre teorias ou filosofias ocidentais. O que também nos leva para o seguinte ponto levantado por Mall (2016, p.77):

A minha convicção é de que ambas as ficções: a da total traduzibilidade e comensurabilidade de um lado e da intraduzibilidade e incommensurabilidade radicais entre culturas do outro deve ser abandonada em favor de uma tese metonímica de estruturas sobrepostas dinamicamente. Uma vez que nenhuma cultura é uma mônada sem janelas, todas as culturas possuem pontos de sobreposição intercultural ocorrendo em graus variados. A identidade total é o beco sem saída da filosofia e a diferença total carece até mesmo do mínimo de acordo entre os modos de fazer filosofia. Esse mínimo comum permite-nos aceitar e respeitar que os contra-argumentos, afinal, são argumentos, apesar do fato de que às vezes sejam contrários e até contraditórios. (Tradução minha)²².

Caso caíssemos em algum dos extremos apontado por Mall, o próprio fazer hermenêutico seria impossível, uma vez que a hermenêutica, a arte da interpretação, estaria circunscrita somente a um determinado contexto cultural. Embora se trate de uma palavra grega, Mall (2016, p.77) defende que a prática da hermenêutica é uma constante

²² *My conviction is that the two fictions of total translatability and commensurability on one side and of radical untranslatability and incommensurability among cultures on the other must be given up in favour of a metonymic thesis of dynamically overlapping structures. Since no culture is a windowless monad, all cultures possess points of intercultural overlap occurring in varying degrees. Total identity is the dead end of philosophy and total difference lacks even the very minimum of agreement among ways of doing philosophy. This bare common minimum allows us to accept and respect that counter arguments are arguments after all in spite of the fact that they are sometimes contrary and even contradictory.*

antropológica. Sobre isso ele chama atenção para a rica tradição de comentários ao longo da tradição filosófico-religiosa indiana. De fato, é essa rica tradição de comentários no contexto filosófico-religioso indo-tibetano que permite a costura desta tese. Sobre o status da hermenêutica hoje, ele diz:

A ciência da hermenêutica como arte da interpretação e entendimento está passando por uma mudança fundamental no contexto global de interculturalidade nos dias atuais, por uma ampliação de horizontes sem precedentes. Essa mudança significa que toda hermenêutica tem suas próprias raízes culturalmente sedimentadas e não pode reivindicar incondicionalmente a legitimidade universal. Qualquer diálogo, sobretudo diálogos interculturais, devem partir dessa percepção. (MALL, 2016, p. 77). (Tradução Minha)²³.

Portanto, ao considerarmos que o texto de Shantideva não é filosófico, nem religioso, mas é ambos, filosófico-religioso, buscamos aqui uma ampliação de horizontes, em que ele não se limita por concepções modernas acerca do que deve ser filosofia ou do que deve ser religioso, nem se exclui totalmente de tais concepções, principalmente se considerarmos que tais fronteiras não eram tão fortemente delimitadas no contexto do mundo antigo. *A Senda do Bodhisattva* trata do modo de vida de um *Bodhisattva*, como viver uma vida dedicada ao cultivo da virtude e da sabedoria, então, trata-se de uma filosofia como um modo de vida na linha do que Hadot propõe. Os comentários ao texto, bem como outros textos utilizados para esta pesquisa constituem uma metodologia hermenêutica despreocupada com uma obrigação de traduzibilidade total ou com uma carga de intraduzibilidade radical.

A presente pesquisa não tem como objetivo delimitar uma função específica ou um escopo para que esta tradução suscite determinados efeitos num público específico e imaginário, mas se pretende tão somente refletir sobre a tradução enquanto *continuum* e praticar a tradução dessa forma, focando-se em seu diálogo com os outros textos que fazem parte dessa teia interdependente. A partir do momento que as passagens são traduzidas e aqui apresentadas, a tradução delas já está renascida no ambiente de recepção e será lida por todos que por ela se interessarem. Mas as escolhas do tradutor em questão não foram feitas pensando na tradução como um produto ou um objeto a ser lido por

²³ *The science of hermeneutics as an art of interpretation and understanding is undergoing a fundamental change in the global context of interculturality today and an unprecedented widening of horizons. This change means that every hermeneutics has its own culturally sedimented roots and cannot unconditionally claim universal legitimacy. Any dialogue, above all intercultural dialogues, must take this insight as a point of departure.*

outros necessariamente. O tradutor é também um leitor-receptor da obra. Entretanto, também não há intenção de aqui negar a validade ou a possibilidade de futuras pesquisas e experimentos com abordagens funcionalistas em que o foco da tradução seja direcionado a um público-alvo específico, ou que se aprofunde em uma estética da recepção, pois trata-se de um campo aberto e com inúmeras possibilidades. Nem se nega aqui a possibilidade de outras abordagens completamente distintas desta para refletir sobre a tradução de textos budistas. Assim como numa tradução, as escolhas teórico-metodológicas também implicam uma série de renúncias, uma vez que as reflexões suscitadas ao longo desta pesquisa nos fazem fluir por um determinado curso e não por outro.

3. A Renúncia

“*Eu não sou, eu não serei.
Eu não tenho, eu não terei.*”
Nagarjuna

A ideia da renúncia no budismo indo-tibetano está ligada a um senso de urgência em face da impermanência e da brevidade de uma vida humana, cujo tempo deve ser usado a favor do praticante. A renúncia também está ligada ao desapego por tudo que distrai o praticante do estudo e da prática do *Dharma*; desapego do próprio *samsāra* e desapego de um senso de eu unicamente guiado por apegos e aversões às experiências do *samsāra*. Essa renúncia pode ser entendida como um redirecionamento de foco, pois não se trata de simplesmente renunciar e deixar de ter aspirações, mas de renunciar ao foco excessivo por tudo que distrai da aspiração pela libertação do *samsāra*. Je Tsongkhapa considera a renúncia o primeiro passo no caminho budista (SONAM, 1999, p.43).

Há uma intercambialidade e proximidade entre a noção de renúncia e a de desapego, por isso neste capítulo tratarei de ambos como ideias próximas que podem, a depender do contexto da tradução, ser utilizadas para expressar a mesma ideia de não viver uma vida somente voltada para a obtenção de experiências mundanas, tendo também relação com a aspiração de se libertar das amarras da existência cíclica, um modo de vida sem expectativas em relação aos frutos ou resultados de uma ação, um senso de desencantamento e de resignação quanto ao sofrimento experimentado no *samsāra*. Também é um senso de partida, o egresso do *samsāra* que leva à beatitude final do *nirvāṇa* e, por isso, é o primeiro dos três aspectos principais do caminho budista, conforme Je Tsongkhapa apresenta em sua síntese do Mahayana, os *Três Principais Aspectos da Senda*, traduzidos para o inglês por Ruth Sonam (1999, p.45) em que ela apresenta essa ideia como “*wish for freedom*”, o desejo pela liberdade:

3. Without the wish for freedom there is no way to calm
the pursuit of pleasant existence.
Since those with bodies are fettered by their thirst for being, first
seek the wish to leave cyclic existence.

Já na tradução de Alexander Berzin, disponível em sua página e biblioteca online, *Study Buddhism*, ele optou por “*renunciation*”, em vez de “*wish for freedom*”. Vemos a

tradução “renúncia” na versão em português disponível no mesmo site, sem constar o nome do tradutor. A seguir as traduções:

(3) Since taking keen interest in the pleasurable fruits of the ocean of compulsive existence without pure renunciation is no method for (achieving) the peace (of liberation) – in fact, by craving what is found in compulsive situations, limited beings are completely bound – first, strive for renunciation.

(3) Ter forte interesse pelos prazeres do oceano da existência compulsiva e não ter renúncia pura não constitui um método para se [alcançar] a paz [da liberação] — de fato, ao ansiar pelos efeitos das situações compulsivas, os seres sencientes ficam totalmente presos — portanto, primeiro lute [para ter] renúncia.

3.1. O Continuum da Renúncia

Opto pela palavra renúncia no sentido de uma busca ativa de alguém que se esforça em gerar essa atitude mental chamada de desapego. Não se trata apenas de uma postura passiva de conformismo, nem de descartar tudo sem critério, como a palavra desapego fora deste contexto poderia suscitar e, também, não é um mero desejo por objetos como um desejo por experiências ou sensações, mas, pelo que pode ser visto no texto de Shantideva, é um desejo de viver uma vida livre dos desejos que reforçam o senso de eu e uma postura que guia toda *A Senda do Bodhisattva* e, portanto, acaba por guiar toda a tradução. Uma postura que está ligada à busca de superar o senso de um eu separado, passando tanto pelo compromisso de *bodhicitta*, a mente desperta e altruísta, quanto pela compreensão da natureza última dos fenômenos, o vazio de existência inerente. A tradução de trechos que tratam de *bodhicitta* e da sabedoria (*prajñā*) é abordada nos capítulos seguintes desta tese. Esses três aspectos do caminho convergem para a superação de um modo de confusão, da ignorância (*avidyā*), como vemos na seguinte passagem do capítulo 1 de *A Senda do Bodhisattva*:

1.28. Embora queiram se livrar do sofrimento, os seres rumam em direção a ele. Em sua busca pelo bem-estar, devido ao poder da ignorância, eles destroem a sua própria felicidade como se ela fosse o seu inimigo.

T1. Those desiring to escape from suffering hasten right toward suffering. With the very desire for happiness, out of delusion they destroy their own happiness as if it were an enemy.

T2. Beings pursue ‘dukha’ in the hope of removing ‘dukha’. Like an enemy, they destroy (their own) happiness out of ignorance even though desirous of being happy.

T3.

**Though they long to be free from suffering,
they hurriedly chase after suffering itself.
Though they long for happiness, in their ignorance,
They destroy it as though their own happiness were their enemy.**

No cânone do budismo theravada, se consultarmos o *Pali-English Dictionary* da Pali Text's Society (DAVIDS & STEDE, 1925, p.377), há o termo *nekkhama* em páli, que pode ser entendido como a renúncia à vida mundana em prol de uma vida santa, ou, também, como liberdade da luxúria, do apego e dos desejos (DAVIDS & STEDE, 1925, p. 377), uma vez que, na visão budista, eles são vistos como causas de sofrimento na visão budista. No cânone sânscrito do budismo *mahāyāna*, em que esta tradução se insere, há os termos *naiṣkramya* e *naiṣkāmya* (DAVIDS & STEDE, 1925, p. 377). Na versão online do dicionário *Monier-Williams* de sânscrito-inglês, disponível na plataforma *Sanskrit Dictionary*, *naiṣkramya* pode ser traduzida, a partir o inglês, como “indiferença (principalmente aos prazeres mundanos)” e “resignação”. Já *naiṣkāmya* pode ter a acepção de “supressão do desejo”, “contemplação profunda”. Ainda no cânone theravada, o *Kimmatthiya Sutta*, na tradução em língua portuguesa disponibilizada pelo *Acesso ao Insight*, fala da relação entre o desencantamento com o *saṃsāra* e o desapego: “E qual é o propósito de desencantamento? Qual é a sua recompensa? Desencantamento tem desapego como seu propósito, desapego como sua recompensa.” Nas notas da tradução, vemos os termos em língua páli, *nibbida* para desencantamento e *virāga* para desapego. O termo *virāga* pode ser entendido como ausência de apego (*rāga*), conforme o glossário termos budistas, *Buddhānusmṛti*, organizado por Kala Acharya (2002).

É possível traçar uma relação com o termo sânscrito *vairāgya*, também comumente traduzido como desapego. Trata-se de um termo presente tanto no budismo como em outras escolas indianas. Um exemplo de uso no contexto *mahāyāna* é no texto *Abhidharmakośabhāṣya*, de Vasubandhu. Sendo que Pruden (1991, p.154), o tradutor para o inglês (a partir da tradução francesa de Vallée Poussin), reteve a palavra *vairāgya* entre parênteses logo após a sua tradução, “*detachment*”. Vasubandhu ao falar da natureza do *Nirvāṇa*, comenta que é “a extinção do desejo, o desapego”, ainda conforme a tradução de Pruden (1991, p.285). Um exemplo de desejo por coisas mundanas como obstáculo para o *Nirvāṇa* pode ser observado nas passagens 79 e 80 do capítulo 8 do texto de Shantideva:

8.79. Dor e infortúnio resultam do acúmulo, manutenção e perda de riquezas. Quem se distrai pelo desejo por riquezas perde a oportunidade de se libertar do saṃsāra.

T1. Consider wealth as an unending misfortune because of the troubles of acquiring, protecting, and losing it. Those whose minds are attached to wealth on account of their distracted state have no opportunity for liberation from the suffering of mundane existence.

T2. Wealth causes untold grief or agony in its amassing, protecting and losing. Owing to their bewilderment, persons whose hearts are attached to money get no chance of release from the misery of conditioned existence.

T3

**Due to the anxieties of getting, keeping and losing wealth,
Understand that its problems are endless.**

**Those who become distracted by attachment to wealth
Have no opportunity for liberation from the sufferings of saṃsara.**

Optei por traduzir “*attachment*” não como apego, mas como desejo neste caso, uma vez que se refere à busca pelo acúmulo do que ainda não se possui, não somente apego àquilo que já é uma posse. Isto é, a riqueza como um objeto de apego que direciona os desejos para o seu acúmulo ou manutenção a fim de evitar a perda. Assim como no caso de desapego e renúncia, desejo e apego também podem ser intercambiáveis a depender do contexto. Também preferi usar o verbo distrair como no caso da T1 e T3, em que os tradutores utilizaram “*distracted*”, ao invés de “*owing to their bewilderment*” na T2. Embora pudesse ser traduzida por desnorteadas, desorientadas, confusas, ficando um pouco mais próxima das acepções de “*bewildered*”, conforme pode ser visto no *Cambridge Dictionary*, a tradução “*distraído*” se encaixa melhor dentro do capítulo, não só por passar uma ideia mais sutil e cotidiana do que a ideia de desnoriteio, mas também pelo fato de o capítulo oito tratar da meditação e da necessidade de uma mente com plena atenção (*dhyāna*). O próprio título tem como capítulo a perfeição da plena atenção, ou *Dhyānapāramitā*. Na sequência o texto usa o símile de um animal para mostrar a consequência de uma mente distraída, ou sem plena atenção, que se deixa levar somente pelo desejo por experiências sensoriais:

8.80. Assim, os amantes do saṃsāra têm muita angústia e poucas alegrias, como um animal que puxa uma carroça e consegue comer apenas um punhado de grama.

T1. Thus, sensualists have much distress and little enjoyment, like a beast that has hold of a bit of grass while pulling a wagon.

T2. Thus, those with desires get very little comfort owing to their manifold miseries. They are like animals pulling a cart and getting only a bit of grass.

T3.

**Those who have desire for such things
Will have many problems and little satisfaction.
They are like beasts pulling a wagon,
Able to eat just a few mouthful of grass.**

De início considerei traduzir “*sensualists*” por materialistas, porém, materialismo pode se referir a diferentes correntes de ideias filosóficas. Nem seria absurdo supor que um materialista, isto é, alguém que não admite, nem acredita em outro modo existência senão naquilo que pode ser apreendido e observado pelos sentidos pode ainda assim buscar algum tipo de desapego das posses ou do excesso de experiências sensoriais, seja por motivos político-ideológicos ou por qualidade de vida, como o estilo de vida minimalista que tem ganhado a mídia nos últimos anos²⁴. Depois pensei em traduzir por pessoas apegadas à matéria, mas também poderia dar a ideia de que o *saṃsāra* é somente o mundo material e não um estado de mente afligida. Por fim, optei por “os amantes do *saṃsāra*”, até mesmo como uma forma de servir como a metáfora de um relacionamento disfuncional, em que há poucas alegrias e muita angústia em troca de tanta devoção, reforçando o contraste que pode ser entendido no texto: a expectativa de felicidade e a insatisfação subsequente.

Na tradução de Pelsang Pälsang/Tharpa Brasil (2003; 2017), a tradutora optou por “pessoas apegadas à vida mundana”. A consulta a essa tradução também suscitou a possibilidade de traduzir por “apegados ao *saṃsāra*”, já que é possível, numa certa ótica, traçar uma proximidade entre “vida mundana” e *saṃsāra*, mas, noutra ótica, “vida mundana” pode ser confundida com vida não monástica. Ser monge não implica em estar liberado do *saṃsāra*, nem é pré-requisito para tal libertação na literatura budista mahayana. Portanto, trata-se de uma tradução ambígua. A seguir vemos as demais traduções em português e os seus respectivos textos de partida:

Neil Elliot

**(80). People attached to a worldly life
Experience many such problems, and for little
reward.
They are like a horse forced to pull a cart,**

²⁴ Ver MODELLI, Laís. 'O prazer do desapego': minimalistas defendem que ter menos coisas cria mais liberdade. BBC Brasil, São Paulo, 9 de setembro de 2017. <https://www.bbc.com/portuguese/geral-41077549> Acesso em janeiro de 2022.

**Who can grab only an occasional mouthful of
grass to eat.**

Tharpa Brasil/Kelsang Palsang

**(80) Pessoas apegadas à vida mundana
experienciam vários desses problemas por quase nada.
São como um cavalo forçado a puxar uma carroça,
Que só consegue abocanhar um punhado de capim ocasionalmente.**

Padmakara Translation Group

**80. They indeed, possessed of many wants,
Will suffer many troubles, all for very little;
They're like the ox that pulls the cart
And catches bits of grass along the way.**

Paulo Borges

**80. Eles, na verdade, possuídos por muitas necessidades,
Padecerão muitas perturbações, tudo por muito pouco:
São como o boi que puxa a carroça
E apanha bocados de erva ao longo do caminho.**

Na minha tradução, assim como nos três textos de partida, optei por não especificar o tipo de animal, deixando para a imaginação do leitor. As demais traduções em português seguiram os seus textos de partida, as traduções de língua inglesa, que por sua vez utilizaram traduções tibetanas como fonte. Elas adotaram as opções “cavalo” e “boi”. Ainda no capítulo 8 do texto, na passagem 85, Shantideva fala sobre como buscar uma vida desapegada, não mais voltada aos desejos que fortalecem o aprisionamento ao *samsāra*:

3.2. Medo ou Desilusão?

8.85. Desiludido com os objetos do desejo, vou gerar o amor pelo discernimento, a alegria na solitude de calmas florestas, livre de conflitos e aflições,

T1. Fearing sensual desires in this way, one should generate delight in solitude and in deserted woodlands devoid of strife and annoyances.

T2. Having thus developed fear about ‘kāma’ or desires, one should generate love for ‘viveka’ or wisdom and for quiet forest tracts free from quarrels and distractions.

T3.

**Disillusioned with the objects of desire,
I will develop joy in solitude.
In peaceful forests,
With no conflict or defilements,**

Essa passagem emenda com a 86 na T1 e T3 e, por isso, não é concluída com ponto final, mas com vírgula. Na minha tradução fiz uma combinação de elementos das três traduções, optando primeiramente por “desiludido” ao invés de “temeroso” em relação aos desejos. Embora haja uma certa pedagogia do medo nessa passagem e em outros textos budistas quando falam da renúncia, algo que será abordado mais adiante, a desilusão parece uma ideia mais adequada no sentido de superação de desejos a objetos de apego. Embora na T1, Vesna Wallace e B. Alan Wallace (1997, p. 99) tenham optado por “*fearing sensual desires*” em sua tradução de um manuscrito sânscrito, eles também apresentam em nota de rodapé uma tradução alternativa em inglês a partir de outra tradução tibetana:

Becoming disillusioned with sensual desires in that way, generate delight in solitude in the peaceful forest, devoid of strife and annoyances.

Trata-se de uma tradução muito mais próxima da T3, de Adrian O’Sullivan (2019), feita também a partir de uma tradução tibetana. Por outro lado, a T2, a tradução de Parmananda Sharma (2012, p. 426-27), que utilizou o sânscrito como fonte, assim como no caso da T1, também adota “por medo”, ao invés de desilusão (*‘having thus developed fear about kāma or desires’*). A tradução de Stephen Batchelor (1976), feita a partir do tibetano, segue uma linha parecida com a tradução de O’Sullivan (2019, p.274). O mesmo pode ser dito acerca das outras traduções de língua inglesa que derivam de traduções tibetanas, exceto a tradução do Padmakara Translation Group (2006) e, por conseguinte, a tradução portuguesa de Paulo Borges (2007):

Stephen Batchelor

**85 Having in this way developed disillusion with desire,
I should generate joy for solitude,
The fortunate ones stroll in peaceful forests,
Devoid of disputes and disturbing conceptions**

Neil Elliot

**(85) Thus, having become disillusioned with
worldly desires,
We should generate the wish to abide in
solitude.
Fortunate ones stroll in quiet and peaceful
places,
Far away from all conflict and objects of
delusion.**

Tharpa Brasil/Kelsang Palsang

**(85) Assim, depois de nos iludir com os desejos
mundanos,**

**Devemos gerar a aspiração de permanecer em solitude.
Os afortunados passeiam em lugares quietos e serenos,
Distantes de qualquer conflitos e dos objetos de delusão,**

Padmakara Translation Group

**85. So, revolted by our lust and wanting,
Let us now rejoice in solitude,
In places empty of all conflict and defilement:
The peace and stillness of the forest.**

Paulo Borges

**85. Deste modo, revoltados pela nossa concupiscência e carência,
Regozijemo-nos agora na solidão,
Em lugares vazios de todos os conflitos e emoções negativas:
A paz e silêncio da floresta.**

Portanto, vemos que as traduções que utilizaram fontes tibetanas tendem a não utilizar a noção de medo dos desejos nesse ponto do texto, muito embora a questão do medo seja trabalhada em outros momentos e se mostrará evidente também nessas outras traduções, conforme será abordado mais adiante. A tradução do Padmakara e de Paulo Borges optaram por “revolted” e “revoltados”, respectivamente, o que já ganha um tom de nojo e aversão frente aos desejos, enquanto a tradução “desiludido”, mesmo sem necessariamente excluir essas possibilidade de interpretação, também oferece a possibilidade de interpretar esse trecho como uma superação do conflito em relação aos objetos do desejo, nem apego, nem aversão ou oposição a eles, mas simplesmente uma compreensão que os torna inertes e possibilita que sejam deixados para trás. Tanto no budismo, como em outras escolas filosófico-religiosas indianas, vemos o termo *tyāga*²⁵, que no *Monnier-Williams* é apresentado com as seguintes acepções, aqui traduzidas do inglês: “desistir, abandonar, deixar para trás, doação, recolhimento.”²⁶

Em seu estudo do *Bhagavad Gītā* e do conceito de renúncia na vedanta advaita, Kapil N. Tiwari (1977, p.104), afirma que a verdadeira *tyāga*, que em parênteses ele traduz como “*renunciation*” (p.104), consiste em não deixar de lado as ações, mas os seus frutos. Tiwari também opta pela tradução “*renunciation*” quando aborda o termo sânscrito *vairāgya* e a tradução “*detachment*” (desapego) em outra parte de seu estudo que aqui traduzo (TIWARI, 1977, p.146): “A renúncia que emerge do desespero, da repulsa ou da

²⁵ A presença do termo pode ser observada em diferentes passagens do texto de Shantideva em sânscrito (MAHONEY, 2020), como 3.11; 5.10; 5.33; 5.70; 7.32; 8.113; 9.41; 9.92; 9.157.

²⁶ <https://sanskritdictionary.com/tyāga/95808/1>. Acesso em janeiro de 2022.

dúvida, como explica o *Gītā*, é apego (*rāga*), não desapego (*vairāgya*)...²⁷. Mesmo o *Bhagavad Gītā* não sendo um texto budista, a superação do apego e da aversão é um dos temas mais enfatizados no budismo.

No prefácio de seu livro, ao introduzir o tema da renúncia, Twari (1977, p.2) usa outro termo sânscrito adotado por diferentes escolas hindus: *saṃnyāsa*. Na versão online do dicionário *Monier-Williams*, temos as possíveis acepções para essa palavra em inglês²⁸: “*laying aside*” (deixar algo de lado), “*resignation*” (resignação), “*renunciation of the world*” (renúncia ao mundo), “*profession of ascetism*” (profissão de ascetismo). Esse termo se refere mais especificamente ao contexto bramânico, fazendo parte dos chamados quatro Ashrams (*āśrama*), ou estágios da vida, sendo os outros: *Brahmacarya*, a dedicação ao estudo e ao cultivo de conduta em consonância com os ensinamentos védicos, *gṛhastha*, os chefes de família, *vanaprastha*, aqueles que se recolhem na floresta (RK SHARMA, 1999, p. 28). Então, vemos que mesmo em outros contextos indianos a ideia do recolhimento na floresta, seja tomada literalmente ou não, se faz presente. As traduções de Neil Elliot e de Tharpa Brasil/Kelsang Pālsang optaram por “*places*”, ao invés de “*forest*”, podendo conferir um senso de identificação maior para leitores que vivem uma vida urbana. Não cabe aqui tentar adivinhar a intenção dos tradutores, nem mesmo é possível verificar se a tradução tibetana que serviu de texto de partida para Neil Elliot apresentava floresta ou local, mas dado o contexto histórico indiano, em que a ideia de recolhimento na floresta se faz presente não só nos textos budistas, a manutenção de “floresta” é uma tradução mais interessante, tanto por ser um algo comum ao budismo e ao hinduísmo, como também pela imagem de conexão com a natureza que a imagem pode evocar.

Já a opção por “desiludido” também combina com o “amor pelo discernimento”, que adotei em minha tradução a partir da T2, no sentido de que o discernimento funciona como um antídoto para a ilusão. Embora Sharma traduza o termo sânscrito “*viveka*” por “*wisdom*” (sabedoria), outra tradução possível é discernimento, como vemos na tradução de Murillo Nunes (2011, p. 425) do texto *Viveka Cūḍāmaṇi*, de Shankara: “A ausência da evolução do egoísmo é o supremo limite que caracteriza o reto discernimento [*viveka*].” Brum (2020, p. 127), em sua pesquisa sobre a história e a literatura da vedanta

²⁷ *Renunciation emerging from despair, disgust or doubt, as the Gītā puts it, it attachment (rāga), not detachment (vairāgya)...*

²⁸ <https://sanskritdictionary.com/samnyāsa/249683/1> e <https://sanskritdictionary.com/samnyāsa/249684/1>.

advaita, também adota “discernimento” como tradução para *viveka*. Nunes (2011), por outro lado, traduz *viveka* por sabedoria no subtítulo da capa do texto *Viveka Cūḍāmaṇi*, embora use discernimento ao longo de sua tradução e comentários. De todo modo, opto por discernimento por já ter adotado sabedoria como tradução para *prajñā*, um assunto que será abordado no quinto capítulo desta tese, no qual o nono capítulo de *A Senda do Bodhisattva* terá o foco central. Esse capítulo é intitulado *Prajñāpāramitā*, ou a Perfeição da Sabedoria. Voltando ao oitavo capítulo, na passagem 86, vemos um pouco mais sobre a atitude de renúncia esperada de um *Bodhisattva*:

3.3. A Renúncia e o Altruísmo

8.86. Agraciados pela brisa gentil e serena das florestas, sob o frescor do luar perfumado com o sândalo, os bem-aventurados passeiam em locais espaçosos, adornados de rochas imensas; as suas mentes focadas no benefício de todos os seres.

T1. The Fortunate ones, caressed by silent and gentle forest breezes, pace on pleasant boulders, spacious like palaces, cooled by sandalwood-like moon rays, and ponder how to benefit others.

T2. Contemplating the welfare of beings these fortunate ones roam about in vast places – under rocks cool like moon beams, beautiful palace homes for them, fanned by pleasing and quiet forest breezes.

T3.

**Fortunate ones, cooled by sandalwood moonlight,
Stroll and contemplate the benefit of others,
Among wondrous palaces of immense rocks,
As a silent, soothing forest breeze blows.**

Essa passagem mostra a tônica *mahāyāna* da compaixão para com os outros seres, a mente altruísta (*bodhicitta*). De certa forma, essa passagem conecta o primeiro aspecto da senda de Tsongkhapa, a renúncia, com o segundo aspecto, *bodhicitta*, em que o *Bodhisattva* deixa de lado o senso de um eu inerentemente separado para se abandonar ao serviço para com todos os seres. O texto vedantino *Yoga-Vāsiṣṭha*, atribuído a Valmiki, tem seis capítulos em sua versão longa, sendo o primeiro capítulo intitulado *Vairāgya* e o sexta e último, *Nirvāṇa* (BRUM, 2021, p. 166). Mesmo com diferenças nos ensinamentos, há a mesma tônica vista no budismo: o desapego ou a renúncia é o primeiro passo no caminho, sendo *Nirvāṇa* o último. Nesta passagem do *Laghu Yoga Vāsiṣṭha*, traduzida por Alberto Brum (2021, p.168), temos outro exemplo, em que os termos em sânscrito foram mantidos no texto: “Destituído de todo o egoísmo, liberta-te da identidade do eu com os objetos. Alcança a sabedoria divina através de *vairāgya* (desapego,

desprendimento do eu) e *viveka* (o verdadeiro discernimento).” A não identificação com os objetos ou uma mente não voltada somente para o acúmulo de posses é um ponto que pode ser visto na passagem 87 de *A Senda do Bodhisattva*:

8.87. Em florestas ou cavernas vazias habitam, livres do excruciante apego às posses, sem depender de favores, vivem despreocupados.

T1. Dwelling here and there for as long as one likes, freed from the exhaustion of guarding one’s possessions and free of care, one lives as one pleases in an empty dwelling, at the foot of a tree, or in a cave.

T2. Dwelling here for the desired period in lonesome dwellings under trees and in caves, free from the sorrow of clinging and protecting (their possessions), he (the ‘sādhaka’) stays completely free from care.

T3

**In an empty hut, at the foot of a tree or in a cave,
they stay as long they want.
They have left behind the sufferings of masters and
protection and,
Not reliant on anyone, live carefree.**

Nesse trecho do texto em sânscrito transliterado (MAHONEY, 2020), temos no início da segunda linha *parigraharakṣaṇakhedamuktaḥ*²⁹. No dicionário online sânscrito-ínglês *Monier-Williams*, encontramos 1. *parigraha* no sentido de pegar, obter, adquirir: “*getting, attaining, acquisition, possession, property*”³⁰; 2. *rakṣaṇa* no sentido de proteger, guardar, cuidar do gado: “*the act of guarding, watching, protecting, tending (of cattle), preservation*”³¹; 3. *kheda* no sentido de dor, aflição, stress, esgotamento: *exhaustion, pain, affliction, distress*³²; 4. *muktaḥ* no sentido de liberado, emancipado: *liberated, delivered, emancipated*³³. Mesmo não se tratando de uma tradução direta, a consulta ao texto em sânscrito ao mesmo tempo auxilia a pesquisa e prática da tradução indireta dos textos de partida selecionados, bem como a leitura desses textos de partida auxilia na compreensão de elementos do texto em sânscrito, uma vez que somente a leitura das palavras isoladas no dicionário não seria suficiente para garantir o sentido dos trechos em sânscrito aqui selecionados. Isso mostra como a tradução pode abrir uma porta

²⁹ *vihṛtya yatra kvacidiṣṭakālaṃ śūnyālaye vṛkṣatale guhāsu /
parigraharakṣaṇakhedamuktaḥ caratyapekṣāvirato yatheṣṭam*

³⁰ <https://sanskritdictionary.com/parigraha/128364/1> Acesso em janeiro de 2022.

³¹ <https://sanskritdictionary.com/rak%E1%B9%A3a%E1%B9%87a/187690/1> Acesso em janeiro de 2022.

³² <https://www.sanskritdictionary.com/kheda/68753/1> Acesso em janeiro de 2022.

³³ <https://sanskritdictionary.com/mukta/179203/1> Acesso em janeiro de 2022.

para o aprendizado e a familiarização com o léxico ou a terminologia de textos em línguas clássicas ou distantes. Mesmo sem o completo domínio da língua de um determinado texto, é possível acessá-lo por meio da pesquisa em torno de suas traduções. Como no caso do método de *back translation* para tentar reconstruir documentos históricos, a tradução mostra o seu potencial de fazer sentido de conteúdos em textos cujo acesso não seria possível de outra forma. A partir dessa pesquisa, uma tradução possível aqui seria “livres da angústia de adquirir e manter as posses.” Porém, “livres do excruciante apego às posses” é uma tradução mais sintética e nela está implícito tanto o desejo pelo acúmulo de posses, quanto a necessidade de manutenção para não as perder. Além disso, apego pode refletir também um estado mental ganancioso, independentemente de posses, assim como também pode denotar alguém temeroso de perder o que já acumulou.

A presença da palavra *parigraha* no texto em sânscrito mais uma ligação com outras escolas indianas para a pesquisa, principalmente quando consideramos o seu contrário, *aparigraha*. No jainismo, *aparigraha* é um dos cinco grandes votos enfatizados por Mahavira, sendo traduzido também por desapego (BRUM, 2021, p. 176). No sistema da raja yoga de Patanjali, *aparigraha* aparece como uma das cinco abstenções (*yamas*), e Brum (2021, p.133) o traduz por “não ter desejos de posse ou avidez”. *Aparigraha* também pode ser entendida como “não obter” (DESIKACHAR, 2021, p.109), num sentido de uma atitude mental que não se volta somente para a obtenção de posses, enquanto *parigraha* é o oposto da generosidade (*dāna*), podendo ser traduzida como ganância, uma vida devotada à aquisição de bens materiais, como define Desikachar (2021, p.109) em seu estudo do sistema da yoga de Patanjali. No sistema de Patanjali a diminuição da ganância ou de desejo por posses leva a pessoa a usar o seu tempo para a investigação da *yoga* (DESIKACHER, 2021, p. 109). Em outros textos da literatura budista mahayana também vemos o emprego do termo *parigraha*, como no *Abhidharma Samuccaya*, de Asanga, sendo traduzido para o inglês por Sara Boin-Webb (2001, p. 2) como “*appropriation*” (apropriação). Numa nota de rodapé, ela explica que *parigraha*, nesse contexto, se refere a seis tipos de objetos (*viṣayas*): a forma visível, o som, o odor e os objetos mentais (BOIN-WEBB, 2001, p.2). Vemos, então, que essa “apropriação” é também uma operação mental, no sentido de uma mente que desejosamente se direciona aos objetos dos sentidos que lhes são aprazíveis, querendo possuí-los de alguma forma. Portanto, a tradução “livres de apego a posses” no texto de Shantideva pode incluir essa identificação do eu com diferentes tipos de objetos.

No contexto do budismo *mahāyāna*, esse desapego ou renúncia ao eu e o discernimento que leva a tal compreensão não deixa de estar intrinsecamente ligado a uma troca de foco de eu por outros, ou da substituição do egoísmo pelo altruísmo. Mas para tanto, essa renúncia ao eu passa antes pelo reconhecimento da igualdade entre eu e outros, isto é, pelo senso de equanimidade³⁴, como podemos ver na passagem 90 do capítulo 8 de *A Senda do Bodhisattva*:

8.90. Devo meditar sobre a equanimidade entre eu e outros, pois todos os seres experienciam sofrimento e felicidade. Devo proteger os outros como se protegesse a mim mesmo.

T1. One should first earnestly meditate on the equality of oneself and others in this way: “All equally experience suffering and happiness, and I must protect them as I do myself.”

T2. In this manner one should first make a sincere effort to meditate upon the equality between oneself and other beings owing to identically experiencing joy and sorrow.

T3

Equalizing self and others

is the first thing to try and cultivate.

Since everyone is the same when it comes to happiness

And suffering, I should look after them as I do myself.

Depois de apreciar os outros como aprecia a si próprio, vem a renúncia ao apeço por si próprio, priorizando o apeço por outros. Na passagem 113 do capítulo 8, temos um exemplo do aparecimento do termo *tyāga* no sânscrito transliterado (MAHONEY, 2020), como podemos ver logo no início da segunda linha: *ātmabhāvaparityāgaṃ*³⁵. No dicionário online sânscrito-inglês, *Monier-Williams*, *ātmabhāva*³⁶ consta com o sentido de eu, natureza própria ou peculiar: “*the self, proper or peculiar nature*”. *Pari*³⁷ é uma preposição, sendo traduzida no dicionário como “*against, opposite to, in the direction of, towards*”, o que no contexto da tradução, como veremos abaixo, se refere a uma renúncia do eu, uma renúncia de si próprio após o reconhecimento das próprias falhas, eliminando o orgulho.

³⁴ Sobre a equanimidade o XIV Dalai Lama (200, p. 31) diz: “Perceba que não se deve sentir preconceito, ódio e desejo por inimigos, amigos ou pessoas neutras, estabelecendo, portanto, um forte senso de equanimidade.” Ou seja, é uma atitude mental em que o outro não é visto nem como um objeto para satisfazer os nossos apeços, nem como um objeto contra o qual deveríamos sentir ódio ou desejar o mal.

³⁵ *jñātvā sadoṣamātmānaṃ parānapi guṇodadhīn /*

ātmabhāvaparityāgaṃ parādānaṃ ca bhāvayet /

³⁶ <https://www.sanskritdictionary.com/ātmabhāva/27356/1>. Acesso em 24/01/2022.

³⁷ <https://www.sanskritdictionary.com/pari/128093/1>. Acesso em 24/01/2022.

8.113. Aferrar-se ao eu é um erro. Os outros são um oceano de virtudes. A partir desse reconhecimento, devo abandonar completamente o apego ao eu e apreciar os outros.

T1. Acknowledging oneself as fault-ridden and others as oceans of virtues, one should contemplate renouncing one's self-identity and accepting others.

T2. Realising the mistake of cherishing one's own self and thinking of the means of merit in cherishing others, one should abjure all selfishness and practice the owning of others.

**T3.
Having recognized that self is defective,
while others are an ocean of good qualities,
I should completely abandon self-clinging
And practice embracing others.**

A partir daí vem a troca de “eu por outros”, como vemos na passagem 120 do mesmo capítulo:

8.120. Quem almeja proteger a si e a outros, sem demora, deve realizar o grande mistério, a troca de eu por outros.

T1. One who wishes to protect oneself and others should quickly practice exchanging oneself for others, which is a great mystery.

T2. He who wants to save himself and others soon should practise the most secret path of exchanging his own self for others.

**T3.
Whoever wants quickly
To protect himself and others
Should practise the holy secret:
Exchanging self and others.**

Mais uma vez vemos a conexão entre o ideal da mente altruísta (*bodhicitta*) e a renúncia no texto de Shantideva. Tal ensinamento de troca de eu por outros reverberou posteriormente no budismo tibetano, dando origem aos chamados textos *lojong*, textos voltados para práticas de transformação da mente. Thubten Jinpa (2019, p.1) define *lojong* como um gênero de instruções e exercícios espirituais associados, como a prática de tomar (o sofrimento dos outros) e doar (o próprio bem-estar), chamada de *tonglen*. A origem da linhagem *lojong* no Tibete remonta ao indiano Atisha e o seu discípulo tibetano, Dromtönpa e outros pioneiros do núcleo da antiga escola Kadampa no século XI, como Serlingpa. *A Senda do Bodhisattva*, de Shantideva, era um dos textos principais a ser estudado por Atisha e o seu núcleo Kadampa (THUPTEN JINPA, 2019, p.1). *Lojong*

é um termo tibetano composto de duas sílabas, conforme explicado por Thupten Jinpa (2019, p.1): *lo* (mente, pensamento, conduta) e *jong* (purificar, refinar, limpar, exercitar, treinar). Alguns textos sobre *lojong* que ficaram bastante conhecidos e têm sido estudados por escolas tibetanas como a Kadampa e a Gelugpa, incluem os *Oito Versos do Treinamento da Mente*, de Geshe Langri Thangpa e o *Treinamento da Mente em Sete Pontos*, de Geshe Chekawa. Thupten Jinpa (2019, p.1) também destaca como muitos dos que enfatizaram e ensinaram o *lojong* também foram grandes estudiosos e entusiastas do texto de Shantideva, como os próprios Langri Thangpa (1054-1123), Chekawa (1101-75), Thogsmed Zangpo (1297-1371) e Je Tsongkhapa (1357-1419). Thupten Jinpa (2019, p.3) também afirma que:

...fica claro que os indivíduos proeminentes no desenvolvimento do *lojong* tibetano viam A Senda do Bodhisattva como uma das fontes principais para as instruções *lojong* e os exercícios espirituais associados, conforme apresentados em textos clássicos como os “*Oito Versos do Treinamento da Mente*” e o “*Treinamento da Mente em Sete Pontos*”. Muitos entendem a palavra *lojong* (treinamento da mente) como uma forma abreviada para o treinamento *mahāyāna* da mente (*thegs pa chen po blo sbyong*), e também em termos do treinamento da mente em relação ao cultivo de bodhicitta de acordo com a troca de eu por outros em *A Senda do Bodhisattva*. (Tradução minha).³⁸

Na tradução em português do *Treinamento da Mente em Sete Pontos*, disponível no site *Study Buddhism*, feita a partir da tradução em inglês de Berzin, temos num dos versos: “abandone a esperança de ser recompensado.” Novamente o desapego e a renúncia se fazem presentes como condição necessária para os aspirantes ao caminho do *Bodhisattva*. Podemos ver uma relação com uma noção de não acúmulo de recompensas, uma vez que o dar deve prevalecer sobre o possuir. Tal ideia está expressa na passagem 138 (capítulo 8) do texto de Shantideva:

8.138. Não é correto buscar o benefício próprio com os olhos devotados aos outros. Não é correto obter para si com as mãos dedicadas aos outros.

³⁸ ...it is clear that key figures in the development of Tibetan *lojong* did view the *Guide* to be a principal source for *lojong* instructions and their associated spiritual exercises, as presented in such classic works as the “*Eight Verses on Mind Training*” and the “*Seven-Point Mind Training*.” Many in fact understood the meaning of the word *lojong* (*mind training*) as a shorthand for *Mahayana Mind Training* (*thegs pa chen po blo sbyong*), and that also in terms of training the mind in the cultivation of bodhicitta according to the *Guide*’s exchanging of self and others.

T1. It is inappropriate to seek one's own welfare with the eyes and so on that are dedicated to others. It is inappropriate to pour one's own benefit with hands that are dedicated to others.

T2. It is not proper to have a selfish view (of things) with such-like eyes (i.e. dedicated to others' welfare), nor is it proper to advance self-interest with one's hands etc. having been dedicated for others' sake.

T3.

**Since my eyes, etc. are controlled by others,
it is not right for them to accomplish my benefit.
Since my eyes, etc. are for their benefit,
it is not right for them to do any harm.**

Há muitas palavras em diferentes contextos do budismo e do hinduísmo que podem ser traduzidas por renúncia e desapego. No dicionário tibetano-sânscrito-inglês de Jeffrey Hopkins, vemos o termo tibetano *nges 'byung* para “*renunciation*” em inglês, ou “*definite emergence from cyclic existence*”, “*escape*”, “*freedom from faults*”. Nessa mesma entrada, ele apresenta o sânscrito *niḥsaraṇa* como o termo sânscrito budista correspondente ao tibetano. No *Monier-Williams*³⁹ online, vemos as seguintes acepções de partida, egresso, beatitude final: “*departure*”, “*final beatitude*”. A renúncia é o início do caminho, mas também é o seu final, no sentido de abandono da noção de um eu inerentemente existente por meio da sabedoria (*prajñā*) que compreende o vazio (*śūnya*). Para alcançar tal compreensão e, de fato, renunciar ao eu, é necessário considerar a interdependência entre todos os seres por meio de uma via compassiva e altruísta, por isso a relação da renúncia com *bodhicitta*, o principal tema de *A Senda do Bodhisattva*. Os três aspectos da senda, renúncia, *bodhicitta* e sabedoria estão interligados e presentes ao longo de todo o texto de Shantideva, não sendo possível isolar um único capítulo que trate disso. Eles são elos sempre presentes desse *continuum* textual.

3.4. Os Dez Desapegos

Além da renúncia ao eu, relacionada ao desapego, ao senso de separatividade, vemos outros tipos de renúncia que Shantideva apresenta como necessárias no caminho, ao longo dos 10 capítulos. São pré-requisitos ou etapas necessárias para que a superação do senso de separatividade se realize. Também há outros tipos de desapego delimitados por Asanga, em seu *Abhidharma Samuccaya*, nem todos esses tipos de desapego seriam virtuosos, mostrando que nem todo tipo de desapego é aconselhável do ponto de vista budista; vemos esse mesmo ponto no texto de Shantideva também. A estratégia de

³⁹ <https://sanskritdictionary.com/niḥsaraṇa/117769/1> . Acesso em 24/01/2022.

tradução dos excertos foi orientada pela leitura do texto de Asanga como uma forma de estabelecer mais um elo no *continuum* de tradução, de modo a desvelar as diferentes temáticas que se apresentam no texto, tendo em vista a interconexão dos ensinamentos e é, também, uma forma de problematizar o uso da palavra desapego, contrastando os desapegos aconselháveis e aqueles não aconselháveis.

Utilizando a tradução de Sara Boin-Webb (2001, p.52) do *Abhidharma Samuccaya*, os dez tipos de desapego (*vairāgya*) listados por Asanga, acompanhados das palavras em sânscrito fornecidas pela tradutora em parênteses, são: 1. Desapego natural (*prakṛtivairāgya*); 2. desapego por meio da exaustão (*upaghātavairāgya*); 3. desapego por meio da saciedade (*upastambhavairāgya*); 4. desapego por meio da superioridade (*samutkarṣvairāgya*); 5. desapego por meio da ignorância completa (*saṃmohavairāgya*); 6. desapego por meio da contraposição (*pratipakṣavairāgya*); 7. desapego por meio da percepção direta e completa (*parijñānavairāgya*); 8. desapego por meio do abandono (*prahāṇavairāgya*); 9. desapego menor (*sottavairāgya*); 10. desapego maior (*niruttaravairāgya*). A definição de cada um desses dez, coletada a partir da tradução em inglês de Sara Boin-Webb (2001, p. 52 e 53) e as passagens de diferentes capítulos de *A Senda do Bodhisattva* selecionados respectivamente para cada um desses dez são apresentados a seguir:

3.5. A Renúncia ao Sofrimento

1. O desapego natural: Não conformidade com um sentimento doloroso ou com condições que causam sofrimento.

2.54. Se, assustadas por uma doença comum, as pessoas não deixam de seguir o conselho do médico, o que dizer de uma pessoa adoecida pelo apego e outras aflições?

T1. Even one frightened by a fleeting illness would not disregard the physician's advice; how much more so one afflicted by the four hundred and four diseases.

T2. Even a person, afraid of a mild illness, cannot afford to transgress the word of the physician. What, then, to speak of a person suffering from a thousand diseases?

T3

**If I need to follow the doctor's advice
Out of fear of just a common illness,
What can be said of being constantly sick
With the hundred faults of desire and so forth.**

O desapego natural, como denota a descrição de Asanga, consiste em evitar situações que causem dor ou sofrimento, como doenças. Por isso a passagem 54 do capítulo 2 foi escolhida. Em sua tradução (da definição dessa e dos outros nove tipos de desapego), Sara Boin-Webb (2001, p. 52), apresenta o inglês “*aversion*” (aversão), com a palavra *pratikūlāta*, do sânscrito híbrido budista, entre parênteses. A presente pesquisa não encontrou muitos usos dessa palavra em traduções de textos budistas, mas o *Sanskrit-Tibetan-English Dictionary*, organizado por Sándor Korösi Csoma (1982, p.189) apresenta as acepções de “*dissension*” e “*disagreement*”, ou seja, dissensão, desacordo, discordância.

Como essas palavras não deixam de denotar uma relação de oposição a algo, a palavra aversão até poderia ser usada. Porém, como já discutido anteriormente, o desapego apregoadado pelos textos budistas vai além do jogo apego (*rāga*)-aversão (*dveṣa*), de modo que a aversão acaba tendo uma ligação com a raiva e o ódio, sendo traduzida também por repulsão (BRUM, 1992, p. 101-103). Geshe Rabten (1993, p. 44-45) diz sobre isso: “a aversão faz seu objeto parecer pior do que é... sempre produz dor imediata, queremos estar bem longe do que temos repulsa.” Ele também afirma como a aversão pode fazer com que as pessoas cometam ações destrutivas, tais como roubar, matar, caluniar, abusar, desejar mal ao outro (GESHE RABTEN, 1993, p. 44). A própria Sara Boin-Webb (2001, p.102) opta por *hatred* (ódio) nas ocorrências do termo *dveṣa* no texto de Asanga (o sânscrito é mantido em parênteses). Como podemos ver em sua tradução, aversão serviria como tradução em alguns dos dez casos descritos aqui, já que nem todos são desapegos virtuosos do ponto de vista budista. Contudo, tendo em vista os diferentes casos em que o desapego é virtuoso e a palavra aversão na literatura budista é relacionada a uma das aflições (*kleśas*), ligada ao ódio e uma série de ações destrutivas e o apego a um senso de identificação do eu com o seu objeto de apego (BRUM, 1992; GESHE, RABTEN, 1993), optei por traduzir *pratikūlāta* por uma palavra mais neutra, que pode servir para todos os casos de desapego: não-conformidade. Também serve como uma provocação caso leitores associem desapego e renúncia a conformismo, quando se trata de não se conformar com uma situação que tenta agarrar a pessoa, como na passagem 2.54, vista anteriormente. Para evitar a dor, o doente não se conforma com a sua condição e busca um tratamento.

Na T1, de Vesna e Alan Wallace (1997, p. 29) vemos menção a quatrocentas e quatro doenças. A tradução não apresenta uma lista dessas doenças, mas como Vesna Wallace (2018) destaca, diferentes textos budistas, em sânscrito e páli, ao tratarem da

medicina da época, em grande parte ligada à tradição da *āyurveda* indiana, listavam de 35 e 49 a 404 doenças. A T2, de Parmananda Sharma (2012, p. 61), apresenta mais de mil doenças, talvez em referência a algum outro texto indiano, ou talvez como uma hipérbole. A T3, de Adrian O’Sullivan (2019, p. 65), faz uma relação mais direta com as aflições na mente (*klesāvarana*), que mantêm uma pessoa presa ao *saṃsāra*. Considerei esta última a melhor opção, já que quatrocentas e quatro ou milhares de doenças poderia afastar a tradução do ponto que considero central nessa passagem, que é a não conformidade com os estados aflitivos da mente, desapegando-se deles. Na T1, de Alan e Vesna Wallace (1997, p.29) também temos uma nota de rodapé que apresenta uma tradução alternativa, a partir do tibetano, na mesma linha da T3:

When frightened by an ordinary illness, if it is necessary to heed the physician’s advice, what need to speak of one who is continually afflicted by the hundred ailments of attachment and so on?

Após considerar as diferentes possibilidades de tradução, optei, com a meta de manter a tradução mais sintética, por não colocar numerais como centenas ou milhares, apenas “as demais aflições” e o adjetivo “adoecidos” para destacar a metáfora do aprisionamento ao *saṃsāra* como uma doença e o *Buddha* como o médico, algo que também pode ser visto na passagem 56, também do capítulo 2. Um elemento que remete às práticas budistas dedicadas ao *Buddha* da Medicina, *Bhaiṣajyaguru*, voltadas para pedir a cura de doenças físicas, mas também para a superação do apego, aversão e da ignorância, sendo uma das *sādhana*s ou práticas mais difundidas no budismo *mahāyāna* indo-tibetano, como uma versão do Panchen Lama Lobsang Chökyi Gyaltzen, da escola Gelugpa, publicado em inglês pela *Foundation for The Preservation of Mahayana Tradition* (2009).

2.56. Ai de mim se ignorar o conselho do Médico Supremo e Onisciente, o Buddha, o Compassivo que cura todo mal.

T1. If I disregard the counsel of the Omniscient Physician who removes every pain, shame on me, extremely deluded one that I am!

T2. The Supreme Physician, the Buddha, is called ‘sarvashalyāpahārin’, i.e. he who cures all diseases, physical (*kāyika*) as well as mental (*mānsika*). How unfortunate of beings to ignore the advice of such a compassionate and never – failing physician!

T3

**Then the attitude of disregarding
The instructions of the omniscient physician,**

**Which remediate all these maladies,
Is extremely stupid and contemptible.**

A escolha por enfatizar essa metáfora também forma uma conexão com a passagem 88, do capítulo 5, Vigilância (*Samprajanyarakṣaṇam*), em que o ensinamento do *Buddha*, o *Dharma*, é descrito como uma medicina na tradução de Neil Elliot (2011), mas não nas demais traduções, conforme podemos ver abaixo, a começar pelas traduções que não servem de fontes principais para a minha tradução:

Neil Elliot

**(88). I should listen to Dharma
With respect and a good heart
Recognizing it as the supreme medicine
For curing the pains of anger and attachment.**

Tharpa Brasil/Kelsang Palsang

**(88). Devo ouvir o Dharma
Com respeito e bom coração, reconhecendo-o como o remédio supremo
Para curar as dores da raiva e do apego.**

Padmakara Translation Group

**88. Do not teach the Dharma to the disrespectful:
To those who, though not sick, wrap cloths
around their heads,
To those who carry weapons, staffs, or parasols,
To those who are with covered heads.**

Paulo Borges

**88. Não ensinem o Dharma aos irreverentes;
Àqueles que, embora não doentes, usam panos à volta das cabeças,
Àqueles que trazem armas, bastões ou guarda-sóis,
Àqueles que estão com as cabeças cobertas.**

Stephen Batchelor

**88. The Dharma should not be explained to those who lack respect,
to those who, like sick men, wear cloth around their heads,
to those holding their umbrellas, sticks or weapons,
To those with covered heads.**

Embora as traduções T1, T2 e T3 estejam de acordo com as traduções de Batchelor (1976), Padmakara (2006) e Borges (2007, p. 97), aproveitei elementos da tradução de Neil Elliot (2011) e Tharpa Brasil/Kelsang Palsang (2017, p. 66) em minha tradução para reconectar com a metáfora do *Buddha* como um médico no capítulo 2 do texto, apresentando o seu ensinamento como uma medicina:

5.88. O Dharma é a Suprema Medicina. Não deve ser desperdiçado com os desrespeitosos, zombeteiros, dissimulados e violentos.

T1. One should not teach the profound and vast Dharma to the disrespectful, to a healthy person wearing a headdress, to a person with an umbrella, a stick, or a weapon, to those whose head is veiled,

T2. Dharma should not be expounded to those who lack respect for it, nor to those who, even though healthy, wear cloth around their heads, nor to those carrying an umbrella or canopy, a stick, a weapon, nor to those whose forehead is covered with a cloth.

T3.

The dharma should not be explained to the disrespectful:

Those wrapping their heads in cloth like sick men.

Those carrying parasols, sticks, or weapons,

And those covering their heads.

Não foi possível encontrar explicações detalhas sobre a historicidade por trás de alguns desses casos de indivíduos considerados inadequados para receber a transmissão do *Dharma*. Em seu comentário ao texto de Shantideva, Gelek Rimpoche (2000), monge tibetano ligado à escola Gelugpa do budismo tibetano, afirma que se trata de parte da conduta dos monastérios e o que se espera do comportamento e da postura de uma pessoa quando vai receber ensinamentos de um professor do *Dharma* e que tais regras tendem a não ser mais seguidas nos meios do budismo tibetano pós-1959, nem é necessário adotar tais regras literalmente. Nesse sentido, optei por traduzir esse trecho a partir da ideia que alguns desses indivíduos citados me suscitariam: alguém com a cabeça coberta seria alguém ocultando a sua identidade e uma pessoa não doente usando um pano na cabeça seria alguém dissimulando uma situação. Associei isso a pessoas que poderiam ter uma atitude dissimulada em relação aos ensinamentos. Pessoas portando pedaços de pau ou armas seriam pessoas violentas que poderiam ter uma atitude violenta em relação ao ensinamento ou usá-los para fins de violência, uma pessoa carregando um guarda-sol pode ser associada a uma pessoa invasiva, agindo como se estivesse num ambiente relaxado, zombando da seriedade e desrespeitando o espaço alheio. Ao traduzir essa passagem também fiz uma ponte com o cristianismo, tendo em mente Mateus 7:6: “Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis aos porcos as vossas pérolas, para não acontecer que as calquem aos pés e, voltando-se, vos despedacem”.

Na passagem seguinte do capítulo vemos novamente uma grande diferença entre as traduções de Neil Elliot e Tharpa Brasil/Kelsang Palsang em comparação com as demais traduções:

Neil Elliot

**(89). I should teach the vast and
profound Dharma with a pure intention,
Free from any wish to acquire
wealth and reputation;
And I should always maintain a
pure motivation of bodhicitta
And make great effort to put
Dharma into practice.**

Tharpa Brasil/Kelsang Palsang

**(89). Devo ensinar o vasto e profundo Dharma com
intenção pura,
Livre de todo desejo por fortuna ou reputação;
Sempre manter a motivação pura de bodhicitta
E fazer um grande esforço para colocar o Dharma em prática.**

Padmakara Translation Group

**89. To those upon the lower paths do not
explain the vast and deep,
Nor tutor women unaccompanied by
men.
And every Dharma, high or low,
Expound with equal reverence.**

Paulo Borges

**89. Àqueles que estão nas vias inferiores não ensinem
o que é vasto e profundo,
Nem sejam tutores de mulheres não acompanhadas por homens.
E todo o Dharma, elevado ou vulgar,
Exponham com igual reverência.**

Stephen Batchelor

**89. Nor to a woman unaccompanied by a man.
The vast and profound should not be taught to lesser beings,
(Although) I Should always pay equal respect
To the Dharmas of the lesser and higher beings.**

Na tradução de Neil Elliot (2011) não temos a referência que nos dias de hoje denota sexismo (mulheres desacompanhadas de homens). Também não há referência a seres ou *Dharma* em condição superior ou inferior. As notas finais desse capítulo, presentes na tradução do Padmakara Translation Group e na de Paulo Borges (2006, p. 100 e 101) explicam que esse contraste entre superior e inferior se refere ao *mahāyāna* e ao veículo dos *śrāvakas*, respectivamente. *śrāvaka* pode ser traduzido como “ouvinte”, conforme vemos na tradução em inglês do Lamrim ChenMo, de Je Tsongkhapa, feita pelo Lamrim ChenMo Translation Committee (2004, p. 239), em que Tsongkhapa cita o

Daśabhūmika Sūtra sobre os *śrāvakas* como sendo aqueles que, por medo de renascermem em reinos inferiores, isto é, por medo do *saṃsāra*, cultivam os preceitos que ouviram. No *Abhidharma Samuccaya*, Asanga, descreve um *śrāvaka* como aquele que visa somente a sua própria libertação, segundo a tradução de Sara Boin-Webb (2001, p.199). Na nota de rodapé 119 da T1, de Vesna e Allan Wallace (1997, p.57), há uma citação do *Pañjikā*, o comentário ao texto de Shantideva, composto por Prajnakarmati: a menção a pessoas inadequadas trata daqueles que não estão preparados para o ensinamento, ou que demonstram uma inclinação para o veículo menor, voltado para a libertação pessoal, o *hīnayāna*, como é o caso dos *śrāvakas* ou ouvintes.

Apesar de ser considerado um veículo menor ou mais limitado do ponto de vista do *mahāyāna*, por não incluir a libertação de todos os seres como a meta principal, ainda assim, traduções como “pessoas inferiores” ou algo próximo de “*lesser beings*” podem não deixar muito explícito de que o texto está falando da diferença entre os dois veículos. Até porque as próprias passagens evocam a necessidade de respeitar igualmente ambos os veículos do *Dharma*. Portanto, parece se tratar de uma advertência contra a prática do proselitismo com aqueles que escolherem outro caminho. Por isso optei por deixar mais explícito o fato de se tratar dos dois principais veículos budistas:

5.89. O Dharma do Grande Veículo (mahāyāna) não deve ser proposto aos que se inclinam ao veículo menor (hīnayāna). Ambos são igualmente dignos de respeito.

T1. To those who are inadequate, nor to women in the absence of a man. One should pay equal respect to inferior and superior Dharmas.

T2. The profound and spacious dharma should not be propounded to lesser people nor to women unaccompanied by men. One should show equal respect for both the lower and the higher dharmas.

T3.

**The profound and vast should not be taught to the lesser,
Nor to an unaccompanied woman.
I should always show equal respect
to the lesser and supreme teachings.**

O verbo *propounded* presente na T2, de Parmananda Sharma, mostrou-se como uma boa opção nesse sentido de alerta contra o proselitismo. A partir dessa tradução optei por “propor” em vez de ensinar. Assim como na tradução de Neil Elliot, optei por omitir as referências às mulheres desacompanhadas de homens, uma vez que se trata de um elemento dos costumes indianos do século VIII em relação a gênero que não caberia no

contexto de uma ou um praticante budista no Ocidente atual. Não teria omitido caso se tratasse de um elemento relacionado a algum de destaque da literatura budista a ser abordado no texto de Shantideva, ainda que problemático sob os olhares atuais.

Entretanto, esse não é o caso, trata-se apenas de uma passagem aconselhando a conduta adequada para os monges de acordo com os costumes daquela época. Por outro lado, as passagens sobre ver o corpo como algo fétido, no sentido de gerar desapego a ele e ao desejo pelos corpos dos outros, mesmo podendo ser uma visão problemática nos dias atuais, foi mantida por se tratar de um ensinamento de destaque e relacionado a um dos temas centrais do budismo, o desapego em relação aos prazeres sensórios. Além disso, as próximas passagens se conectam com o segundo dos dez tipos de desapego listados por Asanga.

3.6. A Renúncia às Sensações

2. O desapego por meio da exaustão: A não-conformidade que é sentida por uma pessoa durante a relação sexual após a exaustão do ardor.

8.55. A mente que você deseja não pode ser vista nem tocada. Aquilo que você vê não tem consciência. Por que busca se unir a outros corpos em vão?

T1. The mind that you desire cannot be seen or touched; and that which can be is not conscious. Why do you embrace it in vain?

T2. Even if you wish, you cannot see or touch the mind. Whatever you may be able to (see and touch) it knows it not (being non-mental). Therefore, O fool! Why do you embrace (the ‘*acetana*’) for nothing?

T3.

The mind that you desire

Cannot be seen or touched,

So it makes no sense to want to copulate with it.

What can be seen and touched is not conscious.

O trecho de Asanga e de Shantideva se conectam no sentido de que os prazeres físicos, como o prazer sexual, nunca trazem satisfação plena na perspectiva budista, uma vez que o corpo não é a mente que o torna desejável, é algo inanimado. A T2, de Sharma (2012, p. 309) manteve o sânscrito *acetana*, sem oferecer uma tradução em inglês, embora tal palavra possa ser traduzida como inanimado, a partir do dicionário sânscrito-inglês Mcdonell também disponível no *Sanskrit Dictionary*⁴⁰. Uma escolha desnecessária nesse caso, ainda mais sem uma tradução em inglês que acompanhe, exigindo de leitores não

⁴⁰<https://sanskritdictionary.com/acetana/395/2> . Acesso em 24/01/2022.

especialistas que aprendam a pesquisar palavras sânscritas transliteradas (fora do padrão internacional), apenas para chegarem à ideia de inanimado ou sem mente.

Asanga destaca no *Abhidharma Samuccaya*, traduzido por Boin-Webb (2000, p.84), que mesmo a associação a objetos de apego causa sofrimento, uma vez que a separação deles é inevitável, assim como a não obtenção daquilo que é desejado também causa sofrimento. Também vemos o tom medieval no texto de Shantideva, em que o corpo é retratado como algo sujo e horripilante, numa forma de desligar o desejo e o apego por ele, como nas passagens 68 e 69 a seguir:

8.68. Horripilante é o corpo em seu estado natural, com dentes amarelados, cabelos e unhas muito longos, repleto de sujeira e imundície.

8.69. Por que tanto esforço em polir esse corpo, tal qual uma espada para o suicídio? Este mundo se encontra no caos, cheio de lunáticos no frenesi de sua confusão egocêntrica.

T1. If the naked body, containing the slime of filth, is frightening in its natural condition with its long hair and nails and stained yellowish teeth,

Why do you meticulously polish it like a weapon for suicide? The earth is crowded with insane people, diligent in deluding themselves.

T2. If the naked body, full of filth and faeces, looks naturally horrible with its long hair and nails and dirty, pale, teeth,

Why is it polished meticulously like a weapon for suicide by persons who are out to deceive themselves and are agitatedly wandering like mad on the earth?

T3.

The body in its natural state,

With long hair and nails,

With stinking, grey, teeth, covered with foul-smelling dirt,

And naked, is actually frightening.

Why make such an effort to clean up

something that is like a weapon for wounding me?

This world is in chaos

With lunatics, frantic in their self-centered confusion.

A renúncia ao apego pelas sensações também é o ponto central do terceiro tipo de desapego descrito por Asanga, que também pode ser observado no texto de Shantideva:

3. O desapego por meio da saciedade: Não conformidade com alimentos agradáveis após a fome ter sido saciada.

5. 85. Devo comer com moderação e partilhar a comida com aqueles que caíram em estados miseráveis, os desprotegidos e os monges mendicantes. Salvo as três vestes monásticas, devo doar tudo.

T1. Sharing with those who have fallen into miserable states of existence, with those who have no protector, and with medicants, one should eat moderately small portions. Except for the three robes, one should give away everything.

T2. One should divide one's food among those fallen to lower realms, the destitute ones, and the practitioner of vows; one should eat moderately and make do only with the three clothes or 'tri-cheevara'.

T3.

Apart from consuming just enough food

And wearing the three dharma robes, I will donate the rest

To those who have fallen, those with no protector

And those maintaining discipline.

Essa passagem se refere às três vestimentas monásticas, ou *cīvara*, uma camada que vai da cintura até o joelho, outra que cobre os ombros como uma toga e uma terceira vestimenta dupla (OLSON, p.95). Traduza como as três vestes monásticas, indicando o status do monge que pode se desfazer de tudo, menos de seus votos. Shantideva, nesse trecho, fala ao mesmo tempo de desapego e doação, pregando a moderação no ato de comer e partilha dos alimentos com outros. Embora na T2 e T3 vejamos “*fallen to lower realms*” e na T3 apenas “*fallen*”, na T1 temos “*miserable states of existence*”. No comentário de Sonam Tsemo, traduzido por O’Sullivan (2019, p. 151), ele descreve quem estaria incluso nessas diferentes categorias:

Os recipientes: ‘aqueles que caíram’ – fantasmas famintos, seres infernais etc. – ‘aqueles sem protetores’ – os pobres – e ‘aqueles mantendo disciplina’ – amigos observando as regras monásticas. As substâncias: consumir moderadamente comida adquirida por meio de esmolas, doar o restante e usar somente as três vestes do Dharma e doar as restantes. (Tradução minha).⁴¹

Preferi ‘estados miseráveis’ a ‘reinos miseráveis’, muito embora, como visto acima no comentário de Sonam Tsemo, possa se tratar literalmente de seres que renascem em estados infernais, fantasmas famintos etc, essa também pode ser uma referência a pessoas que estejam num estado de sofrimento análogo ao que os textos budistas descrevem como o sofrimento no inferno e no reino dos fantasmas famintos. “Estados

⁴¹ *The recipients: ‘those who have fallen’ – hungry ghosts, hell beings etc. – ‘those with no protector’ – the poor – and ‘those maintaining discipline’ – friends observing monastic rules. The substances: consuming in moderation food acquired through begging alms and donating the rest and wearing only the three dharma robes and donating the rest.*

miseráveis” reforça a ideia de pessoas ou seres que se encontram em algum tipo de situação de miséria, deixando abertura para interpretações, enquanto reinos poderia limitar as possibilidades hermenêuticas do texto. Mais sobre a questão dos “estados” ou “reinos” ao longo dessa tradução será abordado a seguir.

3.7. Infernos e Fantasma Famintos

4. O desapareço por meio da superioridade: A não-conformidade com uma situação inferior, uma vez que a pessoa alcançou um estágio superior.

6.47. Devido às minhas ações (karma) passadas, seres hoje me causam danos, e, por minha causa, eles cairão nos estados infernais.

T1. Those who hurt me are impelled by my actions, as a result of which they will go to the infernal realms. Surely, it is I alone who have ruined them.

T2. Those who do me harm have, in fact, come into being through the incitement of karma performed by me (in previous lives). Now they will be consigned to hell and I alone will be responsible for their damnation.

**T3.
Provoked by my own actions,
Beings come to harm me
But, in doing so, they fall into the hells.
Is it not I who am destroying them?**

O capítulo seis de *A Senda do Bodhisattva, A Perfeição da Paciência* (*kṣāntipāramitā*), como diz o próprio título, foca-se no cultivo da virtude ou perfeição da paciência. Nesse capítulo, o cultivo da paciência é tido como uma forma de superar os ciclos viciosos de agressão. A partir do momento em que o indivíduo percebe que as agressões sofridas estão relacionadas com ações pregressas, isto é, com o conceito de *karma*, ele se desapega da necessidade de ceder à raiva e revidar, percebendo, também, o sofrimento que ele próprio causa nas mentes de seus inimigos por servir-lhes de objeto da raiva. A entrega dos seres à sua própria raiva faz com que tomem ações que resultam na queda em estados inferiores. Por isso, assim como no caso da T2, de Parmananda Sharma (2012, p. 207), optei por manter o sânscrito *karma* entre parênteses. Aqui chegamos a um ponto que também é mencionado em outros trechos do texto, o risco da queda em estados miseráveis da existência devido ao poder das próprias ações. Geshe Rabten (1993, p. 26) fala de *karma* e *kleśas* (aflições) como as causas do sofrimento. Isto é, as ações guiadas por uma mente equivocada em relação ao que é a realidade. A ação ou o *karma* pode se referir ao corpo, fala ou mente, no sentido do pensamos (o papel da intenção e volição), falamos e fazemos (no sentido de como agimos em relação aos outros

e, também, de como afetamos o nosso próprio corpo e nossa integridade física, bem como a integridade física dos outros). Je Tsongkhapa, no primeiro volume de seu *Lamrim ChenMo*, traduzido pelo Lamrim Chenmo Translation Committee (2000, p. 210, 2011), fala do *karma* virtuoso e *karma* não-virtuoso, e que o sofrimento só pode advir do *karma* não virtuoso, assim como bem-estar só pode advir de *karma* virtuoso. A isso ele relaciona a possibilidade de renascimentos futuros mais afortunados ou menos afortunados.

O renascimento dos seres presos ao *samsāra* pode se dar em seis diferentes estados da existência condicionada na esfera do desejo (*kāmadhatu*), na dependência de um *karma* virtuoso no caso dos dois primeiros e de um *karma* não-virtuoso no caso dos quatro seguintes, embora todos estejam marcados pelo sofrimento: o reino dos deuses (*devas*), o reino humano, o reino dos semideuses (*asuras*), o reino animal, o reino dos fantasmas famintos (*preta*) e o reino dos infernos (*naraka*). Uma descrição desses estados e dos diferentes tipos de sofrimentos que lhes são associados pode ser lida em *Carta a um Amigo*, de Nagarjuna, traduzido do inglês para o português por Manoel Vidal (2002, p.119-135). Sendo o estado humano o mais desejável, como afirma Tsongkhapa, ainda no volume 1 do *Lamrim Chenmo*, traduzido pelo Lamrim Chenmo Translation Committee (2000, p. 262) se referindo à passagem 14 do sétimo capítulo de *A Senda do Bodhisattva*, *A Perfeição da Reta Energia (Vīryapāramitā)*, em que se usa a metáfora da vida humana como um barco que conduz à outra margem (à libertação do *samsāra*).

7.14. Cruze o oceano do samsāra com o barco desta vida humana. Não será fácil encontrar esse barco novamente. Agora não é hora de dormir, tolos!

T1. Upon finding the boat of human birth now, cross the great river of suffering. O fool, there is no time for sleep, for this boat is hard to catch again.

T2. Relying on the boat of human existence, cross the great river of dukha. O fool! this is no time for sleep, because this boat is not easy to come by again.

T3.

Cross the great river of suffering

Using the boat of human life

Since this boat will be very difficult to find again,

Now is the time for sleeping, you fool!

Nesse ponto ainda é possível fazer relações com o quarto tipo de desapego descrito por Asanga, em que uma vez encontrada uma condição superior, como uma existência afortunada, não se deve permitir regredir a estados em que será mais difícil aplicar a prática budista. Algo que aqui pode ser chamado de uma espécie de pedagogia do medo, no sentido de alertar praticantes, os quais ainda não tenham alcançado um grau

elevado de renúncia e desapego, acerca dos riscos de desperdiçar o tempo de vida humana cultivando vícios, como na menção ao risco de renascer como um fantasma faminto, na passagem 5 do capítulo 4, *Diligência com Bodhicitta (Bodhicittāpramādaḥ)*, quando pessoas se entregam à avareza e se recusam a doar algo que foi prometido:

4.5. É ensinado que se uma pessoa se compromete a doar algo, mesmo que ínfimo, e não o faz, então renascerá como um fantasma faminto.

T1. It has been said that a person who intended to give away even a tiny thing but does not do so becomes a preta.

T2. It has been said even in respect of a small thing that if a person does not give it away having vowed to do so, he becomes a ‘preta’ or a hungry ghost.

T3.

**If its taught that someone who intended to give
some slight, unremarkable thing,
But then did not do so,
Will be reborn as a hungry ghost,**

Nagarjuna em seu *Carta a um Amigo*, traduzido do inglês para o português por Manoel Vidal (2002, p. 129) descreve o reino dos fantasmas famintos da seguinte forma: “Entre os pretas há sofrimento constante causado pela falta de coisas materiais. Atravessam as mais terríveis agruras provocadas por medo, ansiedade, fome, sede, frio e calor.” No comentário de Lama Rendawa, da escola Gelugpa do budismo tibetano, ao texto de Nagarjuna, também presente na edição traduzida por Vidal (2002, p. 132), é dito que o avaro renascerá como um *preta* ou fantasma faminto. Voltando ao capítulo 4, passagem 6, do texto de Shantideva, vemos que esta sequência trata de alertar o praticante a não abandonar o voto de auxiliar a todos os seres caso tenha se comprometido com o caminho.

4.6. Se voltar atrás do voto de auxiliar todos os seres, não passarei de um mentiroso. Tanto pior será o meu destino.

T1. Then all the more so, having deceived the entire world after loudly and sincerely inviting it to unsurpassable happiness, what state of existence shall I have?

T2. What shall then be my fate if, by deceiving everybody, I do not fulfil my vow of affording unsurpassed bliss to beings after having spoken it in thought?

T3

**Then, having sincerely intended to bring them
to unsurpassed bliss,**

**If I then deceive all sentient beings,
To what sort of happy rebirth
Shall I proceed?**

Independentemente de tomar ou não as descrições desses estados de existência como espírito faminto ou habitante de um inferno literalmente, o que vemos empregado nessas passagens de Shantideva e Nagarjuna é um método habilidoso de expor o *Dharma*, isto é, um *upāya* (CARLUCCI, 2021, p.105), uma pedagogia de expor os ensinamentos numa roupagem conforme as necessidades da época, do local e dos que receberão os ensinamentos (GOMBRICH, 1997, p. 17 apud CARLUCCI, 2021, p. 105). Não se propõe aqui dizer que esses estados seriam meras ficções ou que Shantideva e Nagarjuna não acreditassem de fato na possibilidade de renascimento nesses estados. Seria muito conveniente tornar qualquer texto budista naquilo que queremos que ele diga, tratando os pontos desconfortáveis, desagradáveis ou contraditórios em um recurso pedagógico sem conexão com o que de fato esses personagens professavam. Mas podemos considerar que há sim um recurso pedagógico em uso, não no sentido de negar por completo a veracidade do ensinamento religioso, mas considerando que pode se tratar de hipérboles, como a não doação de algo “ínfimo” resultando num renascimento como fantasma faminto servindo de comparação com o que ocorrerá a quem se comprometer com a senda do Bodhisattva e depois virar as costas. O exagero que não necessariamente invalida a crença literal, nem a possibilidade de um crença não-literal. Também no caso da raiva, como a falta de desapego em relação ao objeto de aversão pode resultar num sofrimento extremo (seja um estado infernal literalmente ou algo análogo). É uma pedagogia que se refere ao que, segundo o texto, deve ser abandonado (os vícios) e o que não deve ser abandonado (o *Dharma*, as virtudes e a intenção de beneficiar todos os seres). Isso nos traz para o quinto tipo de desapego descrito por Asanga.

3.8. O Desapego Não-Recomendável

5. O Desapego por meio da ignorância completa: A não-conformidade do ignorante em relação ao *Nirvāṇa*.

Esse ponto trata de um tipo de desapego não recomendado, como o dar as costas ao *Dharma*, numa linha muito semelhante ao que foi abordado anteriormente, em relação ao abandono de um voto ou compromisso de auxiliar a todos os seres no contexto do budismo *mahāyāna*. Nesse ponto cabe prosseguirmos no capítulo 4, passagens 7 e 8, ainda na mesma tônica da passagem 6:

4.7. Só o Onisciente, o Buddha, conhece o karma de quem abandona bodhicitta, pois ele ainda pode conduzi-los à libertação.

T1. Only the Omniscient One knows the inconceivable course of those people whom he liberates even when they forsake the Spirit of Awakening.

T2. Only the omniscient (Buddha) knows the consequence of the karma of these unthinkable ones, for he gives release to even persons who have given up bodhicitta.

T3

To give up bodhicitta

But still be liberated;

Such a thing is inconceivable.

Only the Omniscient One could comprehend it.

No trecho acima parece haver uma crítica tanto aos que dão as costas ao *Dharma* como um todo por meio do seu abandono da mente desperta e altruísta (*bodhicitta*), mas, também, aos que seguem vertentes do budismo que não enfatizam *bodhicitta* e mesmo assim conseguem a libertação do *samsāra*, como algo difícil de entender, muito embora em outras passagens tenha se enfatizado o respeito a ambos os veículos budistas. Sonam Tsenom, em seu comentário à tradução de O’Sullivan (2019, p. 96), diz que desistir de *bodhicitta* não significa desistir da iluminação de um ouvinte ou *śrāvaka*, uma vez que ainda há aplicação dos antídotos em relação às aflições mentais, mas de todo modo, não é o mesmo tipo de iluminação proposta pelo *mahāyāna*. Mantive um tom esperançoso na tradução, no sentido de que ainda é possível algum tipo de libertação. Assim como na T2, de Parmananda Sharma (2012, p.88), mantive *karma* em sânscrito, sem a necessidade de “consequência”, uma vez que, como já discutido, *karma* já inclui a ideia de ação e efeito da ação.

4.8. Para um Bodhisattva esta é a maior das quedas; pois se nela incorre, a felicidade de todos os seres é deixada de lado.

T1. Therefore, for a Bodhisattva it is the heaviest downfall of all; for if he commits such a downfall, he impairs the welfare of all sentient beings.

T2. Therefore, for a bodhisattva, this is the biggest misfortune which, if it befalls, can be the cause of great harm for all beings.

T3.

This is the most serious downfalls

For a Bodhisattva,

For, if should it occur,

The benefits of all beings is discarded.

Novamente vemos a ênfase para que o praticante não abandone o seu voto *mahāyāna* uma vez que o tenha feito. Portanto, trata-se de um tipo de renúncia ou desapego que não seria aceito, por isso a advertência em relação ao risco de não ter a mesma oportunidade de acesso aos ensinamentos caso não sejam devidamente aproveitados pela metáfora do barco ou pelo risco de cair em infernos ou renascer como um fantasma faminto. Tal pedagogia ou *upāya* presente no texto se conecta com a passagem 3 do capítulo 7 do texto de Shantideva, em que a preguiça é tida como um vício relacionado às distrações com as experiências do *samsāra*:

7.3. O doce ócio, a busca por distrações e prazeres enganadores, deixar-se tomar pelo sono devido à falta de desilusão com o *samsāra*, assim surge a preguiça.

T1. Spiritual sloth arises from indolence, indulging in pleasures, sleep, and craving for lounging around due to one's apathy toward the miseries of the cycle of existence.

T2. 'Ālasya' or lethargy is born of the taste for illusory joys, craving for sleep and an absence of disillusionment with *samsāra*.

T3

With the sweet taste of inactivity

And the craving of sleep,

I am not yet tired of the sufferings of *samsāra*,

So laziness arises.

Nessa tradução aproveitei a metáfora do doce gosto relacionado à inatividade usada na T3, “ilusory joys” na T2 foi traduzida como distrações e prazeres enganadores, a fim de não causar uma repetição sonora já que a palavra desilusão foi usada mais adiante. Essa passagem é brevemente comentada por Sonam Tsemo, na T3, de O’Sullivan (2019, p. 219), que ora traduzo: “a preguiça surge quando a pessoa não está cansada do ócio e das preocupações vinculadas ao *samsāra*”.⁴² Tal disciplina, em que a administração do tempo livre deve se voltar principalmente para o estudo e a prática budista, também se relacionada com a necessidade de não se deixar dominar pelas aflições (*klesas*), sendo necessário um esforço de renunciar a elas, dedicando-se ao cultivo das virtudes, o que nos leva para o próximo tipo de desapego presente no texto de Asanga:

3.9. Pecados Budistas?

6. O Desapego por meio da contraposição: Não-conformidade com as aflições.

⁴² *Laziness arises in not being tired of inactivity and *samsāric* concerns.*

O capítulo 2 de *A Senda do Bodhisattva* trata da renúncia às ações danosas de corpo, fala e mente cometidas pelo aspirante ao caminho budista. A tônica do capítulo é a confissão de tais ações junto ao compromisso de se esforçar para não mais cometê-las no futuro. Intitulado em sânscrito, *Pāpadeśanā*, Brassard (2000, p.13-14) aponta dúvidas sobre a autoria do capítulo 2, uma vez que há uma edição no catálogo tibetano *IDan-dkar-ma* sem os capítulos 2 e 9. Ainda segundo Brassard (2000, p. 14) esse capítulo ganhou considerável importância no budismo tibetano, como uma leitura e prática preliminar ao estudo e práticas vinculadas ao voto do *Bodhisattva*, o compromisso de gerar a mente desperta e altruísta (*bodhicitta*).

A prática da confissão é uma ideia tida como estranha ao budismo inicial (DAYAL, 1932, p. 56 apud BRASSARD, 2000, p. 14), mas vemos no *Gaṇḍavyūha Sūtra*, uma seção do *Avataṃsaka Sūtra*, a chamada prece ou voto do *Bodhisattva* Samantabhadra (CLEARY, 1993, p.1512-1518), que inclui: 1. prestar homenagem a todos os *Buddhas*; 2. louvar o *Buddha*; 3. praticar a generosidade; 4. confessar e arrepender-se das ações danosas; 5. alegrar-se com os méritos e virtudes dos outros; 6. solicitar aos *Buddhas* que continuem a ensinar; 7. solicitar aos *Buddhas* que permaneçam no mundo; 8. seguir os ensinamentos do *Buddha* a todo momento; 9. auxiliar e beneficiar a todos os seres; 10. dedicar todos os méritos e virtudes para o benefício de todos os seres. Sobre a confissão, podemos ver o seguinte trecho do sutra, a partir da tradução de Thomas Cleary (1993, p.1512), do chinês para o inglês, que ora verto ao português:

Que todo o mal que cometi,
sob o poder da paixão, do ódio, ou da insensatez,
por meio de ações de corpo, fala, ou mente,
Eu confesso tudo.⁴³

Temos o mesmo trecho do sutra citado por Je Tsongkhapa, em seu *Lamrim ChenMo* conforme a tradução em inglês do Lamrim ChenMo Translation Committee (2000, p.96). O texto de Tsongkhapa destaca a confissão como parte da chamada prática de sete ramos, uma prática preliminar à sessão de meditação. Sobre isso vemos na tradução em inglês: “To confess sin is to recall the faults of your earlier sins and then to regret them.” Se traduzíssemos seguindo a opção escolhida pelos tradutores de língua inglesa, o texto poderia ser facilmente confundido com um material cristão, em vez de

⁴³ Whatever evil I may commit
Under the sway of passion, hatred, or folly,
bodily, verbally, or mentally,
I confess it all.

budista: “confessar o pecado é relembrar das faltas de seus pecados anteriores e, então, se arrepender”. O uso da palavra para pecado em inglês, “*sin*”, se faz presente também em algumas das traduções do texto de Shantideva também. O próprio Brassard (2000, p.13) ao apresentar o título do capítulo em sânscrito, *Pāpadeśanā*, traduz para o inglês como “*Confession of Sins*.” No caso das traduções fontes, T1, T2 e T3, respectivamente, Vesna e Allan Wallace (1997) traduzem o título do capítulo por “*The Confession of Sin*”. Parmananda Sharma (2012) mantém o título em sânscrito junto à sua tradução, “*Indicating Sin*”. Já Adrian O’Sullivan (2019) traduz por “*Confession of faults*”, ele também usa “*non-virtue*” ao longo do capítulo, como podemos ver nas passagens 28 e 29 abaixo (a T2 contém as duas passagens numa única):

2.28. Desde tempos sem início, nesta e em outras vidas, eu, um tolo, causei danos ou incitei outros a cometerem ações danosas.

2.29. Iludido pela ignorância, tais atos foram acompanhados de deleite autodestrutivo. Arrependido, confesso agora todo o sofrimento que causei.

T1. Whatever sin I, a brute, have committed or caused others to commit in this life and others throughout the beginningless cycle of existence,

And anything in which I have deludedly rejoiced, thereby harming myself – that transgression I confess, overcome by remorse.

T2. Whatever sin I committed or made others commit through my foolishness, or abetted others in doing sins out of delusion, proving suicidal for myself, all these shall I highlight now, tortured as I am with remorse.

T3

Having wondered without beginning

in this life and in others,

I stupidly performed non-virtues, or commanded them to be done.

Compelled by ignorance and delusion,

I took pleasure in this.

Now seeing this was a terrible mistake,

I sincerely confess it to the protectors.

A palavra “*sin*” não deixa de ser um rastro de linguagem bíblica que pode suscitar a ideia de um deus criador pronto para punir os pecadores. Além do que, pode causar toda uma série de associações com o que é considerado uma falta ou um pecado pela teologia cristã, não necessariamente um pecado cristão seria a mesma coisa que um “pecado” budista. Sobre o uso de tal palavra em traduções de textos budistas, N. Singh (2001, p.

28) considera que não há problema em utilizar “*sin*” em traduções budistas quando se referem ao sânscrito “*pāpa*”, o qual vemos no título do capítulo em sânscrito, *Pāpadeśanā*. Segundo Singh (2001, p.28), não haveria por que rejeitar tal tradução desde que se esclareça ao leitor as diferenças entre a perspectiva budista e a perspectiva cristã. Assim como a palavra “*pāpa*” (ou *pāpaṃ* no caso nominativo em sânscrito) também aparece nesse trecho do texto em sânscrito, como pode ser observado na versão transliterada por Richard Mahoney (2020)⁴⁴. No dicionário online de sânscrito-inglês Monier Williams há as seguintes acepções para *pāpa*⁴⁵: “*sin*” (pecado), “*vice*” (vício), “*crime*”, “*guilt*” (culpa). O’Sullivan (2019) na T3 opta por *non-virtue*. Tharpa Brasil/Kelsang Pālsang (2017, p. 27) optou por “maldades”, seguindo a tradução de Neil Elliot, que optou por “evil”. Como pode ser observado abaixo somente pela passagem 28:

Neil Elliot
(28) Since beginningless time in
samsara,
Throughout this and all my
previous lives,
Out of ignorance I have committed
evil,
Ordered it to be committed,

Tharpa Brasil/Kelsang Pālsang
(28) Desde tempos sem início no samsara,
Nesta e em todas as minhas vidas anteriores,
Por ignorância, cometi maldades,
Ordenei que fossem cometidas.

O Padmakara Translation Group (2006) também traduziu por *evil*, enquanto Paulo Borges (2007, p. 65), seguindo o seu texto de partida, traduziu por mal. Stephen Batchelor (1976) optou por “*evil deeds*”:

Padmkara Translation Group
28. In this and all my other lives,
While turning in the round without
beginning,
Blindly I have brought forth evil,
And incited others to commit the same.

Paulo Borges

⁴⁴ *anādimati saṃsāre janmanyatraiva vā punaḥ
yanmayā paśunā pāpaṃ kṛtaṃ kārītaeva vā*

⁴⁵ <https://sanskritdictionary.com/pāpa/133581/1>

**Nesta e em todas as minhas outras vidas,
Ao girar na ronda sem início,
Cegamente causei o mal
E incitei outros a fazerem o mesmo.**

**Stephen Batchelor:
28. Throughout beginningless cyclic existence
In this life and in others,
Unknowingly I committed evil deeds
And ordered them to be done (by others).**

Novamente foi observada uma diferença entre as traduções que utilizaram o texto em sânscrito e aquelas que utilizaram traduções tibetanas como texto de partida, enquanto as duas primeiras optaram por utilizar a palavra “*sin*”, as demais seguiram por outros caminhos. Num livro do XIV Dalai Lama (2010, p.162), em que há um diálogo com Padre Laurance em relação à teologia cristã, é lembrada a origem da palavra em grego, que poderia ser entendida como “errar o alvo”, o que em termos budistas poderia ser entendido como não viver de acordo com os votos ou metas espirituais estabelecidas. Nesse diálogo, o Dalai Lama (2010, p. 115) interpreta a noção de pecado sob uma ótica budista, em que não haveria um ser externo punitivo, mas uma rede de causalidade na qual ações destrutivas geram consequências negativas, enquanto ações éticas geram consequências positivas. Ele faz uma descrição breve do conceito de *karma* já abordados aqui. O padre, em resposta, afirma que o pecado é um “fato” (DALAI LAMA, 2010, p. 115) e que, ao invés, de causalidade, um cristão pensaria em termos de livre-arbítrio, pois a punição associada ao pecado é inerente ao próprio pecado, isto é, o pecado é algo que existe *a priori*, enquanto no budismo as ações danosas surgem mediante causas e condições, o que as qualifica com ações danosas são as consequências experimentadas por quem executa a ação, bem como o dano que é causado a outros, aliado à intenção de causar danos. Na perspectiva budista, essas ações danosas só existem devido à ignorância (*avidyā*) acerca da interdependência. Apesar disso mantive a tradução ações danosas para

Enquanto houver um eu que se julga inerentemente existente praticando ações que afetem negativamente os recipientes da ação, também erroneamente percebidos como inerentemente existentes. Como o Dalai Lama explica de forma bem sucinta, elas não são um fato pré-estabelecido por um Deus pessoal. Apesar do diálogo amigável presente no livro, vemos aqui uma lacuna entre a perspectiva budista e a perspectiva da patrística cristã. Até porque não há conceito de pecado original no budismo. O *saṃsāra* não é uma punição, mas é o modo de existência de uma cognição imperfeita ou ainda não desperta,

que pode ser aperfeiçoada ou despertada. Como explica Geshe Rabten (1993, p. 45), “a ignorância [*avidyā*] constitui um erro na compreensão da natureza das coisas (*śūnyatā*)”. Portanto, pecado não funciona como uma boa tradução para *pāpa*, uma vez que se conecta a um horizonte de expectativa ligado ao cristianismo e doutrinas que diferem da budista desde o ponto de partida.

Como no caso de *upāya*, deve-se ter o cuidado para não acabar transformando um determinado conceito de uma determinada tradição religiosa em algo que apetece o público atual, sem que haja, no entanto, uma base amparada por uma tradição textual e interpretativa, e não parece haver dentro da patrística essa base que pense o pecado em termos de *karma*, renascimento ou reencarnação, ausência de um deus único e criador, vazio de existência inerente do eu e dos fenômenos. Portanto, pecado não é uma tradução adequada neste contexto. Optei por ações danosas reforçando o ponto sobre evitar causar danos a outros seres, como tão enfatizado ao longo do texto de Shantideva. A tradução de O’Sullivan (T3), “*non-virtue*”, também se mostrou interessante e, de início, pensei em traduzir por ações não-virtuosas. Porém, embora o texto de Shantideva fale da importância de renunciar a ações danosas e adotar ações virtuosas, há uma terceira classe de *karma*, as ações neutras. Como Tsongkhapa explica no *Lamrim ChenMo*, traduzido pelo Lamrim ChenMo Translation Committee (2000, p. 303-304): “em geral, o karma é de três tipos: virtuoso, não-virtuoso e eticamente neutro, mas aqui trataremos apenas dos dois primeiros⁴⁶.” Na tradução dessa citação mantive o não-virtuoso como no inglês para explicitar que também se pode argumentar que neutro se inclui no não-virtuoso, embora não seja danoso. Esse é o problema de traduzir o segundo tipo de *karma* descrito como apenas uma não-virtude, dado que não se trata somente de não ser uma virtude, mas de constituir uma ação danosa. Ademais, os tradutores do Lamrim ChenMo Translation Committee (2000, p.304) traduziram a descrição do *karma* “não virtuoso”, como karma que é não “meritório”⁴⁷, e o *karma* virtuoso como o *karma* que é meritório⁴⁸. Inundil & Svetlana (2018), em seu artigo sobre a filosofia moral no budismo theravada, traduzem *papa*, em páli, como demérito, em oposição a *puñña*, mérito. A depender do contexto, a palavra mácula também poderia funcionar, assim como também pode servir de tradução para *kleśa*, traduzida neste trabalho como aflição. Em sua tradução do tibetano,

⁴⁶ *In general, karma is of three types: virtuous, nonvirtuous and ethically neutral, but here we are concerned only with the first two.*

⁴⁷ *Nonvirtuous karma is karma that is nonmeritorious.*

⁴⁸ *Meritorious karma is virtuous karma in the minds of beings of the desire realm.*

O’Sullivan (T3) opta por *defilement*, que pode ser traduzida por mácula, no sentido de uma mancha que obstrui a reta visão e, por isso, se relaciona à prática de ações danosas ou ações maculadas (por serem destituídas de discernimento). De qualquer maneira, a opção por ações danosas me pareceu uma tradução mais objetiva para expressar a ideia de incitar outros a atuarem como agentes do sofrimento alheio.

3.10. Método e Sabedoria

Em sânscrito temos a palavra *punya*, que se faz presente no texto de Shantideva, como pode ser atestado pelo texto em sânscrito transliterado (MAHONEY, 2020)⁴⁹, na passagem 2.41 das traduções abaixo:

2.41. Quando capturado pelos mensageiros do Senhor da Morte, de que servem amigos e família? Nessa hora, só o mérito da virtude pode me proteger, mas não me dediquei.

T1. For a person seized by the messengers of Death, what good is a relative and what good is a friend? At that time, merit alone is a protection, and I have not applied myself to it.

T2. When seized by messengers of Death, of what avail will be a friend or a relation? My only protection at the time is virtue (‘punya’) and that I practised not.

T3.

**When seized by the messengers of the Lord of Death,
What good is family, what good are friends?
Merit alone will protect me then,
But I have never really relied on it.**

Optei por traduzir por “mérito da virtude”, ao invés de somente mérito, como na T1 e T3, ou somente virtude, como na T2, de modo a explicitar a prática da virtude como fonte de mérito, em termos de *karma*. O mérito advindo do cultivo da virtude se associa, no contexto budista indo-tibetano, ao que é chamado de método e sabedoria, os meios ou métodos habilidosos, *upāya* (CARLUCCI, 2021, p.105), a serem aplicados para a superação das aflições mentais. Tal método se combina com a busca pela sabedoria que compreende a natureza última dos fenômenos. A união método e sabedoria é bastante enfatizada em textos do gênero *lamrim*, como no *Liberation on the Palm of the Hand*, o *lamrim* de Pabongkha Rinpoche, editado por Trijang Rinpoche e traduzido, do tibetano para o inglês, por Michael Richards (2006, p. 574), em que método constitui as cinco perfeições ou *pāramitās*, isto é, as cinco virtudes que o aspirante a *Bodhisattva* deve

⁴⁹ *yamadūtaigrhīṭasya kuto bandhuḥ kutaḥ suhṛt /
puṇyamekaṃ tadā trāṇaṃ mayā tacca na sevitaṃ*

assimilar à sua conduta: generosidade (*dāna*), conduta ética (*śīla*), paciência (*kṣānti*), reta energia (*vīrya*), plena atenção (*dhyāna*) e a sabedoria (*prajñā*) constitui a sexta perfeição. A prática das virtudes leva à sabedoria e o exercício da sabedoria dá a base para a prática das virtudes com o discernimento necessário, há uma interdependência entre método e sabedoria. Essa união de método e sabedoria é enfatizada na linguagem tântrica, como nessa citação de Tsongkhapa *Guhyasamaja Tantra*, traduzida para o inglês por Gavin Kilty (2012): “Método e Sabedoria em união é o significado da yoga.”⁵⁰.

Na tradução de Michael Richards (2006, p. 574) do *lamrim* de Pabobgkha, a prática de método e sabedoria se dá após o praticante budista ter gerado a aspiração ao altruísmo, ou a bodhicitta de aspiração, que leva à prática das virtudes como uma forma de *bodhicitta* engajada, junto a busca da sabedoria. Nesse ponto, pode-se perceber que o texto de Shantideva, da forma como o conhecemos atualmente, também está estruturado em termos de método e sabedoria. O primeiro capítulo trata da *bodhicitta* de aspiração e o segundo capítulo trata da renúncia, como na passagem 2.41, já discutida aqui. Com a tomada de consciência do *karma*, da impermanência e de que a morte pode chegar a qualquer momento, – personificada no texto de Shantideva pela figura do Senhor da Morte (*Yama*) –, há um foco no abandono dos vícios e necessidade de adoção das virtudes. Do capítulo 3 em diante, o livro começa a abordagem do método, uma vez que é *bodhicitta* ativa se engajando no bem-estar de todos os seres; o sexto, o sétimo e oitavo capítulos tratam da paciência, da reta energia e da plena atenção, respectivamente. Embora não haja um capítulo intitulado generosidade ou conduta ética, o capítulo 3 sobre a *bodhicitta* engajada, isto é, o engajamento em ações que beneficiem a outros seres, pode ser relacionado à perfeição da generosidade, enquanto o capítulo 4, sobre a vigilância da conduta, dos pensamentos e das emoções, pode ser relacionado com o cultivo da conduta ética.

Brassard (2000, p. 13) também aponta para uma associação entre a dedicatória, o décimo capítulo, e a perfeição da generosidade, uma vez que se trata de uma dedicação de todos os méritos para todos os seres. Assim como podemos ver a perfeição da generosidade na passagem 5.85 também abordada aqui anteriormente, embora não seja o tema em destaque no capítulo 5, também vinculado à observância da conduta ética. O capítulo 6 enfatiza o cultivo da paciência, o 7 se volta para a reta energia, isto é, a energia

⁵⁰*Method and Wisdom in union is what is meant by yoga.*

que não é desperdiçada com a preguiça, o capítulo 8 trata da plena atenção e o capítulo 9 se volta para a sabedoria.

Todos os capítulos do terceiro ao décimo podem ser diretamente relacionados com método e sabedoria. Todos os temas que são mais enfatizados num capítulo não deixam de estar presentes nos outros, assim como método e sabedoria são indissociáveis. Portanto, o método e a sabedoria que permeiam o texto de Shantideva se conecta com o sexto tipo de desapego, listado por Asanga, mas também ao sétimo tipo, o desapego, por meio da percepção direta e completa, como podemos ver nas passagens 166 e 167 que fecham o capítulo 9, havendo uma não-conformidade com o modo de apreender os fenômenos no *saṃsāra*:

9.116. Quando poderei aplacar o fogo insuportável do sofrimento com a chuva de felicidade que cai das nuvens de mérito acumulado?

9.167. Após acumular mérito, sem me enganar quanto à natureza convencional, quando serei capaz de ensinar o vazio de existência inerente àqueles acometidos pela confusão?

T1. Thus, when might I bring relief to those tormented by the fire of suffering, with the requisites of happiness springing forth from the clouds of my merit?

When Shall I respectfully teach emptiness and the accumulation of merit – in terms of conventional truth and without reification – to those whose views are reified?

T2. When shall I, with the instrument of my own accumulated happiness born of the clouds of ‘punyas’ or meritorious actions, be able to offer solace to such as are tormented by the fire of suffering or ‘duhkha’?

When shall I, after accumulating my own ‘punya’, through not being propped by ‘samvritti’, be able to teach with dignity ‘śūnyatā’ or emptiness to those who are steeped in the wretchedness of their own existence?

T3

**When will I be able to pacify
These unbearable fires of suffering
With a rain of accumulated happiness
Falling from clouds of stored up merit?**

**Having fostered the non-conceptual
And devotedly accumulated merits,
When will I show emptiness
To those lost in conceptualization?**

Muitas das questões tratadas nessas passagens, como as naturezas convencional ou relativa e a natureza última, o vazio de existência inerente e reificação, são abordados em mais detalhes no capítulo 4 desta tese. Como nessas passagens há um contraste entre a sabedoria e a visão de quem ainda não a alcançou, isto é, ainda não compreendeu, nem percebeu o vazio de existência inerente do eu e dos fenômenos, ao final, optei por reforçá-lo com a palavra *confusão*, no sentido de alguém que se engana quanto à natureza relativa dos fenômenos, o que também se conecta com ideias como a de ignorância (*avidyā*) e *moha*, às vezes traduzida como *delusion* (BUZWELL & LOPEZ, 2013, p. 28), ou *confusion* (JAYARAVA, 2010, p. 36). O que foi abordado nos trechos aqui selecionados não deixa de se relacionar com a meta maior de se libertar da confusão provocada pela ignorância acerca da natureza última dos fenômenos. Assim como a tomada de consciência da iminência da morte no capítulo da confissão e o arrependimento na passagem 2.28, já aqui abordada, também pode ser associado ao oitavo tipo de desapego descrito por Asanga, o desapego por meio do abandono, como uma não-conformidade com as aflições mentais (*kleśa*).

Nas passagens 4.7 e 4.6, também já abordadas aqui, vimos brevemente a diferença de tônica entre os dois veículos *mahāyāna* e *hīnayāna*, e espera-se de um aspirante ao mahayana que não renuncie ao seu voto de auxiliar a todos os seres. Essa passagem do texto pode ser associada ao nono e ao décimo tipos de desapego, descritos por Asanga: 9. o desapego menor, proposto pelo caminho *hīnayāna*, no qual há não-conformidade com o *samsāra*, mas não o compromisso de auxiliar os outros seres a também se libertarem, e 10. o grande desapego, proposto pelo caminho *mahāyāna*, descrito por Asanga na tradução de Sara Boin-Webb (2001, p.53), como o desapego dos *Buddhas* e *Bodhisattvas*, a não-conformidade com a libertação individual, mas a meta de libertar todos os seres tendo a intenção altruísta associada a *bodhicitta* como base. Esse último ponto também pode ser visto na passagem 55 do capítulo 10, Dedicção:

10.55. Enquanto o espaço perdurar e houver seres vivos, que eu possa viver para eliminar o seu sofrimento.

T1. For as long as space endures and for as long as the world lasts, may I live dispelling the miseries of the world.

T2. May I live for as long as the sky and the (transient) world exist in order to destroy the ‘dukkhas’ of the world.

T3.

As long as space endures

**There will be living beings.
For that long may I remain
To dispel their suffering.**

3.11. A Tradução enquanto renúncia

Portanto, a renúncia, vinculada ao desapego, permeia todos os capítulos do texto de Shantideva⁵¹. Por meio da interdependência estabelecida neste *continuum*, vemos como a renúncia, vinculada ao desapego, permeia os dez capítulos de Shantideva, operando quase como uma sétima perfeição ou *pāramitā*, dada a sua importância ao longo do texto. Por meio da interdependência estabelecida neste *continuum* de tradução, entre o texto de Shantideva e o texto de Asanga, pode-se observar que o desapego ou a renúncia podem se dar de diferentes formas, algumas recomendadas pela literatura budista e outras não recomendadas. Na perspectiva *mahāyāna* defendida por Shantideva, a renúncia ao *samsāra* por si só não é suficiente, é necessário também renunciar à paz de uma libertação solitária.

A renúncia em *A Senda do Bodhisattva* é um abandono que implica uma adoção, uma não-conformidade com o sofrimento dos outros, que implica no compromisso de ajudá-los enquanto o espaço perdurar, um esvaziamento de si próprio que leva à compreensão da interdependência, por isso renúncia, *bodhicitta* e sabedoria são indissociáveis no contexto budista *mahāyāna*. Em termos de prática tradutória, podemos pensar nesse processo de tradução como uma renúncia ao fantasma da tradução perfeita, proposto por Ricoeur (2005, p.10), mas também a renúncia à expectativa de uma tradução que sirva a um texto de partida que tenha uma existência separada enquanto texto original, com palavras e termos que oferecerão uma tradução exata, correta e única. Renunciar a tais pressupostos acerca da tradução é reconhecer o texto de partida (ou os textos de partida) não como uma unidade autônoma, mas como parte de um *continuum*, de um fluxo de textos, línguas, culturas, contextos histórico-sociais.

Não à toa, Susana Kampff Lages (BENJAMIN, 2008, p.66) traduziu o título do ensaio de Walter Benjamin por *A Tarefa-Renúncia do Tradutor*. Lages traduz a palavra alemã *Aufgabe*, do título original *Die Aufgabe des Übersetzers*, por tarefa-renúncia a fim de explicitar a ambiguidade dessa palavra, como explicita Pereira na apresentação do texto (BENJAMIN, 2008, p.6). Numa tradução posterior de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves, publicada no livro *Escritos Sobre a Linguagem* (uma coletânea de escritos

⁵¹ No capítulo 3, a passagem 3.11 também aborda a renúncia no contexto da *bodhicitta* engajada. Por levantar questões sobre *bodhicitta*, esse trecho é abordado em mais detalhes no quarto capítulo desta tese.

de Benjamin), a palavra renúncia foi abandonada e o título ficou *A Tarefa do Tradutor*. Porém, temos uma nota ao título sobre a ambiguidade de *Aufgabe*, feita pela editora do livro, Jeanne Marie Gagnebin (BENJAMIN, 2013, p. 101):

...O verbo *aufgeben*, do qual provém o substantivo *Aufgabe*, significa “entregar”, no duplo sentido do termo “dar” (*geben*) algo a alguém para que cuide disso (por exemplo, entregar uma carta ao correio), mas também dar algo a alguém, abrindo mão da posse do objeto (por exemplo, entregar uma cidade ao inimigo). A segunda acepção é mais forte no uso intransitivo do verbo: *ich gebe auf* – “renuncio”, “desisto”, “me entrego”. Essa ambivalência está presente no substantivo *Aufgabe*, entendido como “proposta”, “tarefa”, “problema a ser resolvido”, mas no qual ressoam também as ideias de renúncia e desistência.

No texto de Shantideva, o ideal de Bodhisattva consiste em renunciar a si próprio e se entregar aos outros, uma entrega que é ao mesmo tempo um ato de doação, de dar tudo que pode ser dado para o benefício de todos os seres. A renúncia do tradutor é a entrega ao texto, é o permitir fluir no *continuum*, doando-se ao texto, desistindo da premissa de que pode ter total controle sobre a correnteza textual. Doar-se ao texto, sem, no entanto, ser possível uma completa anulação de si. Doar-se sabendo que não terá o controle para alcançar um tipo de tradução transparente e idealizada, uma tradução definitiva. tarefa de abandonar toda possibilidade de uma tradução que seja um reflexo exato do texto de partida. Entender a tradução como um *continuum*, libera possibilidades hermenêuticas que aprofundam a compreensão do processo tradutório.

4. Bodhicitta

*Dedique suas boas ações de corpo,
fala e mente para alcançar o
estado de Buddha*
Nagarjuna

4.1. Bodhicitta: O Coração do Texto

Bodhicitta (बोधिचित्त) é um termo muito comum na literatura budista em sânscrito e na tradição *mahāyāna* constitui uma das bases da prática budista para aqueles que aspiram alcançar a iluminação (BRASSARD, 2000, p.7). O primeiro registro que se tem do uso dessa palavra na literatura budista é no *Ugraparipṛcchā Sūtra*, um dos primeiros sutras *mahāyāna*, em que *bodhicitta* é apresentada como um estado de mente no qual os *Bodhisattvas* atuam (WILLIAMS, 2009, p.355). O substantivo feminino *bodhi*, no contexto budista, pode se referir ao estado de *Buddha*, ou à qualidade de ser um *Buddha*, isto é, desperto. Como destacado por Brassard (2000, p.7), as traduções em inglês mais comuns tendem a ser “*enlightenment*” (iluminação) e “*awakening*” (despertar). *Citta*, como já discutido anteriormente, é um termo utilizado tanto na literatura hindu, quanto na literatura budista com diferentes significados, tem como possibilidade de tradução “mente” e “*continuum mental*”. A partir da interpretação dos estudiosos budistas desses dois termos, traduções comumente vistas para *bodhicitta* em inglês incluem: “*Thought of Enlightenment*”, “*mind of enlightenment*”, “*desire for enlightenment*”, “*will for enlightenment*”, “*Mind turned to enlightenment*”; “*Awakening mind*”, ou “*Desire for awakening*” (BRASSARD, 2000, p.7).

O próprio Brassard (2000, p.8) defende que não vale a pena discorrer acerca de qual dessas seria a tradução mais adequada, uma vez que isso vai depender do contexto e de como cada vertente do budismo interpreta o ensinamento. Prajñākarmati, em seu comentário ao *Bodhicaryāvatāra*, traduzido por Sharma (1990, pp. 6-7), diz que somente pela “arma invencível” de *bodhicitta* as virtudes não serão dominadas por seus opostos (os vícios). A importância de *bodhicitta* no texto e o seu papel de elemento fundamental da soteriologia budista *mahāyāna* se mostra na seguinte passagem de *A Senda do Bodhisattva*:

1.12. As demais virtudes decaem como uma bananeira após dar frutos. A árvore de bodhicitta, porém, é imperecível, sempre floresce e dá frutos.

T1: Just as a plantain tree decays upon losing its fruit, so does every other virtue wane. But the tree of the Spirit of Awakening perpetually bears fruit, does not decay, and only flourishes.

T2: All other virtues are ever subject to decay like the plantain trees which perishes after a single fruition. But, the tree of bodhicitta has perennial fruition, does not perish and, in addition, proliferates evermore.

**T3: All other virtues are, like a plantain tree,
Exhausted after they produce their fruit,
But the perennial tree of bodhicitta
Grows with an inexhaustible supply.**

Antes do início do primeiro capítulo de Shantideva, na tradução de Kelsang Päljang/Tharpa Brasil (2017, p. 11), a mesma passagem é destacada na página que antecede o capítulo; “a duradoura árvore celestial de *bodhicitta* não se exaure, mas aumenta ao dar frutos”, em contraste com as outras virtudes, que são “como bananeiras, pois se extinguem depois de frutificar”. No *Mahāyāna Sūtrālamkāra kārikā*, de Maitreya e Asanga, traduzido para o inglês pela equipe Tanjur (2004, p. 32), *bodhicitta* é descrita como tendo a sua raiz na compaixão, a aspiração constante de beneficiar os seres. No comentário de Vasubandhu ao mesmo texto, também presente na tradução da equipe Tanjur (2004, p.32), *bodhicitta* enseja a pura responsabilidade universal, a base da senda do *Bodhisattva* e o que leva à liberdade total de todos os obscurecimentos mentais (*āvarana*). Na introdução de sua tradução do *Bodhicaryāvatāra*, inspirando-se na passagem 10 do primeiro capítulo, Sharma (1990, p.13) diz que, como na alquimia, *bodhicitta* transforma o metal grosseiro da existência humana em ouro, limpando-o de todas as impurezas. O tradutor também destaca que o texto de Shantideva aborda dois níveis de *bodhicitta*, o voto, o compromisso, ou a intenção, apresentada no capítulo 1, e a *bodhicitta* engajada, apresentada no capítulo 3 de *A Senda do Bodhisattva*, quando começa a ser de fato colocada em prática gradualmente até que se torne um estado contínuo e se alcance o nível de *Bodhisattva* (SHARMA, 1990, pp.13-14).

Traduzir *A Senda do Bodhisattva* exige ter em mente que o primeiro capítulo é a base de todo o texto e o que possibilita a presença da palavra *Bodhisattva* no título. Na tradição indo-tibetana do budismo *mahāyāna*, o voto do *Bodhisattva* inclui o compromisso de buscar a iluminação para o benefício de todos os seres. No *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* é dito que um *Bodhisattva* é assim chamado por ter *bodhi* (o

despertar, ou tornar-se um *Buddha*) como sua meta. Um *sattva* (ser) devotado a *bodhi*. (CONZE, 2001, p.89). No *Bodhipathapradīpa*, de Atisha, traduzido por Ruth Sonam (1997, pp. 152-153), o primeiro texto do gênero *lamrim* no Tibete, *bodhicitta* foi traduzida como “*altruistic intention*”. Tal tradução foi o texto de partida para a tradução brasileira, feita por Ariel Daltrozo Munhos Menezes (2017, p.58), em que vemos “intenção altruísta”. Segundo o texto de Atisha, *bodhicitta* é característica distintiva de um *Bodhisattva* e, portanto, o compromisso de gerá-la constitui o voto do *Bodhisattva*.

Assim, *Bodhisattva* e *bodhicitta*, na tradição indo-tibetana, são conceitos interligados à noção de um estado altruísta que começa com uma intenção e deve se tornar um altruísmo em pensamento, fala e ação. Alcançar tal estado mental é o significado de ser um *Bodhisattva* (BRASSARD, 2000, p.13). Uma vez alcançada a sabedoria (*prajñā*) da natureza última do eu e dos fenômenos, – isto é, de que são vazios de existência inerente –, não há espaço para um eu surgir como prioridade e, portanto, essa mente (*citta*) desperta (*bodhi*) não tem mais os meios de agir de forma autocentrada ou egoísta, pois ela percebe que todas as atividades que parecem concretas e ligadas à realidade discursiva são como um sonho (BRASSARD, 2000, p.14). No contexto tântrico ou *vajrāyāna*, imbricado no *mahāyāna* indo-tibetano, *bodhicitta* ganha outras conotações, sendo utilizada também como sinônimo de *Nirvāṇa* e de realidade suprema (JOSHI, 1971, p.77 apud BRASSARD, 2000, p. 22). Podemos ver tal uso de *bodhicitta* na perspectiva da escola Jonang e seu quarto abade, Dölpopa Sherab Gyaltzen, segundo a qual o conceito de *bodhicitta* é associado a *Ādibuddha*, um termo do *Kālacakra* tantra, a base incessante da iluminação e da realidade (STEARNS, 2010, p.158; CARLUCCI, 2011, p.53):

Isso é precisamente Ādibuddha,
O Tathāgata primordialmente livre,
A verdade da cessação que é pura, (...)
Vajrasattva, bodhicitta absoluta,
Vazio e compaixão incondicionados,
Método permanente e estável
E sabedoria indivisível,
Buddha anterior a todos os Buddhas.

Dessa forma, trata-se de um termo complexo, que pode ter diferentes acepções e traduções, a depender do contexto, e, ao mesmo tempo, é um dos mais importantes conceitos do budismo *mahāyāna*. Cabe analisarmos agora como trechos selecionados dos capítulos 1 e 3 apresentam a tradução deste que não é simplesmente mais um termo, ou uma palavra dentre outras nessa tradução, mas o tema principal do texto de Shantideva e

uma tendência (*saṃskāra*) presente ao longo do *continuum* de textos, comentários e traduções vinculados ao budismo *mahāyāna* indo-tibetano.

4.2. Mente e Espírito

Como podemos ver abaixo, alguns tradutores optaram por opções próximas àquelas citadas por Brassard, enquanto outros optaram pela não tradução. No caso de outros tradutores para o português, também houve tentativas de oferecer uma transcrição mais próxima de nossa fonética.

1.9. Quando bodhicitta é gerada, mesmo os prisioneiros do tormentoso saṃsāra se tornam Bodhisattvas, filhos ou filhas dos Sugatas, dignos da reverência de humanos e deuses.

T1. When the Spirit of Awakening has arisen, in an instant a wretch who is bound in the prison of the cycle of existence is called a Child of the Sugatas and becomes worthy of reverence in the worlds of gods and humans.

T2. The moment bodhicitta is born in a puny ('varāka') person, who is a prisoner of the fetters of the world, he is at once named as the Son of the Sugatas and becomes the object of reverence both for men and gods in the world.

**T3. The very instant bodhicitta arises
In someone tormented in the prison of saṃsāra,
they will be called an 'heir of the Sugatas',
and be praised by gods and men.**

Spirit é uma palavra bastante polissêmica, uma vez que pode ter acepções como princípio vital ou animador, alma, essência (MERRIAM-WEBSTER). Traduzir como espírito da iluminação ou espírito do despertar poderia gerar uma série de confusões em relação a outras escolas filosóficas ou religiosas. Se fizermos um paralelo com o mundo grego antigo, a palavra espírito é usada como tradução do grego *pneuma* (πνεῦμα). Em tratados médicos como os de Hipócrates, *pneuma* refere-se aos ares vitais, à vitalidade de uma pessoa (EIJK, 2005, p.131-132). No contexto bíblico, *pneuma* é relacionado ao hebraico *ruach* (רוח), também com a ideia de sopro ou vento, como vemos no dicionário bíblico Holman (2014, p.1581). Há um contraste entre *pneuma* e *psyche* (ψυχή), alma e espírito, ou *anima* e *spiritus* em latim (FURLEY, 1999, p.29). Apesar da distinção que frequentemente vemos em muitos textos, do espírito como algo maior ou além da alma, tanto a palavra *anima*, quanto a palavra *psique* também derivam, em suas raízes indo-europeias, da ideia de sopro, respiração (FURLEY, 1999, p.29). No pensamento moderno, Descartes fala, de forma especulativa, em sua filosofia dualista, num espírito vital, uma força vital que animaria toda a máquina do corpo humano (CHIAROTINO & FREIRE,

2013). Newton usa espírito no sentido de uma substância sutil, distinta da substância material grosseira em seu *Principia Mathematica* (BURTT, 2003, p.275). Assim como em seu *General Scholium*, ele fala de um “espírito mais sutil, espírito elétrico e elástico” (CAMARGO, 2018, p.26). A formulação de Newton acerca de um espírito que permeia e preenche todo o espaço serviu para a formulação do que ele chamava de éter (CAMARGO, 2018, p.26). Vemos também a confluência entre espírito e vida (ou vitalidade) na obra de C.G. Jung (1960, p.319-320):

A conexão entre o espírito e a vida é um daqueles problemas que envolvem fatores de tal complexidade que devemos estar atentos para não sermos pegos na teia de palavras em que procuramos enredar esses grandes enigmas. Pois como podemos trazer para a órbita de nosso pensamento essas complexidades ilimitadas da vida que chamamos de "Espírito" ou "Vida", a menos que as revestamos de conceitos verbais, eles próprios meros contadores do intelecto? A desconfiança de conceitos verbais, por mais inconvenientes que sejam, parece-me, no entanto, muito comum quando se fala de fundamentos. "Espírito" e "Vida" são palavras bastante familiares para nós, são conhecidos muito antigos, na verdade, peões que por milhares de anos foram empurrados para frente e para trás no tabuleiro do pensador. O problema deve ter começado na alvorada cinzenta dos tempos, quando alguém fez a surpreendente descoberta de que o alento vivo que deixou o corpo do moribundo no último estertor da morte significava mais do que apenas ar em movimento. Dificilmente pode ser um acidente, palavras onomatopaicas como *ruach* (hebraico), *ruch* (árabe), *roho* (suaili) significarem "espírito" não menos claramente do que *πνεύμα* (*pneuma*, grego) e *spiritus* (latim).⁵² (Tradução minha).

As diferentes interpretações e usos de palavras como espírito e alma ao longo da história filosófica e religiosa ocidental, seja no caso de traduções de textos pré-cristãos, não cristãos, cristãos ou filosóficos, e as relações intrincadas entre esses conceitos em seus diferentes sistemas de pensamentos e crenças, como exposto por Jung, nos leva a relações de sinonímia e polissemia bastante complexas, uma vez que os seus usos se confundem com uma longa história de debates entre perspectivas nem sempre de acordo entre si. A

⁵² *The connection between spirit and life is one of those problems involving factors of such complexity that we have to be on our guard lest we ourselves get caught in the net of words in which we seek to ensnare these great enigmas. For how can we bring into the orbit of our thought those limitless complexities of life which we call "Spirit" or "Life" unless we clothe them in verbal concepts, themselves mere counters of the intellect? The mistrust of verbal concepts, inconvenient as it is, nevertheless seems to me to be very much in place in speaking of fundamentals. "Spirit" and "Life" are familiar enough words to us, very old acquaintances in fact, pawns that for thousands of years have been pushed back and forth on the thinker's chessboard. The problem must have begun in the grey dawn of time, when someone made the bewildering discovery that the living breath which left the body of the dying man in the last death-rattle meant more than just air in motion. It can scarcely be an accident onomatopoeic words like *ruach* (Hebrew), *ruch* (Arabic), *roho* (Swahili) mean 'spirit' no less clearly than *πνεύμα* (*pneuma*, Greek) and *spiritus* (Latin).*

isso podemos acrescentar a palavra “mente”. Observemos a palavra alemã *Geist*, derivada do alto-alemão antigo, tornando-se a tradução padrão de *spiritus*. Em sua raiz protoindo-europeia reconstituída, *ǵheis-*, refere-se a “agitação ou estar agitado, ou assustado” (MALLORY & ADAMS, 1997, p. 214), tendo também parentesco com o gótico *us-gaisips*, “assustado” (MALLORY & ADAMS, 1997, p. 214) e com a palavra *ghost* inglesa, “fantasma, espírito” (MALLORY & ADAMS, 1997, p. 214). Em inglês, vemos tanto *Holy Ghost*, como *Holy Spirit* como possíveis traduções para *Spiritus Sanctum*. A edição *King James* da Bíblia opta por *Holy Ghost*, como o termo preponderante, aparecendo 90 vezes no texto, enquanto *Holy Spirit* tem apenas sete ocorrências como pode ser verificado em pesquisa no banco de dados *online* da *King James Bible*⁵³.

A partir do século XVIII, sob influência da tradução de textos franceses em que aparecia a palavra *esprit*, *Geist* ganha também o sentido de “perspicácia, vivacidade e gênio” (INWOOD, 1997). *Geist* se torna um termo chave no idealismo alemão de Hegel, podendo ser traduzido como mente, intelecto (INWOOD, 1997). Theo Harden (2018, p.22) aborda as dificuldades de tradução deste termo, lembrando que se trata, no contexto filosófico, não de uma palavra a mais na língua, mas parte de uma terminologia. *Ghost*, pelo contrário, nunca chegaria a ter tal acepção na língua inglesa e pode também ser comumente associado a aparições e fantasmas (por isso a tradução *awakening ghost* dificilmente seria cogitada por Vesna e Alan Wallace). No século XIX, Hegel publica *Phänomenologie des Geistes*, traduzido para o português como *Fenomenologia do Espírito*, traduzido por Paulo Meneses (1992). Em traduções inglesas, vemos tanto *Phenomenology of Spirit*, na tradução de A.V Muller (1979), quanto *Phenomenology of Mind*, traduzido por J.B. Baillie (2014). Embora o escopo desta tese não seja a filosofia Hegeliana, vale notar o que Anthony King define como o *Geist* utilizado pelo filósofo alemão:

Para Hegel, o *Geist* não se referia a nenhuma mente ou espírito individual. Não se referia nem à cognição individual do mundo, nem às categorias subjacentes a essa cognição individual. Para Hegel, a percepção individual era de fato dependente do *Geist* pré-existente. *Geist* referia-se amplamente à consciência de um povo de si mesmo e do mundo em que vivia. Referia-se à autocompreensão de um povo. Denotava as práticas que um povo considera adequadas, o tipo de relação social em que essas

⁵³ Ver KING JAMES BIBLE. <https://www.kingjamesbibleonline.org/> Acesso em maio de 2021.

peças se envolviam e, finalmente, o tipo de mundo que havia para essas peças (KING, 2004, p. 104). (Tradução minha)⁵⁴.

Portanto, para Hegel, *Geist* seria o espírito de um povo. Derrida (1990), em *Do Espírito*, sua problematização de Heidegger e de seu uso (e não uso) do termo alemão *Geist*, relaciona esse termo à ideia de espírito enquanto algo inflamável, enquanto chama. O espírito é uma chama, uma chama que inflama, ou que inflama a si própria, há um fogo do espírito e o espírito dá alma (psiquê). Assim como no caso da não tradução de *pharmakon*, Derrida aborda que há uma resistência e um acolhimento na não tradução de *Geist*, conforme destaca Erica Luciene Lima de Paulo (2012, p.42), em que vemos a seguinte trecho em que ele reflete sobre o assunto (traduzido por Constança Marcondes César):

Talvez, em todo o caso, sejamos mais corretamente sensíveis à sua germanidade se o deixarmos ressoar em uma língua estrangeira, para pô-lo à prova na tradução, ou antes, se pusermos à prova sua resistência à tradução, e se submetemos nossa língua à mesma prova. (DERRIDA, 1990 apud de PAULO, 2012, p.48).

Em sua pesquisa sobre o texto de Shantideva e tradução de trechos, do tibetano para o alemão, Sandra Hochwarter (2013, p.14), ora traduz *bodhicitta* como *Erleuchtungsgeist*, ora mantém o sânscrito transliterado, *bodhicitta*. Vemos a mesma abordagem no livro de Susa Nientiedt e Dirk Nientiedt (2008, p.12) sobre o voto do *Bodhisattva* de acordo com Asanga, Candragomin e Shantideva. Uma das primeiras menções consiste na apresentação dos termos em sânscrito e alemão como duas possibilidades de se referir ao tema: “*bodhicitta, oder der Erleuchtungsgeist*”. Sofia Stril-River (2000, p.288), em seu livro sobre o *Kālacakra Tantra*, também alterna no uso de *bodhicitta* e *L’esprit d’Éveil*. Em tibetano, *bodhicitta* é traduzida como *byang chub kyi sems* (བླ་ལྷ་གྱི་སེམས་), e mesmo a maioria das traduções em língua inglesa do texto de Shantideva, feitas a partir da tradução tibetana e selecionadas para esta pesquisa, preferiram adotar o sânscrito *bodhicitta*, como no caso da T3, de O’Sullivan (2019) e das traduções de Neil Elliot (2016) e na tradução do Padmakara Translation Group (2011), sendo que Batchelor traduziu *byang chub kyi sems* para o inglês como *Awakening Mind*,

⁵⁴ For Hegel, the *Geist* referred not to any individual mind or spirit. It referred neither to individual cognition of the world nor to the categories which underlay that individual cognition. For Hegel, individual perception was in fact dependent upon the pre-existing *Geist*. *Geist* referred broadly to the consciousness of a people of itself and the world in which they lived. It referred to a people’s self-understanding. It denoted the practices which a people regard as appropriate, the kind of social intercourse in which that people engaged and, finally, the kind of world there was for that people.

em maiúscula e na tradução, do tibetano para o inglês, do *Lamrim Chenmo* de Je Tsongkhapa, os tradutores do *Lamrim Chenmo Translation Committee* (2004) optaram por *spirit of elighthenment*.

Como parte de uma terminologia filosófica e religiosa, *bodhicitta* é um termo cuja tradução é também um se pôr à prova na tradução. Não é só um sopro, nem somente algo relacionado à noção de um Deus ou deidade pessoal, nem apenas uma mentalidade pré-existente ou meras práticas sociais de uma comunidade budista, mas algo que precisa ser desenvolvido por meio de esforço, primeiro por meio do voto ou compromisso de gerá-la conforme exposto no capítulo um, e depois por meio da prática das virtudes e do desenvolvimento. Estes são pontos enfatizados no primeiro e terceiro capítulos do texto de Shantideva. *Bodhicitta* pode ser pensada, simbolicamente, como um sopro vivificador, um sopro do despertar na mente do *Bodhisattva*, a mente com potencial de despertar, a mente já desperta, uma mentalidade pré-existente de um modo de vida iluminada e de uma assembleia de seres iluminados. Pode ser entendida como tudo isso, mas não é somente um desses aspectos. Ademais, com certas, exceções, como Dölpopa e a escola Jonang já citada, grande parte do pensamento budista é avesso à afirmação de uma essência, e mesmo no caso da escola Jonang, não se refere à essência no sentido de uma essência individual ou uma alma pessoal como veríamos numa teologia cristã ou em determinadas escolas hindus (STEARNS, 2010; CARLUCCI, 2013).

Mesmo na visão da escola Jonang, a noção de sopro que vitaliza estaria mais próxima de *prāṇa e vāyu*, no sentido de ventos ou ares vitais que permitem o funcionamento dos organismos vivos (STEARNS, 2010; CARLUCCI, 2011). Há, também, no *vajrayāna* a noção do vento ou ar vital como necessário para que a mente possa funcionar no corpo, a ideia de que a “mente cavalga no vento”, segundo Tsongkhapa em sua longa exposição sobre o tantra, traduzida para o inglês por Geoffrey Hopkins (2017, p.107). Por outro lado, *spirit* também pode ter a acepção de inclinação, significado real, intenção genuína (MERRIAN-WEBSTER), mas *bodhicitta* não é tão somente uma intenção, embora o primeiro tipo de *bodhicitta* seja mais intencional ou aspirativo do que ativo ou engajado.

4.3. O Elixir

De acordo com Kamalashila (1997, p. 17), *bodhicitta* é a essência (no sentido de aquilo que é essencial) para que se possa alcançar a iluminação. É uma intenção quando tratamos da *bodhicitta* de aspiração, mas deixa de ser uma intenção quando tratamos da

bodhicitta engajada e da *bodhicitta* última. Há um aspecto soteriológico expresso no texto de Shantideva acerca de *bodhicitta*, como vemos no trecho a seguir, do capítulo 1:

1.10. Bodhicitta é o elixir supremo que transmuta o metal impuro do corpo no ouro do corpo (kāya) puro do Conquistador (Jina). Concentre-se com firmeza em bodhicitta.

T1. Upon taking this impure form, it transmutes it into the priceless image of the gem of the Jina. So, firmly hold to the quicksilver elixir, called the Spirit of Awakening, which must be utterly transmuted.

T2. It (i.e. bodhicitta) takes this unclean form (i.e., body) and transforms it into the pure and priceless form of a jina or conqueror. It is like the priceless gold – making elixir and has the quality of transforming everything. So, hold on fast to bodhicitta.

T3.

**Like a supreme alchemical elixir,
having imbibed it, the impure body is transformed
into the priceless jewel of the kāya of a conqueror.
So, firmly take hold of what is called ‘bodhicitta’.**

Aqui vemos *bodhicitta* com um sentido de força transformadora, o emprego da metáfora do “elixir” que transmuta a forma “impura” (presa ao *saṃsāra*) à forma pura de um *Buddha*. Nesse ponto é possível fazer mais uma conexão com os posteriores textos *lojong* no Tibete e os seus ensinamentos acerca da transformação da mente, conforme já abordado no capítulo 2 desta tese. Como o tema da transmutação está presente em todas as traduções, acrescentei “metais pesados” à forma impura a partir do comentário de Sonam Tsemo a este trecho do texto em tibetano na tradução de O’Sullivan (2019, p.31):

O corpo impuro é transformado. No quê? Na joia de valor inestimável do kāya de um conquistador. O que o transforma? A geração efetiva, isto é, efetivamente gerar bodhicitta. Como isso é exemplificado? É como a transformação do metal impuro em ouro por um elixir alquímico. Em outro sentido, "a geração efetiva" pode se referir à [transformação] do próprio corpo. (Tradução minha)⁵⁵.

Mantive o termo *Jina* conforme aparece na tradução de Sharma (T2) em parênteses, após a tradução “Conquistador”. Trata-se de um epíteto comumente atribuído

⁵⁵ *The impure body is transformed. Into what? Into the priceless jewel of the kāya of a conqueror. What transforms it? The ‘taking hold’, i.e. taking hold of the Generation of bodhicitta. How is that exemplified? It is like the transformation of base metal into gold by an alchemical elixir. Alternatively, ‘take hold’ may refer to [the transformation of] the body itself.*

ao *Buddha*, assim como Senhor (*Bhagavan*), Digno ou Virtuoso (*Arhat*) e o Completamente Desperto (*Samyak-saṃbuddha*)⁵⁶. O termo “*Jina*” e a sua tradução “conquistador” reforçam o ponto de que *bodhicitta*, em seu aspecto soteriológico, é algo que leva à conquista do corpo ou veste (*kāya*) de um *Buddha*. Também optei por manter *kāya* entre parênteses, uma vez que é algo que remete ao *Trikāyasūtra*, um sutra *mahāyāna* que trata dos três níveis de existência (ou três corpos ou vestes) de um ser iluminado: *Dharmakāya*, *Saṃboghakāya* e *Nirmāṇakāya*. Esse sutra explica que o *Dharmakāya* é a base ou veste de um *Buddha*, totalmente livre de qualquer tipo de consciência de separatividade: “a base de tudo em seu estado puro é a sabedoria (*jñāna*) que é como um espelho, o *Dharmakāya*”⁵⁷. Enquanto o *Saṃboghakāya* se refere ao êxtase contemplativo de um *Buddha* e o *Nirmāṇakāya* se refere à esfera de atividades no mundo dos sentidos para que um ser iluminado atue no mundo, o que Haribhadra (apud RAJU, 1953, p. 232), aderente da perspectiva *Yogacāra-Svatantrika-Madhyamika*, define como o corpo capaz de fazer grande bem no mundo.

Primeiramente pensei na tradução veste, em vez de corpo, por não se tratar do corpo físico de um *Buddha*. Veste no sentido de um tecido que dá uma aparência especial a algo que em última instância é vazio, como um tecido especial, ou algo que precisa ser tecido, em vez de um corpo comum que simplesmente nasce, porém veste também poderia dar o sentido de algo velado, ou algo que tem de ser revestido, um corpo a ser vestido de sua nudez. A escola *Sarvastivāda* fazia uma distinção entre o corpo físico (*rupakāya*) de um *Buddha* e o *Dharmakāya* em seu tratado *Abhidharma Mahāvibhāṣa*, em que o refúgio em *Buddha* é descrito não como o refúgio numa coleção de órgãos e ossos semelhante ao corpo físico do *Buddha* histórico, mas em suas qualidades iluminadas, como a própria iluminação (*bodhi*) e o *Dharmakāya* (XING, 2004, p.49). Nos Sutas *Prajñāpāramitā*, o *Dharmakāya* pode ser entendido como o conjunto dos ensinamentos e das qualidades iluminadas de um *Buddha*, bem como da natureza última dos fenômenos, o vazio de existência inerente (WILLIAMS, 2009, p. 117). Em seu *Quarto Concílio*, Dölpopa Shreab Gyaltsen, a partir dos sutras *Tathāgatagarbha*, textos da Escola *Yogācāra* e dos ensinamentos do *Tantra Kālacakra* (CARLUCCI, 2013, p.17),

⁵⁶ Ver *Oxford Reference*.

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803102213320> Acesso em março de 2021.

⁵⁷ Ver: *The Sūtra on The Three Bodies - Trikāyasūtra*.

<https://read.84000.co/translation/UT22084-068-017.html> Acesso em março de 2021.

apresenta o *Dharmakāya* como “vazio de outro”, isto é, a plenitude total que é vazia de qualquer instância fenomênica e, portanto, incognoscível (CARLUCCI, 2013, p.72). Logo, nessa perspectiva, a palavra veste ficaria estranha. Se é vazio de outro, então, deve ser vazio de vestes, revestimentos, qualquer tipo de coisa externa que o cubra. Ademais, corpo também pode dar a ideia de uma integralidade, como um organismo em funcionamento, em que os órgãos que o interligam são aquele próprio corpo.

É cabível inferir, então, que *bodhicitta* é o elixir que, ao fim da jornada, transmuta os seres no *Dharmakāya*, transmutando o corpo normal no corpo simbólico de um *Buddha*, livre do envoltório das “impurezas” (*klesāvaraṇa*) e do envoltório que bloqueia a percepção direta da realidade última (*jñeyāvaraṇa*) (GESHE RABTEN, 1993, p.61). Portanto, mais do que uma mente do despertar ou um “espírito” do despertar (no sentido de intenção ou resolução, voto que conduz ao despertar), isso também reforça o sentido de *bodhicitta* enquanto mente desperta, ou de um estado da mente (*citta*) mais sutil, como pontua Brassard (2000, p.50).

Enquanto a T3 e T2 mantiveram o “like”, apresentando o “elixir” como símile ou comparação, a T1 apresentou “elixir” na forma de metáfora. Também optei por apresentar o trecho como uma metáfora, de modo a reforçar a dimensão soteriológica e metafísica de *bodhicitta*, enfatizada no capítulo, isto é, o seu poder transformador. Como vimos na passagem 12, há uso de comparação ou símile, como no caso da relação de *bodhicitta* com outras virtudes: “como a bananeira que decai após dar frutos, e uso de metáfora: “a árvore que nunca cessa de dar frutos”. Neste caso, nenhum dos textos de partida apresentou uma tradução diferente. Portanto, não parece haver um critério tão rígido em relação ao uso de metáforas, comparações ou símiles.

Nas traduções utilizadas aqui como textos de partida, vemos o emprego de vários outros símiles. O uso de símiles relacionados a *bodhicitta* também pode ser encontrado no *Gaṇḍavyūha Sutra*, conforme destaca Brassard (2000, p.46). O *Gaṇḍavyūha Sutra* é o primeiro sutra em que teria aparecido a distinção entre a *bodhicitta* de aspiração ou intenção e a *bodhicitta* engajada (BRASSARD, 2000, p.41). Esse sutra é uma seção do extenso *Avatamsaka Sutra* (CLEARY, 1993) e é citado no texto de Shantideva, no trecho a seguir:

1.14. Como o fogo que consome o universo a cada fim de uma grande era (yuga), bodhicitta queima todos os vícios. O Sábio Ārya Maitreya ensinou os seus incalculáveis benefícios ao Bodhisattva Sudhana.

T1. Like the conflagration at the time of the destruction of the universe, it consumes great vices in an instant. The wise Lord Maitreya taught its incalculable benefits to Sudhana.

T2. It is that which completely burns away like the great fire on the doomsday (lit. on the day the yuga ends and ‘pralaya’- deluge – comes), all sins in an instant, it is that whose great instruction the wise lord Maitreyanātha imparted to Bodhisattva Sudhana.

T.3.

**Like the fire at the end of time, great evils
are totally consumed by it.**

Its benefits are limitless,

As Lord Maitreya explained to Sudhana.

O *Avataṃsaka Sutra* consiste numa compilação de sutras menores que se entrelaçam formando um grande sutra. A sua compilação teria sido iniciada ainda no Século I de nossa era e terminado por volta do Século IV (GIMELLO, 2005). Neste Sutra, Sudhana, após gerar *bodhicitta* (ou a aspiração de bodhicitta) diante de Mañjughoṣa, empreende uma jornada durante a qual encontra diferentes gurus homens e mulheres, assim como diferentes seres celestiais, que o instruem acerca do *Dharma* do *Buddha*. Por fim, ele chega ao Palácio de Vairocana e encontra Maitreya, aquele que é profetizado a se tornar o próximo *Buddha* num tempo futuro. Em seu comentário a essa passagem de *A Senda do Bodhisattva*, Sonam Tsemo, na tradução de O’Sullivan (2019, p. 33), apresenta o seguinte trecho do sutra, após Sudhana afirmar que gerou *bodhicitta* e agora precisa de instruções sobre como treinar com diligência:

Maitreya respondeu: ‘Filho de uma família nobre, bodhicitta é como a semente de todos os ensinamentos do Buddha. É como o campo onde crescem os dharmas virtuosos em todos os seres. É como a terra que dá sustentação ao mundo. É como o pai que o protege, pois garante que todos os Bodhisattvas o protejam. É como o Vaiśravaṇa que liberta de toda miséria. Por estabelecer perfeitamente todos os benefícios, é como a joia que realiza desejos. É como a lança que derrota as aflições. É como a veste que envolve a mente indisciplinada. É como a espada que decepa as aflições. É como a arma que protege de toda hostilidade. É como o anzol que pesca os seres no rio do saṃsāra. É como a mandala de vento que afasta a poeira das aflições. É como a sinopse de todas as condutas e aspirações do Bodhisattva. É como a stūpa adorada pelos mundos dos humanos, semideuses e deuses. Filho de uma nobre família, bodhicitta detém todas essas

qualidades, assim como uma miríade de outras qualidades.
(Tradução minha)⁵⁸.

4.4. As Grandes Eras

Tanto nesse trecho do sutra, quanto nas traduções do trecho 1.13 do texto de Shantideva, vemos o emprego de símiles acerca dos benefícios de *bodhicitta*, alguns dos quais tocam também em aspectos cosmogônicos do budismo indo-tibetano, a começar por “o fogo que consome o universo a cada fim de uma grande era (*yuga*)”. Embora pudesse ter simplesmente traduzido como fim dos tempos, como O’Sullivan (T3) ou destruição do universo, como Vesna Wallace e Alan Wallace (T1), tais traduções poderiam induzir os leitores a uma percepção de que o budismo considera um fim definitivo do universo material, assim como vemos no imaginário cristão ocidental. Entretanto, não é bem este o caso e a tradução de Sharma (T2) acrescenta uma explicação entre parênteses, se referindo ao momento do fim da *yuga*. Nesse trecho do texto em sânscrito transliterado, vemos o uso do termo *Yugānta* (MAHONEY, 2020)⁵⁹. No dicionário online *Monier-Williams*⁶⁰ de sânscrito-inglês, temos para essa palavra a acepção de fim de uma era ou destruição do mundo. Sobre isso, o comentário ao texto de Shantideva de Prajñākarmati, também traduzido por Sharma (2012, p. 13), explica que a *mahāyuga* do sistema indiano se divide em quatro *yugas*. Assim como vemos enfatizado por outros autores budistas, como no caso do tibetano Dölpopa Sherab Gyaltsen, que também se remete às quatro *yugas* ou eras, *Kṛtayuga*, *Tretāyuga*, *Dvāparayuga* e *Kaliyuga* (CARLUCCI, 2013, p.13). Há ainda períodos maiores de divisão de tempo que vemos na literatura budista e hindu, como *kalpas* e *manvantaras*, referindo-se a eras maiores que perpassariam toda a manifestação cósmica.

⁵⁸ Maitreya responded, ‘Son of noble Family, bodhicitta is like the seed of all the Buddha’s teachings. Since it makes virtuous dharmas grow in all beings, it is like a field. Since it is the support of the entire world, it is like the earth. Since one is protected by all the Bodhisattvas, it is like a father. Since it delivers from all poverty, it is like Vaiśravaṇa. Since it perfectly establishes all benefits, it is like a wish fulfilling gem. Since it defeats the enemy defilements, it is like a lance. Since it envelops the undisciplined mind, it is like clothing. Since it severs the head of the defilements, it is like a sword. Since it protects from all hostility, it is like a weapon. Since it captures those in the river of samsara, it is like a fishing hook. Since it scatters the layer of dust of the defilements, it is like the mandala of wind. Since it collects all the conduct and aspirations of the Bodhisattvas, it is like synopsis. Since it is worshipped by the worlds of humans, demigods and gods, it is like a stūpa. Son of noble Family, bodhicitta possesses these qualities, as well as a myriad of other qualities.

⁵⁹ *yugāntakālānalavanmahānti pāpāni yannirdahati kṣaṇena
yasyānuśaṃsānamitānuvāca maitreyaṇāthaḥ sudhanāya dhīmān //*

⁶⁰ <https://faculty.washington.edu/prem/mw/y.html> Acesso em 25 de janeiro de 2022.

O *Avatamsaka Sutra* também fala de *Buddhas* e *Bodhisattvas* de sistemas de mundos que teriam existido em eras passadas (CLEARY, 1993, p.153). Trata-se de uma percepção cíclica do tempo, como já abordado durante a menção ao *Kālacakra Tantra* e à noção de *anādi* (“sem início”) no capítulo teórico e numa das passagens de Shantideva abordadas no capítulo 2 desta tese. Portanto, não é um fim total, uma vez que outra forma de vida ressurge após esse período de dissolução. A divisão das *yugas* ou eras e o eventual fim da humanidade como a conhecemos também é amplamente descrito na obra *Vishnu Purana* (WILSON, 2013). Sharma também estabelece uma conexão com outras escolas indianas ao usar o termo *pralaya* em sua tradução, um termo comumente utilizado no Shivaísmo da Caxemira, para denotar a destruição ou dissolução do mundo, junto ao termo *udaya* que se refere ao surgimento do mundo mediante o *spanda*, uma espécie de força cósmica que impulsiona o movimento e a consequente produção do mundo pela agregação de partículas (TODA, 1997, p.1042), como vemos neste trecho do *Spandākirika* (apud TODA, 1997, p.1042) que aqui traduzo: “Louvamos aquele Śaṃkara (= Śiva), em cujo abrir (*unmeṣa*) e fechar (*nimeṣa*) [dos olhos e do poder da vontade] há produção (*udaya*) e destruição (*pralaya*) do mundo e que é fonte das rodas de energias⁶¹.”

Então, mesmo se tratando de uma tradução direta do texto sânscrito, Sharma, acrescenta uma ponte com a cosmogonia hindu. Embora se trate de uma linguagem aparentemente diferente da linguagem budista, nela também vemos a noção cíclica de manifestação e dissolução cósmica. Assim como no caso do *Kālacakra Tantra* e seu ensinamento acerca do espaço (*ākāśa*) em que se dá a manifestação. Conforme o atual e XIV Dalai Lama Tenzin Gyatso (2000, p.89) explica: “O *Kālacakra* tantra fala das partículas do espaço como fonte de toda a matéria, de que posteriormente todo o universo evoluiu; e, eventualmente, a matéria se dissolverá em partículas”. Sobre isso, Jetsun Taranatha, abade tibetano da Escola Jonang, no séc. XVII, traça uma relação entre a importância de considerar esses grandes ciclos cósmicos e a geração de *bodhicitta* por parte do aspirante a *Bodhisattva*:

Não há fim para o espaço que se estende em todas as direções. Onde quer que haja espaço, universos existem. Todos os seres sencientes foram meus bondosos pais e mães. Eles foram meus pais por vezes inumeráveis. A cada vez, eles me beneficiaram de inúmeras formas. Eles me protegeram de perigos. Possam todos os seres sencientes, minhas mães do passado, terem alegria. Que

⁶¹ *We praise that Śaṃkara (= Śiva) by whose opening (unmeṣa) and closing (nimeṣa) [of eyes or will-power] there is production (udaya) and destruction (pralaya) of the world and who is the source of the glorious powers of the wheel of energies.*

sejam felizes! Eu os ajudarei a alcançar a felicidade (THARANATHA, 2005, p.69-70). (Tradução minha)⁶².

Isso reforça a ideia expressa pelo símile no trecho do texto de Shantideva, de ver *bodhicitta* como um fogo que transcende as percepções condicionadas pela noção de tempo histórico, uma força atemporal e universal sempre capaz de queimar as aflições dos seres em todas as direções do universo uma vez que é gerada. Na tradução em português brasileiro da Tharpa Brasil/Kelsang Palsang (2017, p.16) vemos o uso da palavra éon como tradução de *yuga*. Já a tradução portuguesa de Paulo Borges (2007, p.27) não apresenta uma referência a era, *yuga* ou “éon”. Esses tradutores seguiram as traduções em língua inglesa que lhe serviram de fonte, a de Neil Elliot (2016) e a do Padmakara Translation Group (2011), respectivamente. Stephen Batchelor (1979, p.15), por sua vez, optou pela palavra *age* como tradução para *yuga*.

Neil Elliot:

**(14) Just like the fire at the end of the aeon,
in an instant it completely consumes all great evil.
Its countless benefits were explained by the
wise Protector Maitreya
To Bodhisattva Sudhana.**

Tharpa Brasil/Kelsang Palsang:

**(14) Como o fogo do final do éon,
Em um instante, ela consome todo o grande mal.
Seus incontáveis benefícios foram explicados pelo sábio protetor Maitreya
Ao Bodhisattva Sudhana.**

Padmakara Translation Group:

**14. Just as by the fire that will destroy the world,
Great sins are surely and at once consumed by it.
Its benefits are thus abounded
As the Wise and Loving Lord explained to
Sudhana.**

Paulo Borges:

**14. Tal como pelo fogo que destruirá o mundo,
Enormes faltas são seguras e imediatamente consumidas por ele.
Os seus benefícios são assim ilimitados,
Tal como o Sábio e Amoroso Senhor explicou a Sudhana.**

Stephen Batchelor:

⁶² *There is no end to the space that stretches in all directions. Wherever space pervades, universes exist. All sentient beings have been my kind mothers and fathers. They have been my parents infinite times. Each time they have been my parents, they have benefitted me in numerous ways. They have protected me from copious harms. May all sentient beings, my previous mothers, be content! May they be happy! I will establish them in unsurpassable contentment and happiness.*

**14. Just like the fire at the end of an age,
it instantly consumes all great evil.
Its unfathomable advantages were taught
To the disciple Sudhana by the Wise Lord Maitreya.**

A tradução “éon” é problemática, pois embora não se trate de um texto que se aprofunde nessa questão de duração das diferentes eras, e as diferenças entre *yugas* e *kalpas* no sistema cosmológico indo-tibetano, a palavra provavelmente soará tão estranha ao leitor de língua portuguesa quanto a palavra *yuga*. Portanto, se foi uma tentativa de domesticação, não surte muito efeito (caso esta tenha sido a intenção dos tradutores), pois não vemos a recorrência desta palavra na linguagem cristã corriqueira, por exemplo. Se foi uma tentativa de estrangeirização, no sentido de adotar uma palavra pouco usual em português para corresponder ao sentido de *yuga*, teria feito mais sentido adotar a palavra sânscrita. A dúvida entre categorizar tal escolha como domesticação ou estrangeirização mostra que essas categorias são instáveis e, portanto, problemáticas quando se tenta estabelecer projetos inteiros de tradução como estrangeirizante ou domesticador. Ademais, em outros sistemas cosmogônicos ocidentais, como no caso de grupos cristãos gnósticos da antiguidade, éon também se refere a emanções de hierarquias de seres ou potestades de seres que habitam reinos que estão além do mundo da matéria (DULLIUS, 2020, p.214).

Também vemos “éon” sendo utilizado como tradução de *kalpa*, como no caso da tradução do *Bhadrakalpika Sutra*, do tibetano para o inglês com o título *The Fortunate Aeon*, traduzido pelo Dharma Publishing (1986). *Kalpa* é outra medida de tempo indiano que se difere da *yuga*, por ser mais longo e conter vários períodos de grandes *yugas* dentro de si (JOHNSON, 2009, p. 165). Na cosmogonia hindu, um *kalpa* corresponde a 4,32 bilhões de anos conforme o *Visnhu Purana* e o *Bhagavat Purana* (JOHNSON, 2009). Em textos budistas fala-se em ciclos de “pequenos *kalpas*”, “*kalpas* medianos” e “grandes *kalpas*” (EPSTEIN, 2002, p. 204), que duram períodos muito longos, difíceis de mensurar, de milhões e centenas de bilhões a trilhões de anos. Portanto, considero melhor, seguindo uma opção semelhante à de Batchelor, manter a palavra mais inespecífica “era” e colocar a referência (*yuga*) entre parênteses, uma vez que tal referência mais específica consta no texto em sânscrito e pode ser útil a leitores ou pesquisadores que quiserem investigar de forma mais aprofundada as diferentes medidas de tempos utilizadas na cosmologia hindu e budista. De qualquer forma, no período seguinte optei por “incalculáveis benefícios”, seguindo a tradução de Sharma (T2), também levando em

consideração a dificuldade de calcular essas grandes eras, sejam *kalpas* ou *yugas*, reforçando o caráter de *bodhicitta* como uma força cujos benefícios são tão difíceis de calcular, quanto o cálculo desses períodos.

4.5. Ārya Maitreya

Vale mencionar também que a tradução do Padmakara Group e, consequentemente, de Paulo Borges, ocultou a referência a Maitreya. Nessas traduções, essa referência ficou relegada a uma nota explicativa no fim do capítulo, tornando-se um paratexto. Na tradução de Borges (2007, p.60): “a referência é a Maitreya, o Buda do futuro, tal como se relata no *Gaṇḍavyūha Sutra*”, também seguindo exatamente a tradução a nota ao final do capítulo na tradução do Padmakara Translation Group (2011): “*the reference is to Maitreya, the Buddha of the future as recounted in the Gaṇḍavyūha-Sutra.*” Não há explicação sobre o motivo do apagamento da referência a Maitreya no texto. Se teria sido devido à tradução tibetana que a versão inglesa usou como fonte ou se foi por alguma tentativa de adequação do espaço do verso, mesmo não tendo uma métrica definida. Mantive a referência, como nas outras traduções, uma vez que deixa mais evidente a que trecho do sutra ela se refere, já que Sudhana, conforme já mencionado, se encontra com diferentes personagens ao longo de sua jornada (CLEARY, 1993). Também acrescentei o título *Ārya* no lugar de *Lord* para ressaltar o *status* desse personagem na literatura *mahāyāna*, tido como o próximo Buddha, conforme enfatizado pelo próprio Sutra (CLEARY, 1993). Traduzir *Lord* por Senhor também causaria uma repetição da consoante sibilante [s], já que teríamos Sábio, Senhor e seus, como na comparação entre as duas possibilidades de tradução abaixo:

O Sábio Senhor Maitreya ensinou os seus incalculáveis benefícios ao Bodhisattva Sudhana.

O Sábio Ārya Maitreya ensinou os seus incalculáveis benefícios ao Bodhisattva Sudhana.

O título *Ārya* junto ao nome de Maitreya está presente em outras traduções em língua inglesa. É o caso de textos que lhes são atribuídos, como na tradução do *Uttarantra*, publicada editora Snow Lion e traduzida por Rosemarie Fuchs (MAITREYA, 2000), e se refere a alguém que atingiu um nível elevado dentro da graduação da senda do *Bodhisattva*, isto é, tornou-se um *Ārya Bodhisattva*. Como explica Geshe Rabten (1993, p.59), o *Ārya Bodhisattva* é o ser que teve a primeira percepção do vazio de existência inerente e tem de percorrer dez níveis (*bhūmis*) de aperfeiçoamento (RABTEN,

1993, p. 60). Crê-se que Maitreya⁶³, como o próximo Buddha, estaria no décimo nível (LAMOTTE, 1988, p.10). Williams (2002, p. 52) apresenta como possíveis traduções de *ārya*, “nobre”, “santo”. No dicionário *Monier-Williams*⁶⁴ online, também vemos a possibilidade de tradução para “senhor” ou “mestre”. Optei por usar a palavra em sânscrito de modo a fazer referência à noção de uma senda *Ārya*, ou um caminho específico relacionado aos dez níveis explicados por Geshe Rabten. “Nobre” e “santo” também poderiam funcionar como honoríficos na tradução, mas perderiam a conexão mais específica com os estágios da senda do *Bodhisattva* que intencionei com o uso de *Ārya*. O uso desse termo também reforça a importância do ensinamento de *bodhicitta* no texto de Shantideva, como um ponto essencial na *Senda do Bodhisattva*.

4.6. A metáfora e o símile

A metáfora do elixir e a comparação com o fogo no final de uma grande era e os símiles do *Avataṃsaka/Gaṇḍavyūha Sutra* que vemos referenciados por Shantideva nesse trecho do capítulo, citados no comentário de Sonam Tsemo, também reforçam o ponto de que se trata de um “louvor a bodhicitta” e aos seus inumeráveis benefícios. O emprego de símiles para exprimir os benefícios de um determinado ensinamento é um recurso retórico também visto em outros textos budistas indianos. No *Tathāgatagarbha Sutra*, por exemplo, o potencial de iluminação latente em todos os seres, oculto ou envolto pelas aflições, é expresso por meio de diferentes comparações. A partir da tradução do chinês para o inglês de Grosnick (LOPEZ, 1995, p. 96-102), é possível listar os seguintes símiles: Como uma flor encolhida antes de suas pétalas se abrirem; como o mel numa caverna ou árvore; como a noz e a casca; como o ouro oculto no lixo; como o tesouro escondido numa casa simples; como o caroço de uma manga; como um viajante para uma terra estrangeira que carrega uma estátua de ouro coberta de trapos; como uma mulher simples que carrega um bebê nobre em seu útero; como um ourives.

Na história da literatura ocidental, o símile e a metáfora enquanto figuras de linguagem são abordadas desde Aristóteles. Na *Poética*, a partir da edição da Imprensa Nacional da Casa da Moeda (2003, p.134) ele define metáfora como: “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia.”

⁶³ Não se trata aqui do mesmo *Buddha* renascido, como na noção cristã de volta do messias, mas sim de um discípulo avançado do *Buddha*, que num dado momento chegará ao patamar de seu mestre.

⁶⁴ <https://sanskritdictionary.com/arya/19236/1>. Acesso em 25/01/2022.

Em sua *Retórica*, aqui traduzida por mim a partir da tradução em inglês de W. Rhys Roberts⁶⁵:

O símile também é uma metáfora; a diferença é sutil. Quando o poeta diz que Aquiles ‘pulou em seu inimigo como um leão’, isso é um símile. Quando o poeta diz sobre Aquiles, ‘o leão pulou’, trata-se de uma metáfora, pois ambos são corajosos. Os símiles devem ser usados da mesma forma que a metáfora, visto que são a mesma coisa, exceto pela diferença mencionada.⁶⁶

Em sua *Metáfora Viva*, Ricoeur aprofunda a discussão da metáfora em Aristóteles, uma vez que autores posteriores, como Quintiliano, definiram a metáfora como uma comparação abreviada. Como é dito por Ricoeur (2005, p.44): “aos olhos de Aristóteles, a ausência do termo de comparação na metáfora não implica que a metáfora seja uma comparação abreviada, como se dirá a partir de Quintiliano, mas, ao contrário, que a comparação é uma metáfora desenvolvida”. A metáfora é tanto um tropo, quanto um elemento da retórica. Platão, por sua vez, não fez uma distinção entre metáfora e símile, como explica Pender (2003, p.56). O filósofo usa a palavra *eikon* para se referir tanto a comparações, quanto a metáforas em seus diálogos. Uma palavra que pode ter o sentido tanto de ilustração, retrato ou imagem, além de comparação (PENDER, 2003, p.56). Na literatura indiana, Mammaṭa, gramático da Caxemira que viveu entre os séculos XI e XII, em seu tratado *Kāvyaprakāśa*, cujo título poderia ser traduzido como “Luz da Poesia” (KRAGH, 2010, p. 481), define a comparação ou símile como se constituindo por quatro componentes: 1. *upāmana* (*comparatum*), a imagem ou objeto a que algo é comparado; 2. *upameya* (*comparandum*), o sujeito da comparação; 3. *sādhāraṇadharmā* (semelhança), 4. *upamāpratipāḍaka* (frase comparativa). Kragh (2010, p.481) dá como exemplo e explicação o período “a água brilhou como diamante.” “Água” é o *comparandum*, “brilhou” é a semelhança, isto é, a qualidade em comum entre o *comparatum* e o *comparandum*, aquilo que possibilita a comparação na sentença. “Como” é a frase comparativa que efetua a comparação. “Diamante” é o *comparatum*.

⁶⁵ Aristotle. Rhetoric. <http://classics.mit.edu/Aristotle/rhetoric.3.iii.html> Acesso em março de 2021.

⁶⁶ *The Simile also is a metaphor; the difference is but slight. When the poet says of Achilles that he “leapt on the foe as a lion,” this is a simile; when he says of him ‘the lion leapt’, it is a metaphor—here, since both are courageous, he has transferred to Achilles the name of ‘lion’. Similes are useful in prose as well as in verse; but not often, since they are of the nature of poetry. They are to be employed just as metaphors are employed, since they are really the same thing except for the difference mentioned.*

Assim como Aristóteles, Mammaṭa também estabelece uma diferença sutil entre o *símile* (*upamā*) e a *metáfora* (*rūpaka*). Na metáfora, há a ausência da frase comparativa (KRAGH, 2010, p. 482). Gramáticos indianos anteriores, como Daṇḍin, que viveu cerca de 500 anos antes de Mammaṭa e Appayyadīkṣita, que viveu cerca de 1000 antes, definiram o *símile* (*upamā*) como “aquilo que implica algum tipo de semelhança” (KRAGH, 2010, p.482). Eles também definiam a metáfora como uma comparação em que a separação entre *comparatum* e *comparadum* foi omitida, como no exemplo “mão de lótus” (KRAGH, 2010, p.482). E em sua pesquisa sobre o uso de *símiles* e *metáforas* na obra do budista Candrakīrti, Kragh (2010, p. 482) defende que a riqueza de comparações permite ao poeta criar imagens de seus pensamentos que cativam a imaginação do leitor, mesmo quando se trata de tópicos complexos da filosofia budista, como nos textos que tratam sobre a natureza da realidade.

Em seu *Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, um comentário ao *Mūlamadhyamakakārikā* de Nagarjuna, Candrakīrti emprega a comparação de *Buddhas* com o rei ganso mitológico, capaz de voar pelo espaço como o rei ganso paira sobre o vento, uma vez que percebe a natureza vazia de existência inerente do mundo fenomênico e cessam as designações ou elaborações mentais associadas à percepção errônea de que o eu e os fenômenos teriam algum tipo de concretude inerente a si próprios (KRAGH, 2010, p. 485). Uma das passagens de Candrakīrti com o *símile* do rei ganso também é destacada pelo XIV Dalai Lama, conforme a tradução em inglês de Glenn Mullin (1995, p;.165), que ora apresento em português: “Assim como o rei ganso abre suas vigorosas asas e lidera o seu bando ao seu destino, nós também deveríamos abrir as asas do método e da sabedoria e voar rumo à iluminação onisciente para o benefício de todos os seres.”⁶⁷

Portanto, não só vemos definições próximas das ocidentais quanto à diferença sutil entre *símile* e *metáfora* em autores da Índia antiga e medieval, mas também vemos o uso dessa figura de linguagem presente em diferentes autores e textos budistas como um importante recurso retórico para expor as qualidades de um determinado ensinamento, defender ou refutar outros ensinamentos. No caso do primeiro capítulo do texto de Shantideva, além das comparações já abordadas, também vemos outro exemplo de *símile* que qualifica a importância de *bodhicitta* no texto:

⁶⁷ Just as the king of geese stretches his two strong wings and leads hi flock to their destination, so should we stretch the wings of method and wisdom and fly to omniscient enlightenment for the benefit of others.

1.13. Assim como um herói protege de grandes horrores, bodhicitta conduz à libertação mesmo os perpetradores de ações terríveis no passado. Quem, em sua consciência, não buscaria tal refúgio?

T1. Owing to its protection, as due to the protection of a powerful man, even after committing horrendous vices, one immediately overcomes great fears. Why do ignorant beings not seek refuge in it?

T2. It is that under whose shelter one can find security even after having committed grievous sins as does a frightened man under the shelter of a brave person. Why is it not, then restored to by ignorant beings?

T3

**Like facing great terrors accompanied by a warrior,
Even those who have committed the extremely evil acts
Will instantly be freed by relying on it.
Why then would conscientious people not rely on this?**

Nesse caso optei por traduzir “*powerful man*” (T1), “*brave person*” (T2), “*warrior*” (T3) por herói. Faço conexão com o uso da palavra também na passagem 59 do capítulo 7, a *Reta Energia (Viryāpāramitā)*:

7.59. Os autoconfiantes são os heróis vitoriosos que derrotam o inimigo, o orgulho. Após destruí-lo, alcançam os frutos de sua vitória, trazendo benefícios para todos os seres.

T1. They are self-confident heroes and victorious heroes who bear their self-confidence in order to conquer the enemy, pride. Upon killing that growing enemy, pride, they demonstrate the fruit of their victory to the world as they please.

T2. They alone are self-confident, victorious and valiant who possess their self-confidence in order to conquer the enemy called self-conceit. They alone destroy this fire of self-conceit even as it is raising its head and thus fulfil the wishes of the people (at large) and bring the fruit of victory to themselves.

T3.

**Whoever takes pride in conquering the enemy pride
is one of the proud and a completely victorious hero.
Whoever finally overcomes the enemy pride when it is
upon him
Brings the results of his conquest to completion in accord
with the wishes of beings.**

O’Sullivan (2010, p.240) em sua tradução (T3) não estabelece um contraste entre autoconfiança e orgulho, mas opta por traduzir que o herói vitorioso é o que tem orgulho de conquistar ou derrotar o próprio orgulho, seguindo o comentário de Sonam Tsemo que acompanha a sua tradução (O’SULLIVAN, 2010, p240), que ora verto ao português: “os

orgulhosos são aqueles que conquistam o inimigo, o orgulho. Embora esse inimigo esteja contra eles, quem o supera é um herói. Ao realizar a sua conquista de acordo com as aspirações de todos os seres, ele [o herói] é completamente vitorioso.⁶⁸

O capítulo 7 não trata de *bodhicitta* diretamente, mas da reta energia (*virya*) que deve ser empreendida de forma que o praticante não se desvie do caminho do *Bodhisattva*. Por isso traduzo o termo *virya* como reta energia e o título do capítulo por “*A Perfeição da Reta Energia*”, embora Vesna e Alan Wallace (1997) traduzam por “*zeal*”; Sharma (2012), por “*valour*”; O’Sullivan (2019) por “*effort*”; Brassard por “*endeavor*” (2000). Nas outras traduções em português, Kelsang Palsang/Tharpa Brasil (2003, 2017) traduz por “*esforço*”, conforme o seu texto de partida, a tradução em inglês de Neil Elliot (2002), em que temos “*effort*”. Paulo Borges (2007) traduz por “*diligência*”, enquanto no seu texto de partida, a tradução em inglês do *Padmakara Translation Group* (2002), também temos “*effort*”. Geshe Rabten (1980) em seu livro escrito originalmente em inglês, *Graduated Path to Liberation*, traduz *virya* como “*energy*”. A tradução “*energia*” foi adotada na edição em português, traduzida por Izar Tauceda (1993). Em seu livro *A Libertação do Sofrimento no Budismo Tibetano Gelugpa*, Alberto Brum apresenta as seguintes possibilidades de tradução para o termo: “*esforço, energia, firmeza de propósito, entusiasmo*. Geshe Dhargyey chama de ‘*entusiástica perseverança*’. Tsongkhapa definiu como uma ‘*resoluta e irreversível perseverança entusiástica*’. É uma energia para a práxis” (BRUM, 1992, p.122).

Podemos estabelecer uma relação entre essa reta energia, firmeza associada no capítulo 7 ao feito de um herói que faz alguém derrotar o “*orgulho*”, com o símile utilizado no trecho 13 do capítulo um, em que *bodhicitta* é como o herói que protege a pessoa na jornada da senda do *Bodhisattva*. Conforme o texto enfatiza, grandes sofrimentos devem ser encarados e superados. Quem conquista a si próprio, se torna o conquistador, o *Jina*, um dos epítetos de *Buddha*. O uso de símiles ou metáforas beligerantes se faz, portanto, presente ao longo do texto, como uma forma de evocar o reto direcionamento da energia para que a pessoa não tenha o temor de adentrar este caminho, conforme pode ser visto nas passagens 8 e 9 do capítulo II sobre a confissão dos vícios:

⁶⁸ ‘*The proud*’ are those who take pride in conquering the enemy pride. Though the enemy pride is upon him, the one who overcomes it is a hero. If he brings the results of his conquest to completion in accord with the wishes of beings, he is completely victorious.

2.8. Ofereço-me por completo aos Jinas e seus Filhos e Filhas, os Bodhisattvas. Ó! Heróis Supremos, aceitai-me. Torno-me o vosso servo.

2.9. Sob o a proteção dos Buddhas e Bodhisattvas, livre do medo do saṃsāra, torno-me um servo de todos os seres. Superarei a não-virtude gerada no passado e não mais incorrei em ações não-virtuosas.

T1. I completely offer my entire self to the Jinas and their Children. O Surpeme Beings accept me, accept me! I reverently devote myself to your service.

Being free from fear of mundane existence due to your protection, I shall serve sentient beings; I shall completely transcend my earlier vices, and henceforth I shall sin no more.

T2. I offer myself wholly and in all manner at the feet of the conquerors ('jinas') and their sons, the bodhisattvas. O ye holy ones! accept me. I do hereby, with great devotion, become your slave.

Under your (benign) shelter I shall become fearless. I can thus freely devote myself to the task of general good. I shall overcome the results of my previous sins and no more commit any in the future.

T3.

**To the conquerors and their sons, I offer
All my bodies. Sublime beings,
Please always accept them,
And I will be your devoted servant**

**When I am under your protection,
I will fearlessly bring benefit to sentient beings in
conditioned existence.
I will completely overcome my former nonvirtues
and henceforth cease all other nonvirtues.**

Na tradução de Bacthelor da passagem 8, também vemos o uso da palavra herói, também adotada nesta tradução para reforçar o ponto da passagem 9 sobre a superação do medo e o uso da palavra nos outros trechos já abordados:

**Eternally I shall offer all my bodies
To the Conquerors e Their Sons.
Please accept me, you Supreme Heroes.**

**Through being completely under your care
I shall benefit all with no fears of conditioned existence;
I shall perfectly transcend my previous evils
And in the future shall commit no more.**

Embora o capítulo 2 e os trechos abordados acima tenham como tema principal a confissão das ações não-virtuosas do passado e a renúncia à prática dessas ações no presente e no futuro, esse capítulo serve de ponte do capítulo 1 para o capítulo 3 do texto, ambos sobre *bodhicitta*. O primeiro é sobre gerar a aspiração e o segundo sobre a aspiração colocada em prática. Portanto, essa ordenação do texto serve para oferecer ao praticante budista um roteiro, de que é necessário renunciar a ações que causam sofrimento para que se possa colocar *bodhicitta* em prática de forma eficaz.

4.7. Reverência aos gurus e à linhagem

Outros capítulos, como o capítulo sobre a reta energia, servem para mostrar como direcionar todos os esforços de modo a não deixar de se engajar com *bodhicitta* nas ações. No trecho 25, do capítulo II, também vemos uma menção a *bodhicitta* na tradução de O'Sullivan (2019, p.53), a T3, como algo com bases às quais se prostrar. Um elemento que não vemos nas duas outras traduções (T1 e T2):

2.25. Prostro-me às bases de bodhicitta, tais como o cânone mahāyāna e o Dharmakāya. Prostro-me aos gurus e grandes Adeptos dignos de louvor.

T1 Likewise, I pay homage to all the shrines and to the resting places of the Bodhisattva. I prostrate to the preceptors and to the praiseworthy adepts as well.

T2. Similarly, I bow to all the reliquaries sheltering the (relics of) Bodhisattvas, to all the erudite preceptors and the venerable yatis (who had attained perfection through self-control).

T3.

**I prostrate to the bases of bodhicitta,
and to the stupas,
And I prostrate to preceptors, ācāryās,
And the supreme practitioners**

Começando pelo segundo período na minha tradução, optei pela palavra “guru” para o inglês *preceptor*, já sendo uma palavra dicionarizada em português. No Michaelis, por exemplo, temos as seguintes acepções: “guia espiritual do hinduísmo”, “qualquer mentor que tem o respeito e a credibilidade de seus seguidores”, “pessoa sábia que dá orientações e conselhos”. No contexto budista, em seu artigo *O Que é Guru Yoga?* Berzin (2004) define “guru” como um mestre espiritual totalmente qualificado. Ademais, a prática de guru yoga, isto é, de se voltar a mente para contemplar o *Buddha* ou um guru da linhagem e voltar a mente para os seus ensinamentos e exemplo de vida. É uma prática bastante enfatizada no budismo indo-tibetano, como uma forma de união entre a mente

do discípulo e a mente de guru, de modo a buscar inspiração no segundo, conforme explica Berzin (2004):

O mecanismo que está operando aqui (*byin-rlabs*) é o que normalmente se traduz como “bênção”, e que eu acho uma tradução totalmente inapropriada, vinda de fontes cristãs. Prefiro traduzir usando o termo “inspiração”. O que nós queremos fazer, através desta união, é nos inspirar - a palavra também significa elevar, clarear. Isso significa que estamos totalmente abertos para treinar, elevar nosso modo de agir, comunicar, pensar e sentir para um nível mais benéfico, através da inspiração que vem do exemplo e da orientação do professor espiritual. Esse é o propósito do guru-yoga.

Portanto, traduzir por guru serve como forma de sintetizar as outras palavras que não estão muito distantes em termos semânticos. No dicionário em sânscrito-inglês Monier-Williams, *Yati*⁶⁹ (T2) pode ter tanto o sentido de asceta, quanto de devoto. Já *ācāryā* (T3)⁷⁰, no mesmo dicionário, tem o sentido de preceptor espiritual. Além disso, o uso da palavra “guru” enfatiza o tom de prática de guru yoga, típica na tradição indo-tibetana. Já a tradução “grande adepto” serve também como uma forma de se referir aos praticantes avançados do *vajrayāna*, o veículo adamantino, ou tantra, em que a base ética e filosófica do *mahāyāna* se expande para práticas de meditação mais profundas com o uso de mantras e visualizações complexas. Os praticantes avançados nesse veículo da senda do *Bodhisattva* são chamados de *Mahāsiddha* em sânscrito e *grub-thob chen-po* em tibetano e uma tradução possível é justamente *adepts* em inglês, como Hopkins apresenta, citado por Berzin em seu glossário *online*. Berzin, por sua vez, sugere a tradução: “*greatly accomplished tantric practitioner*.” Optei por “Adepto” e registrei a primeira letra em maiúscula para realçar o caráter de grandeza ou de avançada realização que a palavra enseja no texto, traçando assim uma conexão com os textos e personagens do veículo adamantino.

Já no primeiro período da minha tradução, segui a tradução de O’Sullivan (T3), na qual são mencionadas as bases de *bodhicitta*. No comentário de Sonam Tsemo, aqui traduzido a partir da tradução de O’Sullivan (2010, p.53): “as ‘bases de *bodhicitta*’ se referem às formas do corpo de *Buddha* que constituem bases extraordinárias para a geração de *bodhicitta*. Alguns comentários dizem que se refere aos *Bodhisattva*

⁶⁹ <https://sanskritdictionary.com/yati/183853/1> . Acesso em 25/01/2022.

⁷⁰ <https://sanskritdictionary.com/ācāryā/26661/1> . Acesso em 25/01/2022.

*Pitakas*⁷¹.” *Bodhisattva Pitaka* é um termo usado para se referir à coleção de textos *mahāyāna*, isto é, a todo o cânone associado ao caminho dos *Bodhisattvas* (PAGEL, 1992, p.15). Portanto, na interpretação de Sonam Tsemo, é algo que se constitui como uma das bases de *bodhicitta*, já que é o ensinamento sobre *bodhicitta*.

No caso das “formas dos corpos de *Buddha*” no comentário de Sonam Tsemo, decidi fazer uma ponte com a passagem 10 do capítulo 1, previamente aqui abordado, em que vemos a metáfora do elixir: **“Bodhicitta é o elixir supremo que transmuta o metal impuro do corpo no ouro da veste (kāya) pura do Conquistador (Jina).”** Conforme já discutido, a veste ou corpo (*kāya*) pode se referir ao *Dharmakāya*, a veste ou corpo de um *Buddha* completamente desperto, por isso a escolha desta vez por adotar o termo nesta tradução da passagem 25 do capítulo 2: **“Prostro-me às bases de bodhicitta, tais como o cânone mahāyāna e o Dharmakāya. Prostro-me aos gurus e grandes Adeptos dignos de louvor.”** Podemos entender o *Dharmakāya* como uma das bases de *bodhicitta*, no sentido de que é ao mesmo tempo a consumação do caminho, mas também é a sua própria sustentação. Portanto, é a base no sentido de que é o “propósito” a ser alcançado, o fim do caminho, e os ensinamentos contidos no cânone *mahāyāna* são necessários para levar a esse fim. Mas também pode ser entendido como uma base no sentido de potencial latente de iluminação presente em todos que buscarem o caminho, sendo o despertar de *bodhicitta* uma ativação desse potencial, conforme vemos abordado nos versos do tratado *Uttarantra*, ensinamento atribuído a Ārya Maitreya e escrito por Ārya Asanga (séc. IV), a partir da tradução do tibetano para o inglês por Rosemarie Fuchs (MAITREYA, 2000, p.251):

Similarmente, para alcançar o estado de um Senhor dos Munis
resplandecente em suas mentes,
semelhantes ao puro lápis-lazuli,
os filhos e filhas do Conquistador,
a sua visão repleta de pura alegria,
geram bodhicitta da maneira mais perfeita.
(Tradução minha)⁷²

Assim como é espelhado pelo
Campo purificado de lápis-lazúli,
a aparência física do Senhor dos Deuses é vista,

⁷¹ The ‘bases of bodhicitta’ means forms of the Buddha-body which are the extraordinary supports of generating bodhicitta. Some commentaries say it means the Bodhisattva pitaka.

⁷² Likewise, to attain the state of a Lord of Munis shining forth in their minds, which are similar to pure lapis lazuli, the heirs of the Victor, their vision filled with sheer delight, give rise to bodhicitta in the most perfect manner.

da mesma forma a veste do Senhor dos Munis é refletida no campo purificado das mentes do seres.
 Se tais reflexos surgem ou se estabelecem nos seres, dependerá de quão maculadas ou purificadas estão suas mentes. Como a forma [de Indra] que aparece nos mundos, elas não devem ser vistas como “existentes” ou “extintas.” (Tradução minha).⁷³

Essas passagens do *Uttarantra* se alinham com a temática que permeia o texto de Shantideva. *Bodhicitta* deve ser gerada por aqueles que almejam se tornar Filhos ou Filhas de *Buddha*, isto é, *Bodhisattvas* e um processo de transformação deve ser empreendido para que a mente, tal qual um espelho límpido, possa refletir o *Dharmakāya*, isto é, possa refletir os ensinamentos, as qualidades e o potencial de iluminação de um *Buddha* até que se alcance o *Nirvāṇa*. O próprio Shantideva se posiciona como alguém que adentrou a linhagem dos filhos e filhas de *Buddha*, como podemos ver na passagem 25 do capítulo 3 (26 na T3):

3.25. Agora a minha vida dá frutos proveitosos. Agraciado por esta vida humana, hoje nasço na família dos Buddhas. Sou agora um Filho de Buddha.

T1. Now, my life is fruitful. Human existence is well obtained. Today I have been born into the family of the Buddhas. Now I am a child of the Buddha.

T2. Today my life has borne fruit, having been happily blessed with this (state of) human existence. Today, born in the family of the Buddhas, I am now a son of Buddha.

T3.

Now, my life is fruitful.

I have properly attained human existence.

Today, born into the Family of the Buddhas,

I have become a Buddha's child.

Nesse trecho, traduzo “*Now, my life is fruitful*” por “Agora minha vida dá frutos proveitosos”. Faço uma conexão com o símile da “árvore imperecível que nunca cessa de dar frutos” da passagem 12 do capítulo 1, apresentado aqui anteriormente, por meio da

⁷³ *Just as mirrored by the purified lapis lazuli ground the physical appearance of the Lord of Gods is seen, likewise the kaya of the Lord of Munis is reflected in the purified ground of sentient beings' minds. Whether these reflections will rise or set in beings owes to their own minds being sullied or unstained. Like the form [of Lord Indra] appearing in the worlds, they are not to be viewed as “existent” or “extinct”.*

metáfora “frutos proveitosos”. Assim, a conexão dos dois trechos no capítulo 1 e no capítulo 3 se torna enfatizada, de modo a também destacar a diferença entre a *bodhicitta* de aspiração e a *bodhicitta* engajada.

O texto de Shantideva apresenta *bodhicitta* como o elemento fundamental para essa jornada heroica, do início ao fim, o “elixir” transformador, evocado na passagem 10 do capítulo 1 ou o herói que protege o aspirante ao caminho e é a base do destemor, a árvore imperecível que nunca cessa de dar bons frutos. O cuidado com os símiles e metáforas, – levando em conta pontos de outros textos vinculados à doutrina budista ao quais eles se ligam e os pontos dentro do próprio texto de Shantideva –, serve como uma estratégia de estabelecer o *continuum tradutório* em que os elementos da tradução se combinam de forma interdependente, fazendo com que o texto traduzido ganhe forma.

Nesse jogo hermenêutico, cabe, então, passarmos para o próximo símile, também interligado aos símiles e metáforas anteriores. Os frutos da árvore, o efeito do elixir em ação, o herói em sua jornada e daí por diante. Isto é, a diferença entre a *bodhicitta* de aspiração e a *bodhicitta* engajada como a diferença entre ter a intenção de seguir a jornada e seguir a jornada de fato:

4.8. A *bodhicitta* de aspiração e a *bodhicitta* engajada

15. Em suma, há dois tipos de bodhicitta: A bodhicitta de aspiração e a bodhicitta engajada.

T1. In brief, this Spirit of Awakening is known to be of two kinds: the spirit of aspiring for Awakening, and the spirit of venturing toward Awakening.

T2. In brief the bodhicitta should be understood to be of two types: the mind which is solicitous (‘pranidhi’) of bodhi and the mind which ventures (‘prasthanā’) after bodhi.

T3.

When summarized, bodhicitta should be known as having two types: Bodhicitta of aspiration And bodhicitta of application.

Por se tratar de um caminho em que há uma graduação ou estágios, – como enfatizado pelos textos *lamrim* da literatura budista tibetana e o indiano Shantarakshita em seu *Bhavanakrama* (SHARMA, 1997) –, mesmo a geração de *bodhicitta* tem estágios, por isso se adota a comparação ou símile que veremos no próximo trecho traduzido. Primeiramente é necessário fazer uma resolução, compromisso ou voto de

gerar *bodhicitta* e, então, há o esforço para se engajar com esse compromisso. Esta é a diferença entre se comprometer com a jornada e fazê-la de fato como vemos enfatizado no próprio texto de Shantideva:

1.16. Assim como há uma diferença entre almejar e de fato seguir a jornada, há uma diferença entre a bodhicitta de aspiração e a bodhicitta engajada.

T1. Just as one perceives the difference between a person who yearns to travel and a traveler, so do the learned recognize the corresponding difference between those two.

T2. Just as there is palpable difference between one who desires to go (to a place) and one who is on the road (to a place), so also is the difference between the ‘*pranidichitta*’ and the ‘*prasthānchitta*’ respectively.

**T3.
Like understanding the difference
Between wishing to go and going,
So the wise should understand the difference
Between these two, respectively.**

No texto em sânscrito (MAHONEY) vemos a distinção entre os dois tipos de *bodhicitta*, de aspiração e engajada, respectivamente como: *bodhipraṇidhicittaṃ* e *bodhiprasthānameva*. O sanscritista Sharma (T2), em sua tradução, manteve parte do composto sânscrito entre parênteses, isolando a palavra ‘*pranidhi*’ e a palavra ‘*prastanha*’. Em sua tradução do sânscrito para o inglês do *Bhavanakrama* de Kamalashila, Sharma (1997, p. 102) apresenta como possíveis traduções de *pranidhi*, em seu glossário, “*vow, fixing the mind with determination*” e *pranidhi-citta* como “*a mind fixed on the goal of achieving bodhi*”, enquanto *Prasthān-citta* como “*a mind ready to travel on the path of bodhi*”. Seguindo um procedimento semelhante ao de sua tradução do texto de Shantideva, em sua tradução do *Bhavanakrama*, também vemos a combinação do uso do termo em sânscrito com a tradução em inglês no seguinte trecho em que Kamalashila (1997, p.18) discorre sobre os dois tipos de *bodhicitta*. Vale lembrar que o texto de Kamalashila é de um período logo posterior ao de Shantideva (também no século VIII), e nele também se faz referência a essa divisão entre os dois tipos de *bodhicitta* como um ensinamento que está presente na tradição textual dos sutras budistas *mahāyāna* da Índia, ou neste caso específico, o *Gaṇḍavyūha Sutra*, parte do *Avataṃsaka Sutra*, já mencionado aqui anteriormente, no qual a mesma diferenciação entre almejar a jornada e seguir a jornada é apresentada no texto de Kalamalashila, partir da tradução de Sharma (1997, p.18):

... diz o *Ārya-Gaṇḍavyūha*: “Ó Kulputra! *Bodhicitta* é a semente de todos os ensinamentos do Buddha.” Em termos mais específicos, há dois tipos de *bodhicitta*, ‘*panidhi-citta*’ e ‘*prastana-citta*’, isto é, a mente que se fixa numa meta e a mente que de fato segue o caminho para o despertar (*bodhi*). O Kullaputre! Raros no mundo são tais seres que fixam a sua mente no completo despertar (*anuttara-samyak sambodhi*); mais raros ainda são que se atrevem no caminho de *anuttara-samkya-sambodhi*. Possa eu me tornar um Buddha para o bem-estar de todo o mundo. Tal prece preliminar feita pelo praticante é chamada de ‘*pranidhi-chitta*’ ou o fixar da mente e a partir do momento em que se mantém o voto (“*samvara*”) e adentra-se na acumulação (de *bodhi*), isso é chamado de “*prasthana-citta*” ou a mente em jornada (Tradução minha).⁷⁴

A comparação do engajamento com a geração de *bodhicitta* com uma jornada a ser empreendida, uma jornada pela senda do *Bodhisattva*, conforme vemos na tradução do texto de Kamalashila é uma escolha interessante para pontuar a diferenciação entre os dois tipos de *bodhicitta* e ao já falado aspecto graduado ou gradual deste caminho. Por isso também optei por adotar a palavra jornada em minha tradução, como a diferença entre almejar e de fato seguir a jornada. Ao considerar *bodhicitta* uma jornada para o despertar, vale visitar a reflexão a definição de D.T. Suzuki (1950 apud BRASSARD, 2000, p.39), em que *citta*, neste contexto, deve ser entendida como *citta-utpāda*, ou *cittotpāda*, o que em sua interpretação significa um “ato de vontade”. Suzuki (BRASSARD, 2000, p.39) também retoma a passagem do *Gaṇḍavyūha Sutra*, relacionando o termo sânscrito *praṇidhāna*, no sentido de compromisso, ou resolução de gerar *bodhicitta*:

“O *Praṇidhāna* do *Bodhisattva* é a sua determinação intensa de realizar o seu plano de salvação universal. Obviamente, é necessário ter um conhecimento adequado do trabalho que ele almeja realizar, mas um *Praṇidhāna* é muito mais do que isso. A mera intelectualidade não tem o respaldo da força de vontade, o mero idealismo nunca pode ter uma agência efetiva de realização...*Cittotpāda* é uma forma de *Praṇidhāna*”...*Cittotpāda*

⁷⁴ “...says Ārya-gaṇḍavyūha: “O Kulputra! *Bodhicitta* is the seed of all Buddha-dharmas.” This in detail. That *bodhicitta* is of two kinds, ‘*pranidhi-chitta* and ‘*prastana-chitta*’, that is, the mind that is fixed on the goal and the mind that is actually treading the road to *bodhi*. O Kulaputre! Such beings are rare in the world who fix their mind in ‘*anuttara-samkyak sambodhi*’; rarer even are beings who have ventured on the path of ‘*anuttara-samkyak-sambodhi*. May I become a Buddha for the well-being of the whole world; such a preliminary prayer by the practitioner is called ‘*pranidhi-chitta*’ or ‘fixing of the mind from the moment one holds the vow (“*samvara*”) and enters *sambhara* or accumulation (of *bodhi*), it is termed as ‘*prasthana-chitta*’ or the journeying mind.

é um movimento volitivo, feito em direção definitiva para a consumação da iluminação” (SUZUKI, 1950, p. 168-169 apud BRASSARD, 2000, p.39-40). (Tradução minha).⁷⁵

A ideia de uma forte resolução que deve ser colocada em prática, como um ato de vontade, ao invés de somente um ideal ou aspiração que não é colocada em prática, o que Suzuki diferencia entre apenas “gerar um pensamento” e “nutrir um desejo” (BRASSARD, 2000, p.39), também é enfatizada no comentário de Sonam Tsemo da passagem 16 de Shantideva, como vemos na tradução de O’Sullivan (2019, p.35), que ora traduzo para o português:

Portanto, a busca pelo resultado é a geração da bodhicitta de aspiração, sendo que a busca pelos meios de alcançar tal resultado consiste na bodhicitta engajada. Portanto, também é chamada de “geração da mente dotada de conduta”, pois a conduta é motivada pela promessa de praticá-la.⁷⁶

A *bodhicitta* de aspiração, então, não trata simplesmente de ter pensamentos esporádicos de altruísmo. Trata-se de efetivamente nutrir um senso ou um compromisso de busca pelo resultado, isto é, de ser capaz de auxiliar a todos os seres, enquanto a *bodhicitta* engajada se refere ao engajamento na conduta que leva a este resultado, traduzindo o compromisso em ação. No capítulo 3, que trata da *bodhicitta* engajada, vemos a resolução de colocar tal conduta altruísta em prática na passagem 10 (ou 11 a depender da tradução):

3.10. Sem hesitar entrego o meu corpo, as alegrias e todas as minhas virtudes dos três tempos para o benefício de todos os seres, minhas mães.

T1. For the sake of accomplishing the welfare of sentient beings, I freely give up my body, enjoyments, and all my virtues of the three times.

T2. I do hereby give up all my enjoyments and merits of the past, present and the future without (feeling) any sense of loss for the benefit of all beings.

T3.

⁷⁵ The Bodhisattva’s *praṇidhāna* is his intense determination to carry out his plan of universal salvation. Of course, it is necessary here to have an adequate knowledge of the work he intends to accomplish, but a *Praṇidhāna* is far more than this. Mere intellectuality has no backing of the willpower; mere idealism can never be an efficient executive agency... *Cittotpāda* is a form of *Praṇidhāna*... *Cittotpāda* is a volitional movement definitely made towards the realization of enlightenment.

⁷⁶ Thus, pursuit of the result is the generation of aspiration *bodhicitta*, while pursuit of the means to achieve that result is application *bodhicitta*. Therefore, it is also called ‘generating the mind endowed with conduct’ because the conduct is motivated by the promise to practise it.

**In order to bring benefit to all beings,
I will, without any hesitation, give up
My body, its pleasures,
And all my merits of the past, present and future.**

Aqui optei por traduzir “*give up*” como entregar, no sentido de abrir mão, ou renunciar a uma vida somente centrada em metas pessoais e entregar-se ou doar-se a uma conduta voltada para o benefício dos outros seres. As outras traduções em português, mostradas aqui mais adiante, seguindo os seus respectivos textos de partida, preferiram o verbo “dar”, talvez numa alusão a *dāna pāramitā*, a perfeição da generosidade ou a perfeição de dar (GESHE RABTEN, 1993, p.65), mas que também encerra em si o conceito de doar-se sem expectativa de obter algo em troca ou algum tipo de benefício pessoal, conforme explicado por Je Tsongkhapa em seu *Lamrim Chenmo*, ao citar o *Bodhisattva Bhumi* de Asanga, conforme a tradução em inglês do Lamrim Chenmo Translation Committee (2004, p.114): “Qual é a natureza da generosidade? É a intenção que acompanha o desapego desinteressado de um *Bodhisattva* as suas posses e a seu corpo. Motivado por isso, realiza as ações de fala e de corpo de dar o que pode ser dado.”⁷⁷ A seguir vemos as demais traduções, sendo que apenas a de Batchelor (1979) optou por “*give up*”:

Neil Elliot:

**(11) From this moment on without any sense of loss,
I shall give away my body and likewise my wealth,
And my virtues amassed throughout the three times
To help all living beings, my mothers.**

Tharpa Brasil/Kelsang Palsang:

**(11) De agora em diante, sem nenhum sentimento de perda,
Darei meu corpo e também minhas riquezas
E virtudes coletadas durante os três tempos
Para ajudar todos os seres vivos, minhas mães.**

Padmakara Translation Group:

**11. My body, thus, and all my goods besides,
And all my merits gained and to be gained,
I give them all and do not count the cost,
To bring about the benefit of beings.**

Paulo Borges:

⁷⁷ *What is the nature of generosity? It is the intention accompanying bodhisattvas' disinterested non-attachment to all their possession and their body, and, motivated by this the physical and verbal actions of giving things to be given.*

**11. O meu corpo, pois, e também todos os meus bens,
 todos os méritos obtidos e por obter,
 Eu os dou todos sem calcular o custo
 Para benefício de todos os seres.**

Stephen Batchelor:

**11. Without any sense of loss
 I shall give up my body and enjoyments
 As well as all my virtues of the three times
 for the sake of benefitting all.**

4.9. Os seres mães

A tradução de Elliot (2016) e, consequentemente, a tradução em português da Tharpa Brasil/Kelsang Pälsang (2017, p.36) acrescentaram “*my mothers/minhas mães*” após todos os seres. Não fica claro se essa metáfora está na tradução tibetana que serviu de fonte para a tradução em língua inglesa ou se foi um acréscimo do tradutor de língua inglesa. De todo modo, acrescentei também esse elemento à minha tradução, uma vez que se trata de um tema abordado comumente no budismo indo-tibetano. No segundo volume de seu *Lamrim Chenmo*, Je Tsongkhapa (2004, p.28) fala do método de sete pontos de causa e efeito, um ensinamento que ele vincula às instruções orais da linhagem de Atisha (séc. XI), autor do primeiro texto *lamrim*. Esse ensinamento fala de sete pontos, um servindo de causa para o seguinte, até que se chegue a *bodhicitta*: (1) reconhecer todos os seres como nossas mães, (2) lembrar a sua bondade, (3) o desejo de retribuir a bondade de nossas mães, (4) o amor incondicional que surge desse desejo, (5) a compaixão que surge desse amor, (6) a intenção de gerar e se engajar em *bodhicitta*, que surge da compaixão, (7) a *bodhicitta* que conduz ao estado do completo despertar de um Buddha (TSONGKHAPA, 2004, p.28). Vemos o seguinte no comentário ao *lamrim* do Panchen Lama Lobsang Chökyi Gyaltzen, feito pelo atual e XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso (2000, p.133):

Compreendendo o ciclo vicioso da vida, entenderá que assumiu várias formas – ovíparas e uterinas – que requerem a figura materna. Descobrirá que não há ser consciente que, no passado, não tenha sido sua mãe. Isto é de difícil compreensão. Pode-se iniciar com a abordagem contrária – a exclusão dos que, na sua opinião, não foram sua mãe. Ou seja, você pode achar que alguns seres conscientes não podem ter sido sua mãe, mas quem você pode apostar, com total segurança, não o ter sido?

Esse ensinamento presente na tradição dos textos *lamrim* visa incutir no praticante um senso de familiaridade com todos os seres, o que poderia facilitar o engajamento com

bodhicitta. Pode-se questionar a representação da mãe e da maternidade como algo sexista, como Villanueva (2005, p. 71) o faz em sua pesquisa da ideia de “pensar nos seres como nossas mães” em diferentes países e vertentes do budismo. Ela lembra que nessas culturas patriarcais, uma das poucas formas de mulheres conseguirem ter um papel ativo na sociedade é por meio da maternidade. Villanueva (2005, p.72) também ressalta que a figura da mãe em muitos textos budistas representa sabedoria, autorrespeito, autoestima, força, orgulho, compaixão, honra, bondade, lógica, capacidade de perdoar, e amor. Na sua perspectiva, tal representação da mãe e da maternidade reforça o mecanismo patriarcal de inspeção e controle da maternidade, servindo de um elemento de pressão cultural para as mulheres cujos sofrimentos da maternidade são vistos como um martírio desejável. Deane Cutin e John Powers (1994), por sua vez, cultivam a perspectiva de que há um elemento feminista na forma como a maternidade é exaltada como modelo da virtude no budismo indo-tibetano. Conforme destacam, fazendo também referência ao *Lamrim Chenmo* de Tsongkhapa e citando o título da tradução em inglês:

No sistema tântrico do budismo tibetano, as noções de maternidade são centrais para a prática espiritual e para que haja progresso na meditação, o praticante deve adquirir uma compreensão direta e intuitiva das práticas da maternidade, tanto no nível pessoal, quanto no universal. Um texto importante para esta prática é o *Great Exposition of the Stages of the Path*, uma obra extensa que enumera os estágios do caminho para a iluminação a partir de uma perspectiva Mahāyāna. (POWERS & CUTIN, 1994, p.1). (Tradução minha)⁷⁸.

Se nos voltarmos ao *Lamrim Chenmo* de Tsongkhapa, não se trata somente de ver os seres como tendo sido nossas mães no passado, mas também ter com eles o cuidado que uma mãe teria por seus filhos, conforme aqui traduzo a partir da tradução em inglês do Lamrim ChenMo Translation Committee (2004, p.32): “o resultado desses três passos é um amor que considera os seres vivos dignos desse amor, assim como uma mãe considera o seu filho único⁷⁹.” Essa transformação do praticante budista, engajado com *bodhicitta*, na mãe de todos os seres, como se todos os seres fossem o seu único filho,

⁷⁸ *In the tantra system of Buddhism as practiced in Tibet, ideas of mothering are central to spiritual practice, and in order to progress in meditation one must gain a direct, intuitive understanding of the practices of mothering on both personal and universal levels. An important text for this practice is Tsong kha pa's Great Exposition of the Stages of the Path, an extensive work that lays out the stages of the path to enlightenment from a Mahayana perspective.*

⁷⁹ *The result of these three steps is a love that considers living beings to be beloved, just as a mother considers her only child. This love gives rise to compassion.*

vem como resultado, no contexto da prática de sete pontos já mencionada aqui, de reconhecer os seres como tendo sido nossas mães no passado, lembrar a bondade que tiveram conosco e querer retribuir essa bondade.

Vemos essa transformação, portanto, como uma espécie de amadurecimento do praticante, que é como um filho dos seres e, ao final da jornada, torna-se mãe por meio do seu engajamento com *bodhicitta*. Tsongkhapa (2004, p.32) afirma que também podemos imaginar os seres como amigos ou parentes próximos, embora enfatize a figura da mãe. O XIV Dalai Lama (2000, p. 133), mencionando o *Abhisamayālaṅkāra* de Maitreya, também fala da possibilidade de imaginar os seres como o pai, caso o praticante se sinta mais próximo da figura paterna, ou amigos ou parentes, embora também enfatize a figura da mãe ao longo de todo o texto.

Não consideraria o uso da noção de uma maternidade idealizada como um elemento necessariamente feminista no cânone budista, mas também não seria de todo condenável utilizá-lo, mesmo tendo em consideração a cultura patriarcal dos países asiáticos por onde o budismo se espalhou e se desenvolveu. Pois se trata de uma maternidade idealizada aplicável tanto a homens, quanto a mulheres, sendo o próprio *Bodhisattva* e a sua conduta um ideal de ser humano; um ideal de perfeição a ser alcançado, independente de gênero. Há momentos no cânone em que esse ideal se expressa por figuras masculinas e por figuras femininas, como pode ser atestado pelas miríades de deidades masculinas e femininas no tantra budista, pertencentes às diferentes famílias ou linhagens de deidades, como Mañjuśrī, Avalokiteśvara (deidades masculinas), Tārā, Uṣṇīṣavijayā (deidades femininas), entre outras. (MULLIN, 1991, p.61).

A perfeição da sabedoria ou *Prajñāpāramitā* também é apresentada como uma mãe, como vemos no *Prajñāpāramitā Sutra de Dez Mil Versos*, a partir da tradução em inglês do Padmakara Translation Group: “Venerável Senhor! A Perfeição da Sabedoria transcendente é a mãe dos *Bodhisattvas* porque ela gera todos os atributos dos *Buddhas*”⁸⁰. Pode-se ver que no cânone budista a figura da mãe simboliza tanto a sabedoria da natureza última da realidade, sem a qual não é possível alcançar o despertar de um *Buddha*, assim como também simboliza o amor incondicional que se deve prestar a todos os seres, primeiramente reconhecendo-os como capazes deste amor ao imaginá-

⁸⁰ *Venerable Lord! The transcendent perfection of wisdom is the mother of the bodhisattvas because it generates all the attributes of the buddhas.*

los como nossas mães e, por fim, irradiando esse mesmo amor como se fôssemos as mães desses seres.

Dada a ênfase com que tal metáfora é tratada no cânone budista indo-tibetano, optei por adotar “minhas mães” ao final da passagem 10 na minha tradução, assim como nas traduções de Elliot e Tharpa Brasil/Kelsang Pälsang. Dessa forma se reforça a conexão do texto de Shantideva com a linhagem *lamrim* de Atisha a Tsongkhapa, que tanto bebeu dessa fonte e com o *continuum* de textos que leva à presente tradução.

4.10. Bodhicitta e a Meta Final

A passagem seguinte dá continuidade à noção de bodhicitta engajada como uma entrega ao serviço incondicional em prol de todos os seres como aquilo que conduz ao *Nirvāṇa*:

3.11. A renúncia conduz ao Nirvāṇa. O Nirvāṇa é a meta. Dar tudo aos seres é a suprema oferenda.

T1. Surrendering everything is nirvāṇa, and my mind seeks nirvāṇa. If I must surrender everything, it is better that I give it to sentient beings.

T2. Nirvāṇa is total renunciation and my mind seeks nirvāṇa. If I have to renounce all, it is better given away for the (good of) beings.

T3.

Nirvana is attained by giving everything up.

Nirvana is my goal,

And to give everything at once

To sentient beings is the supreme gift.

Novamente vemos as noções da renúncia e da perfeição da generosidade sendo utilizadas de forma combinada, reforçando a meta do *mahāyāna* de que não basta apenas renunciar às coisas do mundo, mas deve-se, por meio do engajamento em *bodhicitta*, também doá-las para o benefício dos outros seres se tal doação for apropriada, sendo assim possível alcançar a libertação total do *samsāra*, o *Nirvāṇa*. Como explica Sonam Tsemo em seu comentário na tradução de O’Sullivan (2019, p.74):

O Nirvāṇa será alcançado pela renúncia a tudo. Visto que a meta é o alcançar o Nirvāṇa, assim deve ser feito. A terceira linha indica que os seres sencientes são o campo precioso do ato de dar. Renunciar a tudo significa se despojar tanto do que pode ser dado, tanto do que não pode ser dado.⁸¹

⁸¹ *Nirvāṇa will be attained by giving up all. Because one’s intent is to attain nirvāṇa, that is what should be done. The third line indicates sentient beings as the precious field of giving. Giving up all ‘at once’*

Optei por manter o termo *Nirvāṇa* sempre com letra maiúscula, mesmo que a sua ocorrência nas outras traduções e paratextos nem sempre se dê com maiúscula. Assim como no caso do termo *Buddha*, mesmo quando não se refere ao *Buddha* histórico especificamente. A escolha pela maiúscula serve aqui para enfatizar o estado de libertação total a que elas remetem no cânone budista, uma vez que se trata da meta última de toda a prática religiosa do budismo *mahāyāna* indo-tibetano.

4.11. A Libertação de todos os seres

Nas três traduções que servem de texto fonte, vemos “*sentient beings*” sendo referidos como os recipientes daquilo que deve ser dado na T1 e na T3, assim como no comentário de Sonam Tsemo citado cima (parte da edição da T3). A exceção é a T2 em que aparece apenas a palavra “seres”. Algumas traduções utilizam “*living beings*” ou “seres vivos” ao longo do texto, enquanto outras optaram somente por “seres” ou “*beings*”, como podemos ver abaixo:

Neil Elliot:

**(12) Through giving all, I shall attain the nirvana of
a Buddha
And my bodhichitta wishes will be fulfilled.
I give up everything for the sake of living beings,
Who are the supreme objects of giving.**

Tharpa Brasil/Kelsang Palsang:

**(12) Por dar tudo, vou atingir o nirvana de um Buda
E meus desejos de bodhichitta serão satisfeitos.
Darei tudo pelo bem dos seres vivos,
Os supremos objetos de doação.**

Padmakara Translation Group:

**12. Nirvana is attained by giving all,
Nirvana is the object of my striving;
And all must be surrendered in a single instant,
Therefore it is best to give it all to others.**

Paulo Borges:

**12. O nirvāṇa alcança-se dando tudo,
O nirvāṇa é o objeto do meu empenho;
Tudo deverá ser abandonado num único instante,
é pois melhor dá-lo inteiramente aos outros.**

Stephen Batchelor:

means completely letting go of both that which is appropriate to be given and that which is appropriate not to be given.

**12. By giving up all, sorrow is transcended
And my mind will realise the sorrowless state.
It is best that I (now) give everything to all beings
In the same way as I shall (at death).**

No livro *O Caminho da Felicidade* do XIV Dalai Lama (2000), um comentário ao *lamrim* do Panchen Lama Lobsang Chökyi Gyaltzen, vemos a ocorrência de “seres conscientes” ao longo do texto e como há níveis de consciência que caracterizam as chamadas três esferas da existência, os reinos do desejo, da forma e sem forma (*kāmadhatu*, *rūpadhātu* e *arūpadhātu*, respectivamente), como podemos ver a seguir:

Há três níveis de consciência; as experiências a eles relacionadas resultam em diferentes esferas da existência. O mais baixo é o reino do desejo, onde o nível da mente é muito óbvio e onde as pessoas são atraídas pelos objetos externos. Depois encontramos o reino da forma, com suas dezesseis subdivisões, onde a mente é mais sutil e mais distanciada dos objetos externos. A seguir, há uma esfera conhecida como reino sem forma, que se divide em quatro. É um estado da existência temporariamente livre não só do sofrimento e da insatisfação, mas também dos sentimentos comuns de prazer, experiências que, normalmente, resultam em desejo e descontentamento. (DALAI LAMA, 2000, p.99).

Como o próprio Dalai Lama (2000, p.100) explica no livro, o processo de renascimento pode se dar por diferentes reinos dentro dessas três esferas de existência, como um animal ou humano no reino do desejo. Portanto, seja consciência ou senciência, não se refere somente ao reino humano. Essa tradução em particular não tem o nome de um ou mais tradutores específicos. Apenas consta que a tradução foi feita por uma empresa de tradução (Bazán Tecnologia e Linguística Ltda.), não havendo um prefácio de tradutor ou notas sobre os critérios de tradução. Também não foi possível acessar o texto de partida em inglês em tempo hábil para esta pesquisa. Assim como no caso das traduções do texto de Shantideva aqui analisadas, também não há notas que discutam a questão de seres sencientes, seres conscientes ou seres vivos, ou apenas seres. Se consultarmos o texto de Shantideva em sânscrito transliterado no *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*, na versão digitalizada por Mahoney, temos a palavra *sattvam* no caso nominativo; na passagem 11 especificamente, encontra-se no caso locativo, *sattveṣu*. Palavra comumente transliterada ou apresentada em textos ocidentais como *sattva*. *Sattva*, em sânscrito, ou *satta*, em páli, pode ser traduzido no contexto budista por “ser senciente, ser vivo, criatura ou pessoa” (RHYS DAVIDS & STEDE, 1905, p. 154, 673). Na edição online do dicionário *Monier-Williams* de

sânscrito-inglês, encontramos as seguintes possibilidades de tradução para *sattva*⁸², a partir de diferentes contextos das escolas filosófico-religiosas da Índia (colchetes meus): “*being* [ser], *existence* [existência], *entity* [entidade], *reality* [realidade], *true essence* [essência verdadeira], *consciousness* [consciência], *the quality of purity or goodness* [a qualidade de pureza ou bondade].”

No contexto hindu, em especial da escola Samkhya, *sattva* faz parte das três gunas ou três qualidades da existência manifesta (*tamas*, *rajas* e *sattva*). No *Sāṃkhyakārikā* de Ishvarakrishna, temos a seguinte passagem, a partir da tradução do inglês para o português de Alberto Brum (2021, p.128): “O manifesto é constituído por três gunas (atributos): *sattva*, *rajas* e *tamas*. *Sattva* é leve e luminosa. *Rajas* é excitante e se movimenta. *Tamas* é pesado e obscuro.” No *Viveka Cūḍāmaṇi*, de Shankara, também há o uso dessa terminologia aplicada ao contexto da escola Vedanta Advaita, como podemos observar a partir da tradução do inglês para o português de Murillo Nunes (2011, p.55): “o puro *sattva* é límpido como a água, porém, quando conjugado com *rajas* e *tamas*, estabelece a transmigração.” Portanto, nesses contextos, trata-se de uma propriedade sutilíssima da existência, que ao se misturar com as outras duas, mais grosseiras, gera a confusão mental que leva ao renascimento compulsório.

Já no contexto budista, mesmo sem utilizar essa mesma terminologia e sem apresentar exatamente a mesma perspectiva, *sattva* é uma palavra que pode tanto se referir a seres que estão presos ao *saṃsāra*, quanto seres que já estão para além desta condição, como no caso dos grandes seres, chamados de *mahāsattva* (BUSWELL & LOPEZ, 2013, p.508). No tantra budista também há a presença de *Vajrasattva*, “Ser Adamantino”, cujo mantra, *Oṃ Vajrasattva Hūṃ*, é entoado para propósitos de purificação (LAMA YESHE, 2005). Além disso, temos o próprio termo “*bodhisattva*”, tão enfatizado aqui, como o *sattva* ou o ser que se movimenta rumo à iluminação ou o ser que é guiado pelo despertar/*bodhi*, ou pela mente desperta (*bodhicitta*). O ser devotado ao despertar, como já abordado no início deste capítulo. Portanto, temos várias possibilidades de usos desta palavra sânscrita em diferentes escolas e contextos, e, também, há outras palavras que tendem a ser traduzidas como “*sentient beings*” em inglês, conforme diz Getz (apud BOSWELL, 2004, p.760):

Seres sencientes é um termo utilizado para designar uma totalidade de seres vivos e conscientes que constituem o objeto e

⁸² <https://sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=sattva&lang=sans&action=Search> . Acesso em 25/01/2022.

a audiência dos ensinamentos budistas. Uma tradução de vários termos sânscritos (*jantu*, *bahu jana*, *jagat*, *sattva*), ser senciente convencionalmente se refere à massa de seres vivos que estão sujeitos a ilusão, sofrimento e renascimento (*samsāra*). Com menor frequência, ser senciente se refere a uma classe mais ampla, que inclui todos os seres dotados de consciência, incluindo *Buddhas* e *Bodhisattvas* (Tradução minha)⁸³.

Em outras palavras, quando nos deparamos com “seres sencientes” em textos budistas não se trata exatamente de todas as classes de ser, mas daqueles que estão presos ao *samsāra*. Isto é, não inclui seres como *mahāsattvas*, por exemplo, ou todo o escopo que pode ter a palavra *sattva*, por exemplo, a depender do contexto. Ademais, se considerarmos que a maior parte das traduções selecionadas para esta pesquisa tem como fonte traduções tibetanas, vale abordar como esse termo se apresenta no cânone tibetano. Embora não tenha acesso direto a nenhuma das traduções tibetanas que serviram de fonte para as traduções em inglês do texto de Shantideva, em textos em inglês do Lama Zopa Rinpoche (2013) e do Geshe Kelsang Gyatso (2000), é mencionado o termo tibetano para ser senciente: *Sem-chän*. No glossário ao final de seu livro sobre a preciosidade de um renascimento no reino humano, Lama Zopa (2013, p.207) define *sem-chän* como qualquer ser não-iluminado, qualquer ser cuja mente não esteja completamente livre da ignorância. No glossário ao final do livro de Geshe Kelsang Gyatso (2000, p.275) sobre os *Oito Versos de Treinamento da Mente*, de Langri Tangpa, também vemos a definição de *sem-chän* como seres contaminados pelas ilusões. Também é mencionado que “seres sencientes” e “seres vivos” são termos usados para distinguir tais seres de *Buddhas*, cujas mentes estão completamente livres. No glossário ao final das traduções em inglês e português do texto de Shantideva pela editora Tharpa, de Neil Elliot e Tharpa Brasil/Kelsang, respectivamente, é apresentada uma definição semelhante para “ser vivo”, como podemos ver a partir da tradução de Tharpa Brasil/Kelsang Palsang (2017, p.215):

Qualquer ser que tenha sua mente contaminada por delusões ou por suas marcas. Os termos ser vivo e ser senciente são usados para fazer uma distinção entre estes seres e os Budas – ou seja, para distinguir os seres cujas mentes são contaminadas por uma das duas obstruções daqueles cujas mentes estão livres delas.

⁸³ *Sentient beings is a term used to designate the totality of living, conscious beings that constitute the object and audience of Buddhist teaching. Translating various Sanskrit terms (jantu, bahu jana, jagat, sattva), sentient beings conventionally refers to the mass of living things subject to illusion, suffering, and rebirth (Samsāra). Less frequently, sentient beings as a class broadly encompasses all beings possessing consciousness, including Buddhas and Bodhisattvas.*

Vemos, então, que este uso de ser senciente ou ser vivo não se refere a qualquer tipo de ser, mas se relaciona principalmente com os seres que perambulam compulsoriamente pela roda do saṃsāra. Em suma, os seres que transmigram ou renascem compulsoriamente e compulsivamente pelos seis estados da existência condicionada (TSONGKHAPA, 2004, p.162), como o estado dos deuses (*deva*), o estado dos semideuses (*asura*), o estado humano (*manuṣya*), o estado animal (*tiryagyoni*), o estado dos fantasmas famintos (*preta*) e o estado infernal (*naraka*). Tanto a tradução (T2) de Sharma (2012), quanto a tradução de Batchelor optaram por “*beings*”, somente. Não é muito claro o motivo de muitos tradutores de língua inglesa optarem por “*sentient beings*”, possivelmente para explicitamente abarcar outras espécies, como os animais. Na versão online do dicionário de português, *Michaelis*, “senciente” aparece com as seguintes acepções: 1) que sente ou tem sensações; 2) que recebe impressões. Gray Francione (2012), especialista em direitos dos animais e proponente de uma teoria dos direitos animais abolicionista, define senciência como:

Um ser senciente é um ser que é subjetivamente consciente, um ser que tem interesses, isto é, um ser que prefere, deseja ou quer. Esses interesses não precisam, de forma alguma, ser semelhantes aos interesses humanos. Se um ser tem algum tipo de mente que experiencia frustração ou satisfação em relação a qualquer tipo de interesse que esse ser tenha, então, esse ser é senciente. (FRANCIONE, 2012). (Tradução minha)⁸⁴.

A legislação da União Europeia também define os animais como “seres sencientes” no Artigo 13 do Tratado de Lisboa (2009)⁸⁵ acerca do bem-estar animal. Do ponto de vista budista, trata-se de seres com mente ou *continuum mental* (*citta*). A preocupação de não causar danos a outros seres hoje considerados “sencientes” no Ocidente é uma tônica vista em outras escolas da Índia antiga, como o jainismo (BRUM, 2021, p.181), assim como há sutras *mahāyāna* que advogam pelo vegetarianismo, como o *Laṅkāvatāra Sūtra* (SUZUKI, 2009) e o *Mahāparinirvāṇa Sūtra* (YAMAMOTO, 2014). O próprio Shantideva, em seu outro texto, *Śikṣāsamuccaya* advoga em prol do vegetarianismo, como podemos ver a partir da tradução em inglês de Charles Goodman

⁸⁴ *A sentient being is a being who is subjectively aware; a being who has interests; that is, a being who prefers, desires, or wants. Those interests do not have to be anything like human interests. If a being has some kind of mind that can experience frustration or satisfaction of whatever interests that being has, then the being is sentient.*

⁸⁵ Ver Animal Welfare. https://ec.europa.eu/food/animals/animal-welfare_pt Acesso em julho de 2021.

(2016, p.128), em que ele cita o *Laṅkāvatāra Sūtra*: “Digo que o *Bodhisattva* compassivo não deve comer carne alguma⁸⁶”. Podemos ver uma postura de estimular o respeito à autonomia dos animais, o que está em consonância com a ética do estilo de vida um *Bodhisattva*, apregoada por Shantideva. Uma postura que se difere de perspectivas que vejam os animais apenas como instrumentos ou objetos que sirvam a um modo antropocêntrico de vida. O animal é também um outro, como discorreu Derrida, na tradução de Fábio Landa:

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito “animal” me dá a ver o limite abissal do humano: o inumado ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar. (DERRIDA, 2002, p. 31).

Por vezes olhamos esse outro sem pensar que ele também nos olha. Designamos esse outro e nos designamos enquanto humanos, sem, no entanto, refletir o que ou como esse outro ser apreende em sua relação conosco. A noção budista de que possamos ter sido animais em vidas passadas, ou poderemos em vidas futuras e de que os outros animais possam ter sido humanos, – não obstante a discussão que diferentes escolas interpretativas ou praticantes budistas possam ter sobre a literalidade desses ensinamentos –, denota a noção de que o *continuum* mental não é uma exclusividade humana. Só porque não podemos compreender o funcionamento dos mecanismos de percepção de mundo do outro não quer dizer que ele esteja destituído desses mecanismos. Até porque, na perspectiva budista, nós podemos nos tornar esse outro ser ou eles podem se tornar humanos. Um outro que pode ser como nós e nós que podemos ser como outros. O sofrimento é o ponto comum a todos.

Trata-se de uma questão que vai além da responsabilidade ética do reino humano para com o reino animal. Como já abordado anteriormente, a mente pode perambular por diferentes estados da existência condicionada. Geshe Rabten (1993, p.34) diz que “todos os sofrimentos de todos os seres do *saṃsāra* são produzidos pela mente.” Ou seja, se há animais ou *devas* presos ao *saṃsāra* é porque na perspectiva budista esses seres são dotados de algum tipo de mente, eles também são um *continuum* mental. Já os seres fora do *saṃsāra*, por sua vez, se libertam como “resultado do desenvolvimento da mente.” (GESHE RABTEN, 1993, p.34). Por um lado, então, podemos determinar uma certa

⁸⁶ *I say that a compassionate bodhisattva should not eat any meat.*

especificidade sobre o tipo de ser em questão, seja pelo uso da palavra “senciente” ou da palavra “consciente”.

Ao não se aplicar somente a seres que possam ser concretamente avistados no mundo, mas também a seres sobrenaturais, como deuses (*devas*) e seres que habitam reinos infernais, fica complicado tentar determinar um consenso ou critério do que é senciência ou como ela é experienciada por esses seres. Retomando o que foi brevemente abordado no segundo capítulo desta tese em relação à literalidade dos ensinamentos acerca da possibilidade de renascer como diferentes tipos de seres, o próprio XIV Dalai Lama (2000, p.100), embora não negue a existência desses reinos ou estados e da possibilidade de renascer neles, diz não ter certeza se as descrições da vida nos reinos infernais contidas nos tratados *Abhidharma* devem ser tomadas literalmente. Lama Yeshe (2004, p.189) também defende uma leitura menos literal dos reinos infernais ou das terras puras; lidos, então, mais como símbolos de estados mentais que podem ser acessados pelas pessoas ao longo de seus diferentes renascimentos ou reencarnações enquanto seres humanos, do que como reinos específicos onde elas tenham de necessariamente renascer. Além do mais, os seres libertos, na perspectiva budista, têm uma mente ainda mais desenvolvida, como no caso dos *Buddhas*. Não deixam de ser seres “sencientes” ou seres vivos. Nessa perspectiva, poder-se-ia facilmente argumentar que um *Buddha* ou *Bodhisattva-Mahāsattva* estão muito mais vivos e muito mais conscientes ou cientes de tudo, por estarem despertos, do que os seres presos ao *samsāra*.

Ademais, “ser vivo” pode incluir outros reinos que não fazem parte do esquema das transmigrações pelos seis reinos, como o reino vegetal, por exemplo. Geshe Rabten (1993, p. 25) diz que “não somente os seres sencientes, mas também todo o meio ambiente – árvores e tudo o mais – estão sofrendo alterações,” como exemplo de que a impermanência afeta a tudo na rede de interdependência que faz os fenômenos surgirem e se transformarem a todo momento. O conceito de vida na perspectiva budista indotibetana é muito abrangente, como lembra Ray (2000, p.26-27), incluindo não somente os seres sobrenaturais, humanos e animais listados nos seis reinos, mas todo fenômeno animado ou inanimado é carregado de ser, vida e vitalidade espiritual. Todo o cosmos é vivo nessa perspectiva, mesmo não tendo uma mente semelhante àquela do ser humano. Por isso considero a tradução “*living being*” ou “ser vivo” redundante neste caso. Já a tradução ser senciente ou consciente esbarra nas definições de consciência ou senciência da ciência, que não necessariamente vão estar de acordo com a definição budista, por esta última incluir também seres sobrenaturais, habitantes de reinos invisível e imateriais, que,

como já discutido antes, podem ser tidos como literalmente existindo. “Vivo” e “consciente” também podem passar a ideia de que se trata apenas de seres em estágio de vigília, ou seres que estejam vivos num corpo físico, sendo que, na perspectiva budista, a vida não se perde, nem a libertação do *samsāra* ocorre com a morte física.

Portanto, considero “seres” a melhor tradução neste caso. É mais abrangente, incluindo não somente os seres da roda dos seis reinos, mas também tudo que faz parte do meio-ambiente. Assim, quando lemos no texto sobre a libertação de todos os seres do sofrimento ou a meta de beneficiar a todos os seres, pode haver uma abrangência que inclua não só humanos, animais, seres sobrenaturais, mas o cuidado com o planeta como um todo, o que está de acordo com o engajamento com *bodhicitta*, tão enfatizado no texto como essencial para que se adentre a senda do *Bodhisattva*, como vemos na passagem 24 do capítulo 3, tradução da passagem 25 desse mesmo capítulo já apresentamos aqui anteriormente:

3.24. O sábio se dedica e nutre bodhicitta para alcançar a meta última.

T1. Upon gladly adopting the Spirit of Awakening in this way, an intelligent person should thus nurture the Spirit in order to fulfill his wish.

T2. So, blissfully holding on to the awakened mind, the wise, in order to further strengthen it, should rejoice in the following manner:

**T3.
Accordingly, those who with intelligence
have lucidly taken hold of bodhicitta,
In order to increase it,
Should praise the mind with these words:**

4.12. A (Não) Tradução de Bodhicitta

Bodhicitta é um dos temas centrais de *A Senda do Bodhisattva*. Toda a conduta do *Bodhisattva* é norteadada pela aspiração de *bodhicitta* e pelo engajamento com *bodhicitta*. Apesar das diferentes soluções que algumas traduções propõem, também vimos uma predileção por não traduzir *bodhicitta* em outras traduções. Embora a T2 de Sharma (2012, p.81-82) tenha apresentado “*awakened mind*” na passagem em questão, manteve o termo não traduzido em outros pontos do texto, com uma transliteração não-padrão, como pode ser visto na passagem 10 do capítulo 1, já abordada aqui:

T2: It (i.e. bodhichitta) takes this unclean form (i.e., body) and transforms it into the pure and priceless form of a jina or conqueror. It is like the priceless gold – making elixir and has the quality of transforming everything. So, hold on fast to bodhichitta.

Em concordância com Brassard (2000, p.150), a melhor tradução de *bodhicitta* é *bodhicitta*, haja vista suas várias acepções e possibilidades de interpretação aqui discutidas. Mantenho o termo em sânscrito, de modo a inscrevê-lo no *continuum tradutório* como uma tendência (*saṃskāra*) que realça a ênfase do texto em um dos temas centrais da literatura budista *mahāyāna*; é o elo que une todos os outros no texto, é, de fato, o coração de *A Senda do Bodhisattva*. *Bodhicitta* é o primeiro passo para um projeto de tradução do texto enquanto *continuum*, da tradução enquanto fluxo. Em momentos da pesquisa cheguei a me perguntar: “Qual o ponto de traduzir um texto e não traduzir todas as palavras e termos neles contidos, principalmente no caso de uma tradução indireta?” Não se pretende aqui defender algum tipo de intraduzibilidade essencial e absoluta dessa ou de qualquer outra palavra ou termo fora de contextos específicos. Nem há por que se deter no debate acerca de se tudo que é dito em uma língua pode ser dito em outra, pois não se traduz língua ou palavras isoladas sem (con)texto.

A questão é que, neste projeto de tradução, não se trata de traduzir ou não uma palavra ou termo, mas de um *continuum* que renasce. As demais traduções em português também mantiveram a não tradução de *bodhicitta*. Sua aparente não-tradução é uma tradução que surge na dependência de todo um cânone a que este texto se liga, que não esconde a ligação desta tradução com uma tradição filosófico-religiosa que ainda engatinha no mundo lusófono, em que há uma rede de outras traduções trazidas por esta tradução, todas elas renascem em nova forma nesta tradução a todo momento em que houver sua leitura. Ao invés de traduzir por “espírito da iluminação”, “mente iluminada”, “mente da iluminação”, deixo ao leitor que o texto renasça em sua leitura e que, mediante seu estudo e reflexão sobre esse texto, *bodhicitta* seja traduzida na mente do leitor como uma dessas opções, ou como outra, ou como simplesmente *bodhicitta* e todas as acepções que a palavra descortina, não só como duas palavras (mente + despertar), mas como altruísmo, auto sacrifício, compaixão, renúncia ao eu em prol dos outros seres, intenção e engajamento na libertação de todos os seres e muitas outras acepções que podem ser suscitadas pela leitura deste texto, tendo em vista que não existe equivalência perfeita nem mesmo entre sinônimo numa mesma língua, já que equivalência perfeita seria uma admissão da existência de sinonímia perfeita, algo também impossível, como Susan Bassnet (2002, p.23) ressalta:

Portanto, um dicionário de assim chamados sinônimos pode apresentar *perfeito* como um sinônimo para *ideal* ou *veículo* como um sinônimo para meio de transporte, mas em nenhum dos casos pode haver uma equivalência completa, visto que cada unidade

contém em si um conjunto de associações e conotações não-transferíveis. (Tradução minha)⁸⁷.

Cada unidade contém em si um conjunto de associações poque nenhuma unidade existe separadamente, elas se definem em suas diferentes conotações e associações de acordo com os seus diferentes usos em diferentes contextos. A tradução de *bodhicitta*, que é não-tradução em termos formais, de modo algum se propõe a uma anti-tradução, mas ao diálogo, à abertura ao acolhimento de um texto que (re)nasce numa terra nova e convida os leitores a visitarem ecos e elos de sua origem. Ela funciona como uma deidade de mil braços, cada braço sendo uma das diversas possibilidades de seu entendimento, de sua interpretação e que podem servir de auxílio para os leitores budistas que têm nesse texto um material para a sua prática religiosa. Neste jogo hermenêutico, esta é uma prática de hospitalidade linguística, de acolhida de um elixir distante, com o potencial de transmutar a recepção de tradução, de tentativas de apagamento de suas origens para a afirmação de um *continuum* que já passou por muitas moradas e agora não esconde as suas marcas.

⁸⁷Hence a dictionary of so-called synonyms may give perfect as a synonym for ideal or vehicle as a synonym for conveyance but in neither case can there be said to be complete equivalence, since each unit contains within itself a set of non-transferable associations and connotations.

5. A Sabedoria (*prajñā*)

*Quando há isto, aquilo surge,
como o baixo quando há o alto.*
Nagarjuna

A relação do budismo indo-tibetano com o fenômeno da linguagem passa por diferentes abordagens de acordo com as várias escolas que surgiram em diferentes épocas (GALE, 2014), o que por si só constituiria uma pesquisa à parte. O capítulo 9 de *A Senda do Bodhisattva* oferece a oportunidade de um diálogo sobre a relação entre cognição, linguagem e realidade na perspectiva budista. Trata-se de um capítulo extenso, em que abordagens de diferentes escolas budistas e não budistas são colocadas em debate com o objetivo de defender os ensinamentos da escola *Madhyamaka*, A Escola do Caminho do Meio. Os trechos aqui selecionados são aqueles que apresentam alguns dos pontos principais a serem colocados em debate no capítulo.

Como já exposto anteriormente, há dúvidas sobre a autoria do capítulo 9 (BRASSARD, 2000, p. 14), Lama Buston atribuiu a autoria a um autor chamado Aksayamati (BRASSARD, 2000, p.14), enquanto Lama Tharanata, em seu compêndio sobre a história do budismo na Índia (*rgya-gar-chos-'byun-bshugs*), traduzido para o inglês por Lama Chimpa e Alaka Chattopadhyaya (1990, p. 218), afirmava que, de acordo com registros de estudiosos da Caxemira, o manuscrito original não continha os capítulos 9 e 10. O capítulo 9, contudo, está presente em quase todas as edições do texto e em todas as traduções aqui utilizadas como textos de partida. Esse capítulo apresenta uma exposição da perspectiva do caminho do meio (*madhyamaka*), comum à maior parte das escolas budistas indo-tibetanas. Ressalta a importância de alcançar a sabedoria que compreende a natureza última dos fenômenos para se libertar do sofrimento, o que o torna relevante em termos de *continuum* da tradução, visto que toca em pontos e debates que perpassam grande parte da história do budismo *mahāyāna* na Índia e no Tibete.

5.1. A Perfeição da Sabedoria (*prajñāpāramitā*)

A relação da sabedoria com a percepção da realidade e os mecanismos de designação dessa realidade são o foco deste capítulo. Para traduzir as passagens selecionadas é

necessário dialogar com outros autores que, ao longo da história da tradição budista indotibetana, se debruçaram sobre esse assunto. Começemos com o primeiro trecho a seguir:

9.1. Todos os ensinamentos do Sábio conduzem à meta da sabedoria. Quem almeja cessar o sofrimento, deve cultivar a sabedoria.

T1. The Sage taught this entire system for the sake of wisdom. Therefore, with the desire to ward off suffering, one should develop wisdom.

T2. The Muni (i.e. Lord Buddha) spoke of all this set (of practices) for the sake of (the cultivation) of wisdom or ‘prajñā’. Therefore, with the desire of removing ‘dukha’, one should generate ‘prajñā’.

T3.

All of these factors were taught

by the Sage for the sake of wisdom.

**Therefore, those who wish to pacify sufferings
should develop wisdom.**

No *Śālistamba Sūtra*, o *Sutra do Broto de Arroz*, vemos o surgimento dependente (*pratītyasamutpāda*), como o mecanismo de surgimento dos fenômenos (*dharmas*) na dependência de outros fenômenos (*dharmas*). Isto é, nada no mundo fenomênico surge a partir de si próprio ou tem existência independente. Nada é simplesmente criado ou destruído, mas surge e desaparece (transforma-se noutra coisa) a partir de um conjunto de elos interdependentes. Trata-se de uma doutrina que preconiza a interdependência de todas as coisas, como vemos no seguinte trecho do sutra, que apresenta um diálogo entre dois discípulos do *Buddha*, Shariputra e Maitreya, ao observarem um broto de arroz. Traduzo a partir da tradução do tibetano para o inglês feita pelo *Dharmasāgara Translation Group* (2020): “Bem, a frase ‘surgimento dependente’ significa que algo surge porque outro já existe; algo nasce porque outro já nasceu” (*Śālistamba Sūtra*)⁸⁸.

Tal doutrina também é utilizada para se referir ao processo de renascimento condicionado aos doze elos (*nidānas*) da existência condicionada, *saṃsāra*. Nesses elos estão inclusos o processo de cognição e nomeação da realidade fenomênica, denotando tal processo como um dos elos que reforçam o aprisionamento ao ciclo compulsório de nascimento, morte e renascimento, como podemos ver na seguinte passagem do *Śālistamba Sūtra*, que traduzo a partir da tradução em inglês do *Dharmasāgara Translation Group* (2020):

⁸⁸Well, the phrase dependent arising means that something arises because something else already exists; something is born because something else was already born. Ver The Rice Seedling. *Śālistamba*. Disponível em <https://read.84000.co/translation/toh210.html> Acesso em março de 2021.

Da ignorância existencial (*avidyā*) surgem as tendências condicionantes (*saṃskāras*). Das tendências condicionantes surge a consciência dual (*viññāna*). Da consciência dual surgem nome e forma (*nāmarūpa*). De nome e forma surgem as seis bases dos sentidos (*ṣaḍāyatana*). Das seis bases dos sentidos surge o contato (*sparsā*). Do contato surge a sensação (*vedanā*). Da sensação surge o desejo sedento (*trṣṇā*). Do desejo sedento surge o apego aderente (*upādāna*). Do apego aderente surge a compulsão de vir a ser (*bhava*). Da compulsão de vir a ser surge o nascimento. Do nascimento surgem envelhecimento e morte, tristeza, lamentação, sofrimento, desespero e ansiedade.⁸⁹

Esses doze elos, portanto, têm como base a ignorância (*avidyā*), não uma ignorância em relação a conceitos, mas como tradução acima, uma “ignorância existencial”, ou uma ignorância cognitivo-existencial, em que há uma apreensão errônea dos fenômenos, isto é, uma apreensão que ignora ou não percebe a interdependência. Tal mecanismo cognitivo faz surgirem os fatores condicionantes ou tendências (*saṃskāras*) que levam à consciência (*viññāna*) de um eu que apreende os objetos pelo poder da distinção e nomeação das formas com uma consciência afligida pela ignorância. É isso que, neste contexto, é chamado de nome e forma (*nāmarūpa*), acumulando mais tendências por meio de suas experiências e interações com o mundo fenomênico. Conforme explica Je Tsongkhapa (2000, p. 317-318) no capítulo 21 do primeiro volume do *Lamrim Chenmo*, traduzido pelo *Lamrim Chenmo Translation Committee*, nome e forma (*nāmarūpa*) se constitui dos cinco agregados psicofísicos (*skandhas*) necessários para a experiência na esfera de consciência dos desejos sensórios (*kāmadhātu*), isto é, onde as experiências dos sentidos são traduzidas por meio da interação entre os cinco sentidos e o pensamento (tipificado como um sexto sentido na terminologia budista), gerando uma busca incessante por manter o eu sempre próximo do bem-estar e longe da dor. Nome se refere a quatro dos cinco agregados psíquicos: sensação (*vedanā*), percepção (*saṃjñā*), tendências (*saṃskāras*) e consciência dual (*viññāna*). Enquanto forma (*rūpa*) se refere aos agregados físicos ou às formas (não necessariamente sólidas) que podem ser apreendidas pelos mecanismos psíquicos (TSONGKHAPA, 2000, p.317). O agregado (*skandha*) da consciência dual tem um papel fundamental aqui, pois é aquilo que permite o

⁸⁹...ignorance causes formations. Formations cause consciousness. Consciousness causes name and form. Name and form cause the six sense sources. The six sense sources cause contact. Contact causes sensation. Sensation causes craving. Craving causes appropriation. Appropriation causes becoming. Becoming causes birth. And birth causes aging and death, sorrow, lamentation, suffering, despair, and anxiety.

funcionamento dos outros agregados e que faz com que a capacidade de nomear os objetos se constitua, como explica Geshe Rabten (1980, p.49):

A função deste *skandha* é a percepção de um objeto. Ele permite o funcionamento dos outros *skandhas*. Juntos, os cinco *skandhas* mantêm o conceito de “eu”. Este *skandha* não pode ser mantido isoladamente por qualquer dos *skandhas*. Ele depende de todos os outros, assim como as rodas, as janelas, o volante, o motor e outras partes juntas que compõem algo para o qual usamos o conceito de carro.

Levando em conta a explicação de Je Tsongkhapa (2000, p.317), quando há nome e forma, há delimitação de corpos (ou formas), o que possibilita que o eu seja capaz de perceber e interpretar o mundo por meio das seis bases dos sentidos (*ṣaḍāyatana*): as cinco faculdades dos sentidos e a faculdade do pensamento (*manas*). Essas seis juntas são chamadas de seis consciências ou seis *viññānas*. Por meio dos seis sentidos é possível o contato (*sparśa*) sujeito-objeto, do contato vem a sensação (*vedanā*), das sensações surge o desejo ou anseio (*trṣṇa*) de repetir ou evitar experiências, o que resulta num apego aderente (*upādāna*). O apego às experiências da existência condicionada serve de combustível para uma tendência de vir a ser (*bhava*), uma tendência à continuidade da existência condicionada, algo que podemos chamar de compulsão de existência ou compulsão a vir a ser. A partir daí vem o processo de nascimento (*jati*) que ocorre de modo sucessivo e compulsório, culminando com envelhecimento e morte (*jarāmarana*), fazendo com que o ciclo se repita. Por meio desse encadeamento de elos, o *continuum* ou fluxo mental (*cittasantana*) se mantém aprisionado ao *saṃsāra* a partir da conceituação de um senso de eu percebido como uma essência permanente e que percebe os fenômenos e as sensações que provocam como tendo uma essência individual permanente.

5.2. As duas verdades: relativa e última

Assim se constitui a percepção da realidade fenomênica interdependente enquanto realidade discursiva. Tal percepção está ligada à faculdade de discriminar, nomear, interpretar os fenômenos no contato sujeito-objeto, a chamada verdade relativa (*saṃvṛtisatya*). A partir de tal contato, a faculdade do pensamento afligida pela ignorância (*avidyā*) e aliada às faculdades dos cinco sentidos projeta uma série de predicados sobre as coisas, sem perceber a verdade última (*paramārthasatya*) do eu e dos fenômenos, isto é, de que são vazios de existência inerente ou independente, como vemos no seguinte trecho da tradução:

9.2. Há duas verdades acerca dos fenômenos: A relativa e a última. A verdade última não está ao alcance da mente conceitual.

T1. This Truth is recognized as being of two kinds: conventional and ultimate. Ultimate reality is beyond the scope of the intellect. The intellect is called conventional reality.

T2. Two types of truths are recognised: ‘samvritti’ and ‘paramartha’! Reality or ‘tattva’ being unattainable by intelligence is called the ‘samvritti’ or deception of intelligence.

T3.

Relative and ultimate:

These are asserted as the two truths.

The ultimate is not within the domain of conceptual thought. Conceptual thought is said to be relative.

Como explica Geshe Rabten (1980, p.51), o vazio de eu é o vazio do eu como um ente existindo independentemente da cadeia de causalidade e interrelação. O *Buddha* está além dessa realidade conceitual. Mesmo tendo uma existência nominal e relativa, enquanto um indivíduo historicamente situado, que viveu num determinado período da história e passou determinados ensinamentos, é “um eu que está purificado e transformado” (RABTEN, p.51), alguém com a perspectiva de um yogin, uma perspectiva plenamente desperta e não mais afligida pelo senso de separatividade inerente conferido pela ignorância (*avidyā*), percebendo que a designação eu carece de essência ou natureza própria (*svabhāva*).

A divisão entre duas verdades (*satyadvaya*), relativa e última, é muito enfatizada no budismo indo-tibetano, podendo ser considerado um *upāya* (LOUNDO, 2016), uma pedagogia, meio ou método habilidoso de compreensão da realidade. a começar pelo indiano Nagarjuna (c.150-c.250), fundador da escola *Madhyamaka* (a Escola do Caminho do Meio). Em seu tratado fundamental sobre o caminho do meio, o *Mūlamadhyamakakārikā*, vemos a seguinte ensinamento na sétima estrofe do Cap. XVIII, que traduzo a partir da tradução indireta⁹⁰ tibetano-inglês de Jay L. Garfield (2006, p.382):

O que a linguagem exprime é refutado.
O domínio do pensamento é refutado.

⁹⁰ O texto fora originalmente composto em sânscrito.

Não surgida e não cessada:
A Realidade é como o Nirvāṇa.⁹¹”

Nessa mesma tradução de Garfield (2006, p.382-83), Je Tsongkhapa comenta que esses versos de Nagarjuna respondem à seguinte pergunta: “como, quando é dito que as designações cessam por meio do vazio, pode fazer com que as fabricações [conceituais] cessem de fato? Pode a visão do vazio fazer com que as fabricações [conceituais] cessem?”⁹² A isso ele responde que a linguagem e o pensamento não podem se engajar diretamente com tal natureza última, mas se ela não fosse apresentada em termos convencionais (isto é, nominais), não seria possível que os discípulos a entendessem (do ponto de vista nominal e relativo) para, então, poderem buscar acessá-la⁹³. Numa direção parecida, Mabja Jang Tsöndru, outro estudioso tibetano da filosofia *Madhyamaka* no século XII e atuante no monastério de Shangpu da antiga escola Kadampa, pontua em seu comentário ao trecho desse tratado que se algo pudesse ser dito sobre a realidade última, isso seria pensamento, portanto, não seria realidade última. Isto é, linguagem é conceituação, designação, pensamento. Entretanto, como não se pode exprimir a realidade última por meio de conceitos linguísticos, a apreensão de tal realidade escapa qualquer tentativa de conceituá-la. Portanto, afirmá-la como algo existente se torna algo impossível, como podemos ver nessa citação a partir da tradução tibetano-inglês do Dhamacakra Translation Committee:

Se qualquer coisa pudesse ser dita sobre a realidade última, então isso seria ensinado. Mas visto que tudo passível de ser exprimido em relação ao último por meio de conceitos linguísticos foi anulado, nada, então, pode ser ensinado. O que isso significa? Bem, se o último fosse acessível à mente, então haveria motivos para se referir a ele por meio da sobreposição. Mas todo o domínio da mente, as observações da mente se anulam quando se trata do último. Aplicar-lhe nomes por meio da sobreposição é,

⁹¹ *What language expresses is repudiated because
The domain of thought is repudiated.
Unarisen and unceased:
Reality is just like nirvana.*

⁹² “How, when it is said that ‘fabrication ceases through emptiness’ can the view of emptiness make fabrication cease?”

⁹³ Ver TSONGKHAPA, 2006, p. 383: “...speech and mind do not directly engage with it. But if reality is not presented, the disciples will not be able to understand. Therefore, there must surely be a way of introducing the disciples to the profound meaning by presenting it”.
depending on the conventional truth.

portanto, impossível. (MABJA JANG TSÖNDRU, 2011, p. 376-377). (Tradução minha)⁹⁴.

Logo, todo o domínio do pensamento, as observações pertinentes à essa realidade são infrutíferas, visto que ela está além do domínio discursivo e é da natureza do *Nirvāṇa*, livre da sobreposição de conceitos e nomes. Por isso um *Buddha* alcança um estado de percepção direta (*jñāna*) além dos jogos da realidade discursiva ou conceitual. Como explica o comentador tibetano, o vazio de existência inerente transcende tudo que pode ser exprimido e concebido (MABJA JANG TSÖNDRU, 2011, p.376-377). Todos os construtos verbais e conceituais acerca de uma natureza última alcançável pela mente conceitual cessam por meio da sabedoria (*prajñā*) que compreende tal natureza vazia, pois este vazio está ligado ao estado de tal qual é ou talidade⁹⁵ (*tathātā*):

Por que o domínio da mente [conceitual] se torna nulo? Porque a natureza intrínseca [*svabhāva*] dos fenômenos é primordialmente não surgida e incessante. É, portanto, igual à transcendência [libertação] do sofrimento, livre de todas as contaminações acidentais (*kleśāvaraṇa*). É, essencialmente, paz primordial em todos os sentidos. Portanto, não há nada lá que possa se apresentar à mente conceitual. (MABJA JANGCHUB TSÖNDRU, 2011, p. 176). (Tradução minha)⁹⁶.

Nagarjuna adota uma postura de oposição à metafísica de algumas escolas budistas anteriores, como a escola *Sarvāstivāda*, que defendia a existência de uma natureza intrínseca (*svabhāva*) individual dos elementos (*dharmas*) que compõem os fenômenos, mostrando que nenhum desses elementos era indivisível ou se sustentava enquanto uma essência. (LOUNDO, 2016, p.22). Tal visão, como a apregoada pela escola *Sarvāstivāda*, é o que Nagarjuna chamaria de o extremo do eternalismo. Como podemos ver neste verso, nesta perspectiva, não há causas que produzam os fenômenos a partir de elementos que tenham cada um uma natureza intrínseca que crie, a partir de si própria, os fenômenos. Entretanto, Nagarjuna também adverte contra o extremo do niilismo que nega a realidade

⁹⁴ *If anything could be said about ultimate reality, then that would be taught. But since all that can be expressed concerning the ultimate using linguistic concepts has been annulled, nothing whatsoever is taught. What does this mean? Well, if the ultimate were accessible to the mind, there would be reasons based on which one could refer to it through superimposition. But the entire domain of the mind, all the mind's observations, are annulled when it comes to the ultimate. Applying names to it by means of superimposition is, therefore, impossible.*

⁹⁵ Um neologismo para tradução do termo sânscrito *tathātā* (em inglês *suchness*), usado para designar a realidade última dos fenômenos. (ver GOUVEIA, 2016).

⁹⁶ *Why is it that the domain of mind is annulled? The suchness of phenomena's intrinsic nature is primordially unborn and unceasing. It is, therefore, equal to the transcendence of suffering, free from all adventitious stains. Essentially, it is primordial peace in all regards. Hence, there is nothing there that could possibly present itself to the mind.*

(relativa) da experiência dos fenômenos, como visto no seguinte trecho de outro de seus tratados, *A Grinalda Preciosa (Ratnāvalī)*:

Havendo então percebido que os efeitos resultam de causas, assevera-se o que aparece nas convencionalidades do mundo e não se aceita o niilismo (...) os que confiam na iluminação não sustentam teses niilistas, nem agem ou pensam desse modo, como podem então ser considerados niilistas? (NAGARJUNA, 2002, pp. 21, 23).

Por isso a escola de Nagarjuna é chamada de a Escola do Caminho do Meio, ou *Madhyamaka* em sânscrito, um caminho que não pende nem para o extremo do eternalismo, nem para o extremo do niilismo. A menção ao caminho do meio (*madhyama*) no budismo *mahāyāna* também pode ser vista *Kātyāyana Sūtra*, a partir da tradução de Jayarava: “O Tathāgata, então, ensina o Dharma por meio do caminho do meio, que evita ambos os extremos⁹⁷”. A Escola do Caminho do Meio aprofunda a reflexão acerca deste caminho, baseando-se também, principalmente, nos *Prajñāpāramitā Sūtras*. Como explica Kalupahana (1992, p.120):

Todos os fenômenos experienciados são vazios de existência inerente (*śūnya*). Isso não significa que eles não sejam experienciados e, portanto, não-existent. Mas são destituídos de uma substância eterna (*svabhāva*), pois como um sonho, são meras projeções da consciência humana. (Tradução minha)⁹⁸.

É importante ressaltar nesse sentido, que o vazio (*śūnya*) significa vazio de natureza-intrínseca ou inerente (*svabhāva*), no sentido de que o eu não é uma essência eterna, nem os fenômenos são substâncias eternas. Sobre isso diz Je Tsongkhapa em seu *Lamrim Chenmo*, terceiro volume da tradução do Lamrim Translation Committee (2002): “o significado do vazio, o vazio de existência inerente, é surgimento dependente. Não significa que as coisas não existam, nem significa que elas sejam vazias de sua capacidade de funcionar.”⁹⁹ No livro, *Ocean of Reasoning*, Je Tsongkhapa, comenta a décima oitava passagem do capítulo 24 do *Mūlamadhyamakakārikā*, reforçando a noção de que vazio é

⁹⁷ Thus avoiding both extremes the Tathāgata teaches a dharma by the middle path (*madhyamayā pratipadā*)

⁹⁸ [A]ll experienced phenomena are empty (*sunya*). This did not mean that they are not experienced and, therefore, non-existent; only that they are devoid of a permanent and eternal substance (*svabhava*) because, like a dream, they are mere projections of human consciousness. Since these imaginary fictions are experienced, they are not mere names (*prajnapiti*).

⁹⁹ “the meaning of emptiness – emptiness of intrinsic nature – is dependent-arising; it does not mean that things do not exist, it does not mean that they are empty of the capacity to function.”

interdependência. Abaixo a estrofe de Nagarjuna, apresentado e traduzido para o português a partir da tradução de Garfield (2002, p. 503) no livro:

Aquilo que é surgimento dependente
É explanado como vazio de existência inerente.
Isso, sendo uma designação dependente,
é o próprio caminho do meio¹⁰⁰.

5.3. A designação (*prajñapti*) e realidade relativa

A Escola do Caminho do Meio enfatiza a apreensão conceitual da realidade relativa (*saṃvṛti*) como *prajñapti* (em sânscrito, ou *gdags pa* em tibetano). Este é um termo que pode ser traduzido como “designação”, tratando justamente da realidade relativa ou conceitual, oposta à realidade última (*paramārtha*), conforme explica Nagao (1991, p.192). Mesmo a designação dos fenômenos ou a tentativa de explicar tal natureza última como vazia de existência inerente, isto é, a perspectiva *śūnyatā*, também não deixa de ser uma designação. Como vemos em Nagao (1991, p. 192), *śūnyatā* é *upādāya-prajñapti*, ou designação provisional, como ele traduz, ou designação dependente, como na tradução de Garfield no livro *Ocean of Reasoning*, de Je Tsgongkhapa. Se olharmos a décima oitava passagem do capítulo 24 do *Mūlamadhyamakakārikā* na tradução do Padmakara Translation Committee (2011, p.68), adotou-se “*dependent imputation*”¹⁰¹.” Esse processo de designação dependente é o que Nagao identifica como o próprio mecanismo do surgimento dependente (NAGAO, 1991, p.192). A perspectiva do vazio de existência inerente (*śūnyatā*) serve como uma negação da existência de uma natureza intrínseca ou independente que possa ser identificada ou afirmada por meio da designação discursiva.

O processo de surgimento dependente dos fenômenos escapa ao mecanismo de reificação da linguagem, incapaz de expressar diretamente todo o mecanismo de surgimento e desintegração dos fenômenos nesse ciclo de interdependência, podendo apenas designá-los como entes de existência separada, isto é, tendo uma existência separada e identificável em termos relativos, mas não absolutos. Sobre a natureza última

¹⁰⁰ *That which is dependent origination
Is explained to be emptiness.
That, being a dependent designation,
Is itself the middle way.*

¹⁰¹ *That which originates in dependence is taught to be emptiness. This itself is dependent imputation and so the path of the Middle Way.*

dos fenômenos, o *Madhyamika* Chandrakirti (c.570-c.650) diz: “[Os tolos] não veem a verdade do surgimento dependente (*pratītyasamutpāda*), que tem o significado mais profundo, estando livre [das visões errôneas] do eternalismo e niilismo, e recebendo o nome de designação provisional (*upādāya-prajñapti*)” (apud NAGAO, 1991, p.192)¹⁰².

O ensinamento de Nagarjuna se estabelece por meio de quatro proposições fundamentais (DUMOULIN, 1998, p. 43): 1. Todos os fenômenos (*dharmas*) existem, uma afirmação do ser e negação do não-ser; 2. todos os fenômenos (*dharmas*) não existem, uma afirmação do não-ser e negação do ser; 3. todos os fenômenos (*dharmas*) existem e não-existem, tanto afirmação, quanto negação; 4. todos os fenômenos (*dharmas*) nem existem, nem não existem, nem afirmação, nem negação. Nagarjuna emprega um *catuskoṭi*, um tetralema comum a estruturas de argumentação lógica adotado por diferentes escolas filosófico-religiosas indianas para defender seus pontos de vista, incluindo em textos védicos, como o *Rigveda*, nos quais encontramos “A”, “não A”, “A e não A”, e “nem A e nem não A”.¹⁰³ Cabe frisar, no caso dos filósofos budistas, que não se trata de algum tipo de demonização ou negação completa do papel da linguagem. Mesmo desconsiderando a possibilidade de acessar diretamente a natureza última dos fenômenos por meio da linguagem, há uma preocupação em refiná-la para uma compreensão da natureza relativa que sirva a um modo de vida em consonância com a interdependência, isto é, que não se deixa afligir tão facilmente pelos mecanismos da ignorância (*avidyā*) e os elos (*nidānas*) que a ela se ligam. Conforme ressalta Coseru (2016, p. 527):

Os filósofos budistas, como muitos de seus colegas no Ocidente, perceberam há muito tempo que nossas práticas linguísticas e conceituais estão enraizadas em modos pré-predicativos de apreensão que fornecem acesso implícito ao que está imediatamente presente à consciência. De fato, se não se percebe a diferença entre uma coluna de fogo e uma de poeira, usando um exemplo do repertório filosófico sânscrito, então qualquer inferência baseada nesse equívoco deixará de produzir conhecimento confiável sobre o evento em questão. (Tradução minha)¹⁰⁴.

¹⁰² [Those foolish people] do not see the truth of *pratītya-samutpāda* which has the most profound meaning, being free from [the wrong views] eternalism and nihilism, and being given the name *upādāya-prajñapti*.

¹⁰³ Ver KAK, Subash. **The Architecture of Knowledge: Quantum Mechanics, Neuroscience, Computer and Consciousness**. Delhi:CSC/Motilal Banarsidass, 2004. .

¹⁰⁴ Buddhist philosophers, like many of their counterparts in the West, realized a long time ago that our linguistic and conceptual practices are rooted in pre-predicative modes of apprehension that provide implicit access to whatever is immediately present to awareness. Indeed, if one fails to perceive the difference between a column of fire and one of dust, to use a stock example in the Sanskrit philosophical

Nesse ponto, Dignaga (c.480-c.540), outro pensador budista posterior, desenvolve em seu *Pramāṇasamuccaya* uma epistemologia budista (*pramāṇa*), em que apresenta uma teoria da exclusão (*apoha*) para ser aplicada à linguagem verbal. De acordo com tal teoria:

Uma palavra indica um objeto meramente por meio da exclusão de outros objetos (*anyapoha*, -*vyavṛtti*). Por exemplo, a palavra “vaca” simplesmente significa que o objeto não é uma não-vaca. Como tal, uma palavra não pode denotar algo real, seja algo individual (*vyakti*), um universal (*jati*), ou outra coisa qualquer. A apreensão de um objeto por meio da exclusão dos outros objetos não é nada mais do que uma inferência. (MASAAKI apud HAYES, 1986, p. 26). (Tradução minha)¹⁰⁵.

Muito da obra de Dignaga em sânscrito se perdeu e sobrevive em traduções posteriores e em citações de outros autores budistas (KALUPAHANA, 1992, p.195). A partir da tradução de Ole Holten Pind (2015, p. 1), do *Pramāṇasamuccayavṛtti V*, a seção sobre *anyāpoha* (“exclusão de outro”), de Dignaga, apresento uma tradução da primeira passagem desse texto sobre a teoria da exclusão: “A cognição verbal não é um meio de cognição separado da inferência (*anumānāt*). Isto é, uma [palavra] denota (*bhāṣate*) o seu próprio referente (*svārtham*) por meio da exclusão de outros [referentes]”¹⁰⁶.

A ideia de que o significado se dá por exclusão pode ser facilmente encontrada no estruturalismo de Saussure, em que o significado se define pela oposição de um signo (significado e significante) em relação aos outros signos:

De um lado, o conceito nos aparece como a contraparte da imagem auditiva no interior do signo, e, de outro, este mesmo signo, isto é, a relação que une seus dois elementos, é também, e de igual modo, a contraparte dos outros signos da língua. (SAUSSURE, 2006, p. 133).

Esse sistema de valoração de signos é o que Saussure define como “língua”, em que a língua é um sistema e os termos são “solidários e o valor de um resulta tão somente na presença simultânea de outros” (SAUSSURE, 2006, p. 133). Não vemos uma definição precisa do que seria língua em textos budistas ou de outras escolas indianas, ou uma

repertoire, then any inference based on this misapprehension will fail to yield reliable knowledge about the event in question.

¹⁰⁵ A word indicates an object merely through the exclusion of other objects (*anyapoha*, -*vyavṛtti*). For example, the word “cow” simply means that the object is not a non-cow. As such, a word cannot denote anything real, whether it be an individual (*vyakti*), a universal (*jati*), or any other thing. The apprehension of an object by means of the exclusion of other objects is nothing but an inference.

¹⁰⁶ verbal cognition is not a means of cognition separate from inference (*anumānāt*). That is, a [word] denotes (*bhāṣate*) its own referent (*svārtham*) by exclusion of other [referents].

distinção, como nos termos da linguística moderna de Saussure em diante, que trate de distinguir terminologicamente língua e linguagem, sendo a primeira um fato social, “a parte social da linguagem”, um “fato humano” (SAUSSURE, 2006, p. 21-23), e a segunda: “ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao social” (SAUSSURE, 2006, p. 17). Como vemos na tradução de Pind, o verbo sânscrito *bhāṣate*¹⁰⁷, na terceira pessoa do singular, traduzido por “a [word] denotes”, vincula-se à raiz *bhāṣ*, que pode ter a acepção de falar ou enunciar, segundo o dicionário Apt de sânscrito-inglês: “to say, speak, utter”¹⁰⁸. Panini usava a palavra *bhāṣā* para se referir à língua falada de seu tempo (BHANDARE, 1986, p. 4). Um termo indicando os nomes de uma determinada língua não foi localizado na época de Panini, apenas cerca de meio século depois (MEENAKSHI, p. 242). Nem Panini, nem Patanjali nomearam a língua que mais tarde seria chamada de sânscrito (“refinado, cultivado”), embora Valmiki e Kalidasa usassem a palavra *saṃskṛta* como um adjetivo para as formas consideradas refinadas de expressão verbal. Essa palavra foi adotada por escritores como Ashvagoshā, para denotar uma língua literária e aperfeiçoada pelas atividades dos gramáticos (MEENAKSHI, p. 242). A atividade de elaboração de gramáticas voltadas para a morfossintaxe do sânscrito era chamada de *vyākaraṇa* e era uma das seis disciplinas auxiliares ao estudo dos *Vedas* chamadas de *vedāṅga* (LOCHTEFELD, 2002, p. 744-745). As demais disciplinas eram: *śikṣā*, a fonética, a fonologia e a pronúncia, *chandaḥ*, a prosódia, *nirukta*, a etimologia, *kalpa*, as instruções para rituais e *jyotiṣa*, a astrologia e a astronomia. Na cultura védica, *Vāc* é apresentada como uma deusa que personifica a palavra, inspirando poetas e visionários. Ela é chamada de a mãe dos Vedas, emerge e é consorte de *Prajāpati*, o deus védico que personifica a mente (HOLDREGE, 2012, p.48). A palavra é a emanção e consorte da própria mente, é aquilo que intermedeia a relação mente e mundo, sujeito e objeto. Embora vejamos preocupações formais com em relação à língua, com uma forma de escrita e uma sintaxe a serem prescritas para que a palavra possa se refinar ao patamar de textos sagrados, a preocupação de diferentes escolas indianas parecia ter em conta justamente uma língua adequada que pudesse exprimir diferentes ensinamentos acerca de como corretamente cognoscer a realidade (de acordo com os pressupostos de cada escola). No contexto budista, a linguagem (*śabda*) é identificada com o pensamento conceitual (*kalpanā*), conforme a tradução de Blomberg

¹⁰⁷ <https://sanskritdictionary.com/?q=bh%C4%81%E1%B9%A3ate&lang=sans&iencoding=iastr&action=Search> Acesso em 27/01/ 2022.

¹⁰⁸ <https://sanskritdictionary.com/bhās/24361/4> Acesso em 27/01/2022.

e Żywicznyński (2021). Sobre a relação entre mente, linguagem e realidade na perspectiva budista, eles dizem:

O apego às categorias postuladas pela linguagem, portanto, se torna uma algema que reforça as tendências reificantes da mente (*kleśa*) e assim nos mantém presos num modo de insatisfação perpétua (*samsāra*). Ao mesmo tempo em que a realidade é inefável, os filósofos budistas, no entanto, insistem na indispensabilidade da linguagem (*śabda*) e do pensamento conceitual (*kalpanā*) na prática espiritual (*mārga*). (BLOMBERG & ŻYWICZYŃSKI). (Tradução minha)¹⁰⁹.

Pind (2015, p.1-3), em sua tradução de Dignaga, optou por “*verbal cognition*” e “word” ao verter *śabda* para inglês. Dignaga se focou em estabelecer os instrumentos ou meios da cognição válida (*pramāṇa*), adequados para se chegar ao conhecimento de um determinado fenômeno, formando as bases de uma epistemologia budista (KALUPAHANA, 1992). Tais instrumentos serviriam para mitigar os enganos que a percepção discursiva pode levar acerca dos universais e particulares que caracterizam o mundo fenomênico. Dharmakīrti (c.600-c.660), em seu *Pramāṇavārttika*, a partir de uma tradução de Jeffrey Hopkins (2005, p.446), do tibetano para o inglês, desenvolveu a teoria da exclusão de Dignaga e disse: “dada a certeza da observação simultânea, azul e a cognição do azul não são diferentes.”¹¹⁰ Para brevemente explorarmos esse ponto, cabe visitarmos a pesquisa de Dunne (2013, p.163) em busca de insights sobre o uso de *apoha* em Dharmakīrti. Um objeto é azul não por ter um elemento azul que se acople a ele, mas por ser cognoscido como sendo algo que não pode ser designado como algo não-azul. Exclui-se o que é não azul e a consciência apreende o azul. A observação do azul, portanto, é o próprio mecanismo de cognição do azul e exclusão do não-azul. Um dado objeto não pode ser categorizado numa outra cor senão azul porque não reuniu as causas e condições necessárias para surgir e ser cognoscido como não-azul, da mesma forma que uma semente de maçã não pode produzir um elefante (DUNNE, 2013, p.162). Se o azul pode ser asseverado por diferentes observadores, se é uma convenção do mundo, então a cognição desse fenômeno é válida dentro do seu próprio domínio.

¹⁰⁹ *Clinging to the categories postulated by language, therefore, becomes a shackle that reinforces the reificatory tendencies of the mind (kleśa), and hence keeps us locked in a mode of perpetual dissatisfaction (samsāra). At the same time as reality is ultimately ineffable, Buddhist philosophers nevertheless insist on the indispensability of language (śabda) and conceptual thinking (kalpanā) in spiritual practice (mārga).*

¹¹⁰ *Because of the certainty of simultaneous observation, blue and an awareness of it are not other.*

Em outras palavras, se uma pessoa reconhece o azul e isso não é amparado por outras evidências, tal cognição é falha, e, portanto, não é uma cognição válida de um fenômeno. Trata-se de uma cognição errônea do ponto de vista da verdade relativa (isto é, do mundo fenomênico) e seria equivalente ao esperar que um elefante brote a partir de uma semente de maçã. Nesse sentido, Dharmakirti levava em conta o complexo causal (*hetusāmgari*), o nexos de causas e condições para a produção de um efeito. Se designamos objetos como jarros de água, é porque há causas que geram os mesmos efeitos e permitem que determinados objetos sejam reconhecidos como uma coisa unitária, um todo aparente no campo da designação. (DUNNE, 2013, p. 163).

Nessa perspectiva, os instrumentos da cognição são dois: percepção (*pratyakṣa*) e inferência (*anumāna*) em relação a um objeto (*prameya*), sempre que há cognição é porque há um objeto sendo percebido, no sentido de que há sempre percepção de algum fenômeno, vinculado aos cinco sentidos, ou, na linguagem budista, ao sexto sentido, o órgão mental ou a mente pensante (*manas*), ou seja, todo estado mental ou forma que apareça para a consciência é um objeto percebido. (DUNNE, 2013, p.23). Por meio da inferência a cognição de um objeto se dá por meio da cognição de outro objeto relacionado àquele, como no exemplo da inferência de que se há fumaça, há fogo, como no exemplo fornecido por Dunne (2013, p.27): “A colina é o *locus* do fogo porque há presença de fumaça”. “A colina” é o sujeito (S, *sādhya-dharmin*), “é o *locus* do fogo” é o predicado (P, *sādhya-dharma*) e fumaça é a evidência (E, *līṅga*), S é P em razão de E.

A teoria do conhecimento, ou *pramāṇa*, leva em conta as circunstâncias que possam distorcer a cognição de um determinado objeto, invalidando tal cognição. Desde circunstâncias físicas, uma deficiência visual pode dificultar a cognição adequada de uma cor ou de um objeto, emoções intensas como a raiva, que necessariamente distorcem a cognição (DUNNE, 2013, p.18-19), o que podemos vincular ao que já vem sendo discutido aqui, de como as aflições mentais (*kleśa*) direcionam a mente a reificar os objetos da cognição. Dunne aponta que, em outras escolas indianas, como a *Nyaya* e a *Mimamsa*, *pramāṇa* tem um fim soteriológico, isto é, a libertação do *saṃsāra* (*mokṣa*) (DUNNE, 2013, p. 21). O budismo, apesar das diferenças de perspectiva, também inclui um projeto soteriológico em seu *pramāṇa*, já que o próprio *saṃsāra* pode ser entendido por si só como o produto da cognição errônea ou ignorante (*avidyā*) da realidade. Por isso há um processo de aprofundamento ou de refinamento dos modos de conhecer a realidade, a isso Dunne (2013, p. 61) vincula o projeto de Dharmakirti alinhado com o de

Shantideva, em que o refinamento progressivo da análise da realidade se dá numa escolada de progressão rumo à perfeição espiritual.

A teoria dos meios válidos de cognição ganhou importância nos debates entre diferentes escolas filosófico-religiosas indianas e, posteriormente, no Tibete, inclusive para argumentar a favor de quais escrituras são ou não instrumentos ou meios válidos de cognição para chegar à compreensão adequada da realidade e para a libertação da existência condicionada (*saṃsāra*). Isto é, escrituras que apresentam uma lógica consistente e conducente à libertação do *saṃsāra* (HOOKHAM, 1991).

A essa perspectiva somou-se o debate sobre ensinamentos que têm um significado provisório (*neyarthā*), isto é, se referem-se somente a um método pedagógico (*upāya*) de expor um determinado ensinamento que necessita de interpretação – ou se tem um significado último que não necessita de interpretação, mas pode ser tomado literalmente (*nithārta*) (HOOKHAM, 1991). Esse debate se relaciona com a busca de conciliar escolas concorrentes que podem apresentar uma perspectiva diferente acerca da natureza última dos fenômenos (algumas dessas proposições não seriam últimas de fato, mas tratariam de uma camada de interpretação dos fenômenos convencionais ou nominalmente percebidos), formando a base de uma hermenêutica budista para o entendimento de seu próprio cânone. A partir da inferência por meio da exclusão, – segundo a qual o contato com um objeto atesta o que ele é a partir da inferência daquilo que ele não é –, há uma percepção do azul. Dharmakīrti não considera que as escrituras sejam por si só uma autoridade válida de cognição, direcionando nesse sentido uma crítica à escola Mīmāṃsā (TABER, 2018, p.77), que atribuía uma autoridade espiritual inerente ao que estava escrito nos *Vedas*, sem levar em conta questões de autoria e possibilidades de interpretação. Como podemos ver neste trecho do *Pramāṇavārttika*, a partir da tradução de Taber (2018, p.81) do sânscrito para o inglês: “Não cabe afirmar que por motivo de ser sem autor, [os Vedas] produzam uma cognição válida; pois o fogo, etc., também é observado como outra coisa [mesmo] sem ter sido corrompido pelas falhas humanas.”¹¹¹ Isto é, se mesmo o fogo, um fenômeno natural, pode ser interpretado como outra coisa por uma apreensão equivocada, não se pode dizer que um texto possa ser univocamente e inerentemente livre de leituras equivocadas. Os textos se amparam em escolas interpretativas e palavras podem levar tanto ao equívoco, quanto à iluminação, tanto

¹¹¹ *It is not the case that just because it is authorless [the Veda] produces a true cognition; for fire, etc., are also observed to be otherwise, [even though] uncorrupted by human faults. O método da inferência também é usado para o estabelecimento de critérios que determinariam as escrituras válidas ou não.*

quanto uma lamparina pode dar uma percepção errônea da cor de um tecido ou a luz do luar pode deixar amarelado algo que é branco, como explica Taber (2018, p. 81) ao parafrasear o autocomentário de Dharmakirti ao *Pramāṇavārttika*. Ademais, segundo Berzin:

Em seu comentário ao *Pramāṇasamuccaya* de Dignaga, o mestre indiano Dharmakirti, propôs dois critérios decisivos para autenticidade de um texto budista. O *Buddha* ensinou uma imensa variedade de assuntos, mas somente aqueles temas que repetidamente aparecem ao longo de seus ensinamentos indicam o que ele realmente tinha a intenção de ensinar. Esses temas incluem a tomada de refúgio, o entendimento das leis comportamentais de causa e efeito, o desenvolvimento de uma disciplina ética superior, a concentração e a percepção discriminativa de como as coisas realmente existem, e a geração de amor e compaixão por todos. Um texto é um ensinamento budista autêntico quando está de acordo com esses temas principais. O segundo critério de autenticidade é a de que a implementação correta de suas instruções por praticantes qualificados deve trazer os mesmos resultados repetidamente indicados em outros textos. A prática adequada deve levar ao atingimento das metas últimas da libertação ou iluminação e das metas provisórias de atingimento espiritual ao longo do caminho. (Tradução minha)¹¹².

Por mais que a possibilidade de buscar num texto uma suposta intenção do autor (principalmente no caso de cânones antigos, por vezes marcados por autoria incerta) possa parecer algo demasiado problemático, por meio do método da inferência dos ensinamentos budistas principais que se repetem, caracterizados por não serem exatamente os mesmos ensinamentos de outras escolas indianas, seria possível inferir o que o texto disse a partir do contexto, ou de uma linhagem de textos, de uma forma ou outra interligados. Assim é possível estabelecer princípios e parâmetros gerais e universais para designar quais textos se vinculam à tradição budista e quais servem de

¹¹²In *A Commentary on [Dignaga's "Compendium of] Validly Cognizing Minds*, the Indian master Dharmakirti proposed two decisive criteria for authenticity of a Buddhist text. Buddha taught an enormous variety of subjects, but only those themes that repeatedly appear throughout his teachings indicate what Buddha actually intended. These themes include taking safe direction (refuge), understanding the laws of behavioral cause and effect, developing higher ethical discipline, concentration, and discriminating awareness of how things actually exist, and generating love and compassion for all. A text is an authentic Buddhist teaching if it accords with these major themes. The second criterion for authenticity is that correct implementation of its instructions by qualified practitioners must bring about the same results as Buddha repeatedly indicated elsewhere. Proper practice must lead to achieving the ultimate goals of liberation or enlightenment and the provisional goals of spiritual attainment along the way.

fontes de cognição válida em termos de compreensão do *Dharma* budista. Em outras palavras, é possível inferir a continuidade dos ensinamentos ao longo de uma tradição textual. Isso também é o que proponha com a designação *continuum textual*, em que esta tradução se insere como um *continuum* de tradução, um continuum de renascimentos e reinterpretações de textos em outras línguas. Assim percebemos a sua intencionalidade, como já discutido em momentos anteriores desta tese, em vez de buscar uma intenção unívoca do autor.

Ademais, Jarouche (2016, p.10), ao analisar traduções indiretas do texto *Pañcatantra*, destaca que as condições climáticas da Índia forçavam a reescrita de textos ao longo do tempo. Isso pode complicar questões de autoria. Outro complicador também já mencionado nesta tese é a de que os textos passavam por copistas, o que dificilmente tornaria o texto intacto das mudanças feitas por outras mãos. Por se tratar de uma língua principalmente voltada para usos religiosos e ritualísticos, o sânscrito, – como ressalta Jarouche (2016, p.17) ao comparar o *Pañcatantra* com a tradução em árabe –, tende a ser ritualizado, monocórdio (de acordo com critérios contemporâneos e anacrônicos, uma ressalva do próprio Jarouche). Portanto, a própria forma de lidar com a intencionalidade num texto não necessariamente será igual se nos depararmos com textos em línguas que não são línguas predominantemente utilizadas para fins religiosos. Mas no caso do cânone budista, podemos tentar aplicar a intencionalidade no sentido de um mínimo de coerência em relação aos temas que definem o budismo, isto é, os temas que sucessivamente renascem de alguma forma ao longo da tradução do cânone. A correnteza textual que não cessa o seu movimento, o próprio *continuum*, que é cíclico e, portanto, a todo momento renova o passado no presente.

A compreensão mais profunda dos ensinamentos depende também do aprofundamento daqueles que se dedicam ao estudo do cânone budista, uma vez que a implementação dos ensinamentos na prática budista leva a esse aprofundamento, desenvolvendo-se ao mesmo tempo o método (as virtudes) e a sabedoria (*prajñā*) que leva à superação da noção de um eu inerentemente existente ou da existência inerente dos fenômenos. O que nos faz visitar o que é dito no *Samdhinirmocana Sūtra*, a partir de tradução de John Powers (1995, p.23), sobre quem é capaz de alcançar uma compreensão do significado último contido naquele texto: um nobre ser, ou um *Ārya*, que é capaz de chegar à compreensão da realidade, inexprimível por palavras. A realidade não fenomênica e não composta (não reificada, livre de designações) é inexprimível por meio de palavras. Tudo que se fala sobre ela, sua designação como não composta é apenas outra

forma de composição (designação, reificações) e, portanto, não é de fato a realidade não fenomênica, mas uma designação que aponta para ela e, ao mesmo tempo, escapa dela:

Quando aqueles seres sencientes que não tem naturezas infantis – que buscam a verdade, que alcançaram a sabedoria supramundana dos *Āryas*, que manifestadamente reconhecem a realidade de todos os fenômenos, veem e ouvem essas coisas compostas e não compostas, eles pensam: “Essas coisas compostas e não compostas que surgem não existem.” Neles surge a percepção do que é composto e não-composto e uma percepção dos atributos do composto e não-composto.” (POWER, 1995, p.23). (Tradução minha).¹¹³

A compreensão, portanto, dos ensinamentos contidos no cânone budista indotibetano depende do nível de qualificação do praticante conforme os critérios estabelecidos na literatura *mahāyāna*. Mesmo que não haja uma relação confessional do tradutor com o texto a ser traduzido, é mister que encontre e dialogue com os autores que desenvolveram tal relação, a fim de buscar se abrir para o modo de lidar com as palavras ou os termos que esses autores utilizam, até porque muito dos leitores que acessarão tais traduções poderão variar de pesquisadores acadêmicos não confessionais a praticantes que veem no budismo a sua religião, ou até mesmo membros de comunidades monásticas. Por isso a importância de buscar compreender, no contexto do budismo *mahāyāna*, a relação de monges e *yogins* budistas com o texto.

5.4 A Investigação da Realidade e A Investigação do Cânone

O caminho para o praticante budista e sua relação com os textos é constituído por níveis de aprofundamento espiritual e essa é “a senda do *Bodhisattva*” (GESHE RABTEN, 1993, p. 53-57). Ela é dividida em cinco sendas sucessivas, conforme vemos em Rabten (1993, p. 58): 1. a senda da acumulação (*saṃbhāramārga*), 2. a senda do treinamento (*prayogamārga*), 3. a senda da visão (*darśanamārga*), 4. a senda da contemplação intensa (*bhāvanāmārga*), 5. a senda da libertação ou que não requer treinamento (*aśaikṣāmārga*). Cada uma dessas sendas se refere não somente a um estudo mais intenso, mas também a uma prática de desenvolvimento de virtudes mais intensa,

¹¹³ *When those sentient beings who do not have childish natures—who see the truth, who have attained the supramundane wisdom of the Āryas, who manifestly recognize the inexpressible reality of all phenomena—see and hear these compounded and un-compounded things, they think: 'These compounded and un-compounded things that appear do not exist.' With regard to them there arises a perception of what is compounded and un-compounded and a perception of the attributes of the compounded and the un-compounded.*

aliado a reflexão e meditação sobre os textos para alcançar a sabedoria (TSONGKHAPA, 2000). Para que se chegue ao estado de plena atenção (*dhyāna*), é necessário um estudo prévio das escrituras, conforme detalha Je Tsongkhapa (1357-1419) em seu tratado sobre a senda gradual, o *Lamrim ChenMo* (TSONGKHAPA, 2000). Assim como no texto de Shantideva e no *Samdhinirmocana Sūtra* (POWERS, 1995), vemos em Tsongkhapa a divisão de meditação entre dois tipos que se complementam: tranquilização da mente (*śamatha*) e meditação analítica (*vipaśyāna*), em que há o uso do raciocínio e da análise para chegar à compreensão de um determinado objeto de meditação, isto é, um tópico previamente ensinado em algum texto canônico, por exemplo. Em seu texto, Tsongkhapa (2000, p.110) apresenta um debate sobre a necessidade ou não de atrelar a prática da meditação ao estudo das escrituras:

Objeção: O que se alcança por meio do estudo e da reflexão não serve para a meditação, mas apenas para promover conhecimento superficial e eliminar os enganos alheios. Portanto, quando meditar, deve fazê-lo sobre algo não relacionado ao seu estudo e reflexão. (Tradução minha)¹¹⁴.

A esse questionamento, ele responde:

Resposta: Isso é incoerente, como mostrar a um cavalo a pista de corrida e, então, montar em outro. Isso destrói o processo de desenvolver as três sabedorias sucessivamente, o que é aquilo que as escrituras como um todo apresentam. Isso também implica na afirmação sem sentido de que “o estudo demasiado não é necessário para percorrer a senda verdadeira.” (Tradução minha)¹¹⁵.

As três sabedorias são derivadas do estudo, da reflexão e da meditação, respectivamente (TSONGKHAPA, 2000, p.388). Por todo o capítulo VI do primeiro volume de seu tratado, a partir da tradução do tibetano para o inglês do Lamrim Chenmo Translation Committee (2000), Tsongkhapa reforça a importância do estudo das escrituras para uma reflexão e uma meditação adequada, ou, como na citação acima, para que se possa percorrer a “senda verdadeira” do *Buddha*. Novamente vemos a preocupação com a legitimidade do ensinamento atrelada a um cânone que contém ensinamentos cuja

¹¹⁴ Objection: What is determined through study and reflection is not intended for meditation, but is merely for promoting superficial knowledge and eliminating others' misconceptions. Therefore, when you meditate, you must meditate on something unrelated to your study and reflection.

¹¹⁵ Response: This is incoherent, like showing a horse one racecourse and then racing it on another. This completely destroys the process of developing the three wisdoms in succession, which is what the scriptures as a whole, present. This also implies the nonsensical statement, “much study is not needed to travel the true path.”

prática vai levar o indivíduo ao despertar da sabedoria que compreende a natureza enganosa ou ilusória da realidade relativa. Nas cinco sendas descritas por Geshe Rabten (1993), a partir da senda da visão, o *Bodhisattva* tem um primeiro vislumbre do vazio de existência inerente: “Então, após muita meditação, surge dentro do *Bodhisattva* o sentimento de que a mente que medita e *śūnyatā* são unos, como a água despejada na água (embora este sentimento não seja preciso)” (RABTEN, 1993, p.59).

Enquanto nas duas primeiras sendas, o estudo das escrituras, o desenvolvimento das virtudes e a meditação suprimem o poder das aflições mentais, a partir da senda da visão, as camadas de aflições mentais começam a ser suprimidas de vez por meio do aprofundamento da sabedoria do *Bodhisattva*. A pessoa se torna uma *Ārya Bodhisattva*. A partir daí, o caminho continua pelos dez níveis (*bhūmis*), estando o primeiro ainda na senda da visão e os demais na quarta senda. A quinta senda já constituiria um *Buddha* completo, ou seja, alguém que completou o décimo nível. (RABTEN, 1991, p. 60). Esses dez níveis são, conforme Rabten apresenta (1991, p.60): 1. alegria (*pramuditā*), 2. sem mancha (*vimalā*), 3. o iluminador (*prabhākarī*), 4. radiante (*arciṣmatī*), 5. difícil de conquistar (*sudurjayā*), 6. em direção (*abhimukhī*), 7. indo longe (*dūraṃgamā*), 8. inabalável (*acalā*), 9. boa mente (*sādhumatī*), 10. nuvem de Dharma (*dharmameghā*). Esse detalhamento do percurso do *Bodhisattva* até alcançar a onisciência de um *Buddha* é apresentado em textos como o tratado *Yogācārabhūmi* de Asanga (séc. IV)¹¹⁶ e o *Ratnāvalī*, *A Grinalda Preciosa*, de Nagarjuna (ENGLE, 2016). Asanga apresenta o conceito de “suporte” (*ādhārah*) no décimo quinto capítulo do *Yogācārabhūmi*, intitulado, *Bodhisattvabhūmi*, sendo um desses suportes a linhagem do *Bodhisattva*, em outras palavras, os ensinamentos que são transmitidos por ela, os textos escritos pelos membros dessa linhagem (ENGEL, 2016). A linhagem com seus ensinamentos, sejam textos orais ou escritos, é o que dá suporte para que os *Bodhisattvas* consigam se qualificar no caminho, aprofundar a sua compreensão e se tornarem *Buddhas*, após tornarem-se nobres (*Āryas*).

Vemos, então, que em sua postura de suspeitar da linguagem, como uma consequência da suspeita em relação ao próprio mundo fenomênico, a legitimidade de um texto enquanto texto budista está atrelada ao efeito que esse ensinamento gera em seus praticantes e à intenção por trás do efeito a ser gerado. Não basta acreditar na palavra, ou tomá-la como autoridade, mas ponderar, refletir, meditar e colocar o ensinamento em

¹¹⁶ ASANGA. *The Bodhisattva Path to Unsurpassed Enlightenment*. Boulder: Snow Lion, 2016. Kindle edition.

prática para atestar a sua eficácia. Há uma função presente nos textos budistas: a de promover a libertação do ciclo compulsório e compulsivo de nascimento, envelhecimento, adoecimento e morte, o *samsāra*. Para aprofundar-se na compreensão a que esses textos levam, inclusive uma compreensão para além do que esses textos possam expressar por meio de palavras, o praticante budista tem de galgar uma senda de treinamento e estudo a fim de que se torne igual aos gurus de sua linhagem, tornando-se igualmente capaz de debater com outras escolas acerca dos significados relativo e último dos ensinamentos que suas respectivas escolas propõem como os mais eficazes para conduzir à libertação do *samsāra*.

Em seu *Bodhisattvabhūmi*, traduzido do sânscrito para o inglês por Engel (2016), Asanga, da escola *Yogācāra*, discorre sobre os motivos para um *Bodhisattva* perseguir o aprendizado do *Dharma* e de outros assuntos: Busca aprender os ensinamentos ou discursos atribuídos ao *Buddha* para poder colocá-los em prática e ensinar aos outros; estuda a lógica para ser capaz de perceber as inconsistências em ensinamentos a serem refutados; a gramática para poder compor discursos bem elaborados e se engajar em debates e exposições que suscitem múltiplas interpretações; a medicina para auxiliar os doentes e promover o bem-estar da população; as diferentes profissões e ocupações mundanas para que possa acumular bens materiais e empregar a sua posição favorável no mundo a fim de beneficiar a todos os seres sem ter de passar por dificuldades materiais. Por fim, Asanga (2016) afirma:

Um Bodhisattva busca todos esses ramos do aprendizado para aperfeiçoar a sua acumulação de grande sabedoria [que leva ao atingimento do] verdadeiro e completo despertar. [Um Bodhisattva] que falha ao treinar em todas [essas ciências] não alcançará de forma apropriada o conhecimento de um ser onisciente, livre de todos os obscurecimentos. (Tradução minha)¹¹⁷.

Observa-se um foco na recepção do ensinamento. Uma vez que uma das características distintivas do Grande Veículo, ou *Mahāyāna*, em que se insere a *Senda do Bodhisattva*, consiste em auxiliar a todos os seres. O próprio atingimento da onisciência está condicionado ao despertar da compaixão nessa perspectiva, ao esvaziar-se de si mesmo e abrir-se ao outro. Há, então, uma preocupação com a transmissão e a recepção

¹¹⁷ *A Bodhisattva seeks all five of these branches of learning in order to perfect the great wisdom accumulation [that leads to the attainment of] unsurpassed true and complete enlightenment. This is because [a Bodhisattva] who fails to train in all [of these sciences] will not attend in an orderly manner the knowledge of an omniscient being that is free of all obscurations.*

do ensinamento. Se o *Dharma* é o que liberta os outros seres do sofrimento do *samsāra*, então, como o ensinamento contido nos textos escritos ou orais são recebidos se torna um aspecto importante da meta budista do *mahāyāna*.

A própria divisão em dez níveis ou *bhūmis* está relacionada ao alcance dessa meta. Pois seriam como degraus para a compreensão, que aumenta, a partir do momento em que as obstruções (*āvaraṇa*) das aflições mentais (*kleśāvaraṇa*), – uma série de estados mentais perturbadores, como a ignorância (*avidyā*) de não perceber o vazio de existência inerente do eu e dos fenômenos, o apego e a aversão –, são deixados de lado. Contudo, ainda haveria envoltórios mais sutis, chamados de obstruções à percepção direta da realidade (*jñeyāvaraṇa*), que impedem o estado de completo despertar (*anuttarā-samyak-saṃbodhi*) de um Buddha (GESHE RABTEN, 1993, p.60-61). Após passar pelo último nível, o décimo *bhūmi* (“nuvem do *Dharma*”), o *Bodhisattva* se torna um *Buddha* e adquire, dentre outras qualidades, “a capacidade de instruir qualquer ser sem dificuldade” (GESHE RABTEN, 1993, p.63). Diz-se que um dos métodos habilidosos (*upāya*) que *Bodhisattvas* aperfeiçoam, é o de ensinar o *Dharma* de acordo com as necessidades dos discípulos (OLSON, 2009, p.235). No *Sutra do Lótus*, conforme a tradução em língua inglesa de Gene Reeves (2008, p.374), é dito que um *Buddha* ensina de acordo com as necessidades dos seres. Se ele tiver de aparecer como o deus hindu Indra, – se é nisso que determinadas pessoas acreditam –, assim ele aparecerá.

Novamente vemos a noção de *upāya* ou método habilidoso de modo a adotar uma estética conforme as necessidades do público que vai recebê-lo, adaptando-se a um horizonte que seja familiar a um determinado grupo de receptores, ao mesmo tempo em que mantém uma rigidez epistemológica sobre quais são os meios de cognição válida. Por exemplo, não seria aceitável ao sistema filosófico-religioso budista admitir a existência de uma essência individual, ou pessoal, e permanente, algo que contradiria uma das marcas da existência condicionada, a ausência de tal essência (*anātman*). Como afirma Sonam Tsemo em seu comentário sobre a passagem 9.2 do capítulo nove de *A Senda do Bodhisattva*, de Shantideva, na tradução de Adrian O’Sullivan (2019, p.321):

É certo que a verdade e a falsidade são mutuamente excludentes. É falso que se possa asseverar a existência dos objetos da discriminação conceitual por meio de cognição válida. Essa é a verdade relativa. É verdade que se possa negar a existência dos objetos da discriminação conceitual

por meio de cognição válida. Essa é a verdade última. Portanto, há apenas duas verdades. (Tradução minha)¹¹⁸.

A verdade última dos fenômenos, quando explicada ou exposta por meio da linguagem, é uma tradução daquilo que é inexprimível, mas é dito mesmo assim. Trata-se do refinamento da cognição que conduz à perspectiva do *yogin*, como vemos na passagem a seguir:

5.5. A Perspectiva do *Yogin*

9.5. As pessoas mundanas veem os fenômenos ilusórios e os percebem como a realidade. Esta é a diferença entre os yogins e as pessoas apegadas ao saṃsāra.

T1. Ordinary people see and imagine things as real and not illusory. It is in this respect that there is disagreement between the contemplatives and the ordinary people.

T2. The common people see forms and even imagine them to be real. They do not regard them as illusions. Therein lies the dispute between them and the yogis.

**T3.
Worldly people see existent objects
and discriminate them as reality,
not as illusion-like. Therefore, on this,
Yogins and worldly people are in dispute.**

Em seu comentário à Senda do Bodhisattva, contido na tradução de O'Sullivan (2019, p.322), Sonam Tsemo explica a diferença entre o *yogin* e a pessoa apegada ao saṃsāra. Ele define *yogins* como aqueles que adentraram o primeiro estágio da senda do Bodhisattva, o primeiro *bhūmi* e daí por diante. Enquanto as pessoas apegadas ao saṃsāra são aquelas que ainda não tiveram um vislumbre da realidade, isto é, ainda não alcançaram a senda da visão, conforme vimos na explicação de Geshe Rabten, quando um vislumbre do vazio de existência inerente ocorre. Sobre as pessoas apegadas ao saṃsāra, Sonam Tsemo (2019, p.325) diz mais adiante: “as pessoas apegadas ao saṃsāra e não-budistas apreendem os muitos átomos minúsculos como um todo composto e tomam o fluxo de instantes da cognição como uma continuidade unificada.”¹¹⁹ Isto é, as pessoas mundanas, ao contrário do *yogins*, apreendem cada partícula do mundo

¹¹⁸ *It is certain that truth and falsity are mutually exclusive. It is false that one can establish the existence of objects of conceptual discrimination with valid cognition. This is relative. It is true that one can negate the existence of objects of conceptual discrimination with valid cognition. This is ultimate truth. Therefore, there are only two truths.*

¹¹⁹ *Worldly people and non-Buddhists grasp many tiny atoms as a composite whole and take the stream of instants of cognition as a unified continuity.*

fenomênico como se fosse um ente independente e indivisível que assim permanece em todos os instantes, não se desintegrando a cada instante. As pessoas apegadas ao saṃsāra, nesse sentido, não têm uma cognição válida da natureza última dos fenômenos e se enganam quanto ao relativo. Como discutido anteriormente nesta tese, a tradução “pessoas apegadas ao saṃsāra” foi considerada mais adequada do que “pessoas mundanas” ou “pessoas comuns”; a primeira poderia passar a ideia de que só somente monges seriam capazes de alcançar uma compreensão profunda da realidade, e a segunda poderia levar a uma longa discussão sobre o que é uma pessoa “comum”.

Nesse ponto do texto, optei por traduzir “*things*” por fenômenos, para reforçar que não se trata de uma relação somente com objetos físicos, mas com o mundo fenomênico e o processo de designação que provoca a reificação dos fenômenos, fazendo com que sejam apreendidos como entes de suposta existência separada, independente ou inerente. Por isso são chamados no texto de ilusórios, pois são uma realidade aparente, mas não o que são de fato. Ademais, a tradução de Batchelor (1979, p.111), em que ele combinou os versos de Shantideva com o comentário de Thogsmed Zangpo oferece um ponto adicional em favor de tal escolha, num ponto em que discorre sobre a imutabilidade do *nirvāṇa*, também já mencionada aqui. Fiz uma tradução desse trecho logo a seguir:

Stephen Batchelor

In reality it is unchanging, but through not understanding this it can be misconceived of as arising and perishing... that (false conception) cannot cause Nirvana to no longer exist because another person cannot make something else a deceptive truth out of his own deception...since this (deceptive conception) does not exist (in the mind of one who has attained Nirvana), Nirvana does not exist (as a changing) deceptive truth.

Em realidade o Nirvāṇa é imutável, mas o não entendimento disso faz com seja concebido como algo que surge e se desintegra... essa (noção falsa) não pode fazer com que o Nirvāṇa deixe de existir, porque uma pessoa não tornar uma outra coisa falsa a partir de seu próprio engano, visto que essa (noção falsa) não existe (na mente daqueles que alcançaram o Nirvāṇa), o Nirvāṇa não existe como uma verdade relativa (e impermanente).

O *nirvāṇa*, portanto, está além do alcance da mente conceitual. A mente de alguém que chega ao *nirvāṇa*, alcança uma compreensão da realidade livre das designações da mente conceitual, mas alcança a compreensão de um *yogin*. Sobre isso, Vesna e Allan Wallace (1997, p.127), baseando-se no *Pañjika*, de Prajnakarmati, inscrevem o seguinte comentário numa nota de roda pé em sua tradução:

...a mente que não está no corpo, nem em outro local, que não está misturada entre os dois, com o corpo ou com outra coisa, nem separada do corpo e presente em outro local, é, e em termos últimos, nada, isto é, não tem existência verdadeira. Somente se faz presente por meio da fabricação mental. A mente *samsarica* aparece como uma ilusão porque carece de natureza intrínseca. Por esse motivo, os seres sencientes são por natureza livres, pois o nirvāṇa natural (*prakṛti-nirvāṇa*), que tem a característica da ausência de natureza intrínseca, está sempre presente no fluxo mental de todos os seres sencientes. (Tradução minha).¹²⁰

Sobre a mente Sonam Tsemo em seu comentário na tradução de O'Sullivan (2019, p.404) diz:

...Nem é um objeto externo dos sentidos, nem tem um corpo, então não é um dos cinco tipos de objetos¹²¹. Pois não é a base física do externo ou do interno, nem tem corpo. Não é a combinação do externo e do interno, visto que se excluem mutuamente. Não é algo distinto deles, pois se assim fosse, não haveria percepção. Portanto, é inerentemente Nirvāṇa. (Tradução minha)¹²².

Portanto, a mente existe enquanto um continuum ou um fluxo de momentos sucessivos que surgem conforme causas e condições, isto é, os mecanismos psicofísicos que fazem com que ela surja e apreenda objetos e passe de um nascimento para outro. O continuum não é uma coisa, não é uma essência¹²³. A mente, ou o continuum mental ou fluxo mental, não existe enquanto unidade essencial ou uma natureza intrínseca que crie a realidade, caso contrário não poderia mudar de estados, nem teria características que mudam conforme o seu contato com os objetos ou conforme a meditação, como mente conceitual e não conceitual, por exemplo. Ela é inerentemente nirvana, porque a sua

¹²⁰ ...the mind that is not in the body, nor somewhere else outside the body, that is neither intermingled between those two, the body and outside thing, nor separate from the body and presente somewhere else, is ultimately nothing, that is, it does not truly exist. It is only presented by mental fabrication. The *samsāric* mind appears like an illusion because it lacks an intrinsic nature. For that reason, sentient being are liberated by nature, because the natural nirvana (*prakṛti-nirvana*), which has the characteristic of the absence of intrinsic nature, is always present in the stream of consciousness of all sentient beings.

¹²¹ Objetos dos cinco sentidos. Na mesma tradução do comentário de Sonam Tsemo (2019, p.404) temos: although, not established as having an intrinsic cognizing nature, exists as nothing but the five consciousness themselves.” O que podemos traduzir como: embora não estabelecida como tendo uma natureza cognitiva intrínseca, ela [a mente] existe como nada mais do que as próprios cinco consciências [dos sentidos].

¹²² Nor it is an outer sense object, for it does not have a body, so it is not one of the five kinds of objects. Since it is not the physical basis of the outer or inner, since it does not have body. It is not a combination of outer and inner, since they are mutually exclusive. It is no something distinct from these, since then there would be no perception. Therefore, it is inherently nirvāṇa.

¹²³ Ver Prajnakarmati apud Vesna WALLACE e B. Alan WALLACE, 1997, p. 102.

ausência de natureza intrínseca é igual à natureza do nirvana no sentido de que é igual à natureza da cessação da ignorância sobre a real natureza dos fenômenos.

O debate acerca da existência de uma mente que seja a base da realidade ou de uma consciência dual (*vijñāna*) que seja permanente é um dos pontos tratados no capítulo 9, como um debate entre duas perspectivas interpretativas diferentes: a perspectiva do caminho do meio (*madhyamaka*) e a perspectiva dos proponentes de que tudo é apenas mente (*cittamātra*). Se a mente está ligada ao mecanismo de designação dos objetos, seria ela própria uma designação ou algo que inerentemente existe? Sobre esse debate em *A Senda do Bodhisattva*, vemos a seguir:

5.6. O Debate *Madhyamaka* X *Cittamātra*

9.11. [Perspectiva *Cittamātra*]: Se a consciência não tem existência inerente, não há mal em matar uma pessoa.

[Perspectiva *Madhyamika*]: Pelo contrário, quando a consciência relativa está presente nos seres, surgem também a virtude e o vício.

T1: [Yogacārin:] If consciousness does not exist, there is no sin in killing an illusory person.

[*Madhyamika*:] On the contrary, when one is endowed with the illusion of consciousness, vice and merit do arise.

T2: There is no sin in killing a ‘māyā-purusha’ or illusory person because he is devoid of ‘chitta’ or a conscious mind. But, in the case of a ‘laukika pursha’ or a sentient person, virtue and sin accrue as he is endowed with a conscious mind.

T3.

When illusory beings are killed,

There is no nonvirtue because they do not have minds.

Merit and nonvirtue originate

With those who possess an illusory mind.

Vesna e Allan Wallace (T1) destacaram em sua tradução, por meio de colchetes, quais são as perspectivas que estão em debate, enquanto nas demais traduções isso fica implícito ao longo do capítulo e por meio da terminologia utilizada, além de menções nos comentários presentes nessas traduções. Vesna e Allan Wallace chamam os oponentes dos aderentes da Escola do Caminho do Meio (*madhyamikas*) de *yogacārin*s, isto é, aderentes da escola *Yogācāra*, a Escola da Prática da Yoga. Na tradução de Parmananda Sharma (2012, p.381), são chamados de *Vijñānavadi*, ou os proponentes da consciência dual (*vijñāna*). Na tradução de O’Sullivan (2019, p.326) são referidos como *Cittamātrin yogins* no comentário de Sonam Tsemo. A minha escolha por *cittamātra*, ou proponentes

da perspectiva de que tudo é mente (*cittamātra*) se dá por não concordar com a ideia de que *cittamātra* e *Yogācāra* sejam sempre sinônimos.

A Escola *Yogācāra*, ou a Escola da Prática da Yoga, tem entre seus primeiros sistematizadores no séc. IV os irmãos Asanga e Vasubandhu, autores de uma série de tratados que, junto aos tratados atribuídos a Maitreya, formam a base dos ensinamentos dessa escola. (SIDERITS, 2021, p. 146). A escola enfatiza o estudo da cognição e apreensão dos fenômenos, assim como dos estados mentais e seus antídotos (LUSTHAUS)¹²⁴ por meio da prática da yoga, isto é, da contemplação ou meditação. A Escola da Prática da Yoga se mostra presente ao longo do desenvolvimento do budismo indo-tibetano, sendo possível encontrar citações e homenagens aos seus proponentes, como por exemplo no *Lamrim ChenMo* de Tsongkhapa (2000, p.33), ao louvar tanto os fundadores da Escola do Caminho do Meio (Nagarjuna), quanto da Escola da Prática da Yoga (Asanga):

Prostro-me a Nagarjuna e Asanga,
plenamente renomados pelos três níveis,
ornamentos de Jambudvīpa que escreveram
comentários exatos sobre a intenção da
Mãe dos Conquistadores (*prajñāpāramitā*),
tão difícil de compreender.
(Tradução minha)¹²⁵.

Assim como personagens responsáveis pela difusão do budismo no Tibete, como Shantarakshita e Kamalashila (contemporâneos de Shantideva) são denominados *Yogācāra-Svatantrika-Madhyamika* (SKILTON, 2013, p.113), ao sintetizarem ensinamentos das duas perspectivas em seus textos. Entretanto, apesar de os fundadores da Escola da Prática da Yoga e seus ensinamentos acerca da transformação dos estados mentais se fazerem presentes na literatura budista indo-tibetana, há um ponto de tensão entre as duas escolas, no que se refere ao significado relativo e ao significado último do ensinamento. A noção de que a primeira supostamente assevera a existência de uma consciência (*vijñāna*) que serve de base para a existência dos fenômenos, ou seja, tudo é mente (*cittamātra*) e os fenômenos existem tão somente como uma projeção da

¹²⁴ Ver LUSTHAUS, Dan. *What is and isn't Yogacara*.

<http://www.acmuller.net/yogacara/articles/intro.html> Acesso em novembro de 2020.

¹²⁵ *I bow to the feet of Nagarjuna and Asanga,
Thoroughly renowned throughout the three
levels, Ornaments of Jambudvīpa who wrote
exact commentaries on the intent of the
Mother of Conquerors, so difficult to fathom.*

consciência: Uma postura chamada de “idealista” (WILLIS, 2002, p.22; LUSTHAUS). Trata-se de uma visão amplamente combatida pela literatura da Escola do Caminho do Meio. Je Tsongkhapa (2000) busca refutar tal visão no capítulo 6 de seu *Lamrim ChenMo*, ao associá-la a uma perspectiva que incorreria numa possibilidade de iluminação instantânea sem necessidade de meditação analítica¹²⁶. Se o mundo só existe enquanto projeção da mente, então, nessa perspectiva, bastaria cessar essa projeção, aquietando a mente e reconhecendo a sua própria essência luminosa, para que instantaneamente a iluminação fosse alcançada. Kamalashila em seu *Bhavanakrama* também se opõe a tal visão¹²⁷. Também vemos a refutação a muitas das noções atribuídas à escola da Prática da Yoga no capítulo 9 de *A Senda do Bodhisattva*, como a ideia de uma consciência inerentemente existente, conforme visto no trecho traduzido.

Entretanto, cabe perguntar se essa é de fato uma visão do núcleo inicial da Escola da Prática da Yoga ou uma visão posterior atribuída a tal escola. Wayman (1996, p. 450-451) atribui em grande parte às interpretações e traduções posteriores a confusão acerca do que seria o ensinamento do núcleo *Yogācāra* original. Em seu estudo da palavra sânscrita *mātra*, ela pode ser entendida como “medida” ou como “espelho”. Portanto, *cittamātra* não se referiria, no contexto dos primeiros textos *Yogācāra*, a uma negação do mundo externo à mente, mas a um entendimento de que a mente projeta uma realidade ilusória (*parikalpita*) sobre os fenômenos a partir do mecanismo da designação, isto é, os fenômenos como os percebemos existem na medida da designação (*vijñaptimātra*) (WAYMAN, 1996, p.469). Isso ocorre conforme a teoria das três naturezas (*trisvabhāva*) presente na literatura da Escola da Prática da Yoga:

Como Nagao descreve as três, elas são a natureza imaginada (*parikalpita-svabhāva*), a natureza dependente de outra (*paratantra-svabhāva*) e a natureza estabelecida (*pariṇiṣpanna-svabhāva*). Conforme explica: “A natureza “imaginada”, portanto, é caracterizada pela “irrealidade” e “inexistência total”. Em contraste a ela, *pariṇiṣpanna* ou a natureza “estabelecida” significa perfeita, real, existente e conota “realidade”, “verdade”, “existência real” ou o “absoluto”. Entre elas há a terceira natureza, chamada de *paratantra*, “dependente de outra”. Ela existe, mas somente na dependência de outro ente.” (NAGAO, 1991 apud WAYMAN, 1996, p. 465). (Tradução minha)¹²⁸.

¹²⁶ Ver TSONGKHAPA (2000, p. 41; p.112).

¹²⁷ Ver KAMALASHILA (1997).

¹²⁸ As Nagao describes the three, they are imagined nature (*parikalpita-svabhāva*), the other-dependent nature (*paratantra-svabhāva*) and the consummated nature (*pariṇiṣpanna-svabhāva*). And he explains:

Portanto, a Escola da Prática da Yoga não estaria totalmente em desacordo com a perspectiva da Escola do Caminho do Meio no que tange ao fato de que o mundo fenomênico é apreendido por meio do mecanismo da designação, o que não quer dizer que os fenômenos não existam em termos relativos, nem que apenas a mente exista em termos últimos. Janice Willis (2002, p.21) fala em duas vertentes chamadas de “*Yogācāra*”. A primeira se refere ao núcleo inicial, formado por Maitreya, Asanga, Vasubandhu e Sthiramati. A segunda inclui personagens posteriores como Dharmapala e Hsüang Tsang. Ambas teriam chegado à China em períodos diferentes por meio de duas ondas de traduções. A primeira vertente por meio das traduções de Paramartha. A segunda por meio das traduções de Xuan Zang, posteriormente levada também ao Japão. Willis (2002, p. 22) defende que, embora se reconheça o caráter dito “idealista” da segunda vertente, não se pode dizer o mesmo sobre a primeira.

Ao longo da história de disseminação e tradução do budismo no Tibete, vemos esse debate entre as duas visões presentes, principalmente em relação ao que Willis chama de a segunda vertente associada à Escola da Prática da Yoga. O indiano Kamalashila compõe o seu *Bhavanakrama* em resposta ao monge chinês, Hoshang, que também se encontrava no Tibete no mesmo período (SHARMA, 1997, p. 10). Houve, então, o debate no mosteiro de Samye entre os anos de 792 e 794, e coube ao Rei Trisong Detsen declarar Kamalashila o ganhador do debate (SHARMA, 1997, p.10), ou seja, a partir de então, a senda da iluminação gradual foi escolhida em detrimento da senda da iluminação súbita ou instantânea. Uma polêmica que não se encerrou naquele período da história do budismo indo-tibetano. A controvérsia persistiu ao longo dos períodos posteriores de tradução e disseminação do cânone tibetano. Séculos depois, o tradutor Sakya Pandita (1182-1251) acusou ensinamentos como o *dzogen*, “a grande perfeição”, da escola Nyingma (VALENTINE, 2018, p.99), e a vertente do ensinamento do grande selo (*mahāmudrā*) da escola Kagyu (JACKSON, 2019) de representarem uma ressurgência dos ensinamentos vinculados a essa segunda vertente, trazida ao Tibete por Hoshang. Je Tsongkhapa, posteriormente, também critica a perspectiva da iluminação súbita em seu *Lamrim Chenmo*, em que cita o *Bhavanakrama*, de Kamalashila, que ora traduzo a partir da tradução do Larim Chenmo Translation Committee (2002, p. 107), em que ele identifica

“The ‘imagined’ nature, therefore, is characterized by ‘unreality’ and ‘total nonexistence’.” “In contrast to this, *pariṇiṣpanna* or ‘consummated’ means perfect, real, and existent and connotes ‘reality’, ‘truth’, ‘real existence’ or ‘the absolute’.” “Between them is the third nature, called *paratantra*, the ‘other dependent’. It exists, but only by depending on some other entity.”

uma falta de meditação analítica real ou *vipaśyāna*, isto é, a falta do que aqui vem sendo chamado de a necessidade de refinar a mente por meio do abandono de cognições inválidas e adoção de cognições válidas acerca do eu e dos fenômenos:

Após ter estabilizado a sua mente num objeto de meditação, você deve analisá-lo com o discernimento – é o alvorecer da sabedoria (*prajñā*) que oblitera as sementes da confusão. Não é possível se libertar do *samsāra* somente por meio da tranquilização mental (*śamatha*). Sem isso [*vipaśyāna*], você não conseguirá abandonar as aflições apenas por meio da tranquilização mental (*śamatha*), assim como os não-budistas não conseguem¹²⁹.

O próprio Kamalashila, embora tenha se oposto à visão de Hoshang, ele não negava o rótulo “*Yogācāra*”. (SKILTON, 2013, p.113). Pelo contrário, ele e seu guru, Shantarakshita, propuseram uma síntese das duas escolas, *Yogācāra* e *Madhyamika*, conforme o *Tattvasamgraha* de autoria do próprio Shantarakshita. Além disso, Kamalashila (COLLINS, 2000, p. 256) também utilizou a epistemologia de Dharmakirti em sua síntese dos ensinamentos *mahāyāna*. Atisha, o autor do primeiro texto *lamrim*, teria por doze anos se dedicando ao estudo e à meditação dos ensinamentos contidos nos textos de Asanga e Maitreya, isto é, os ensinamentos da Escola da Prática da Yoga e teria também transmitido esses ensinamentos, como destacam seus tradutores para o inglês, Sonam Rinchen & Ruth Sonam (ATISHA, p. 12, 1997).

Mesmo Shantideva sendo associado a uma perspectiva mais exclusivamente ligada à Escola do Caminho do Meio (SKILTON, 2013, p.114), ao contrário de Shantarakshita e Kamalashila, devido ao capítulo 9 de *A Senda do Bodhisattva* (não obstante a autoria desse capítulo aqui abordada ser questionada por certos autores tibetanos, como já mencionamos anteriormente no presente trabalho), ainda assim, a perspectiva que é combatida nesse capítulo se refere muito mais ao que Willis (2002) identifica como a perspectiva da vertente posterior da Escola da Prática da Yoga do que a de seu núcleo original, conforme vemos também no trecho a seguir:

9.25. A consciência que vê, ouve ou percebe não é refutada. Mas não se pode afirmar a sua existência inerente. Reconhecê-la como tal é a causa do sofrimento.

¹²⁹ *After you have thus established your mind on an object of meditation, you should analyze it with wisdom – it is the dawn of knowledge that obliterates the seeds of confusion. If you do not do this, you cannot abandon the afflictions with concentration alone, just as non-Buddhists cannot.*

T1. The manner in which something is seen, heard, or cognized is not what is refuted here, but the conceptualization of its true existence, which is the cause of suffering, is rejected here.

T2. Whatever cognition comes from seeing, hearing or knowing is not denied but these are negated only because to conceive them as real is the cause of ‘duhkha’.

T3.

Cognitions of seeing and hearing

Are not the objects of negations here.

**Here, we are preventing the cause of suffering:
their discrimination as real.**

Vemos aqui novamente a postura da Escola do Caminho do Meio, em que se reconhece a existência relativa da consciência dual (*vijñāna*) que apreende os fenômenos por meio dos sentidos e da cognição, mas não se reconhece que ela seja uma base indestrutível ou dotada de existência inerente, uma vez que ela surge na dependência de alguém que percebe e algo ou alguém que é percebido. É o fluxo do mecanismo de cognição e designação, não uma essência. Reconhecê-la como tal seria como dar existência inerente ao “eu” que percebe e designa a si próprio e aos fenômenos como inerentemente existentes, ou seja, seria como reforçar a causa do aprisionamento à existência condicionada. Novamente, isso reforça o ponto aqui levantado quanto à distinção entre as duas vertentes da Escola da Prática da Yoga. Seria estranho ver tantos autores que se prestam a citar e prestar homenagem aos fundadores da escola, como Asanga e Maitreya, demonstrarem tamanho ímpeto em refutar os ensinamentos da escola, como no caso de Kamalashila e no caso do capítulo 9 em *A Senda do Bodhisattva*. Sobre essa passagem na tradução de O’Sullivan (2019, p.350), Sonam Tsemo comenta:

O tópico lógico é a percepção iludida, que é sem existência [inerente]. Ao depender de algo externo, sua base externa, como pode algo não-existente ter a sua própria função? Conclui-se que não tem função, pois aquilo que é não-existente está estabelecido como não tendo natureza intrínseca. É semelhante, por exemplo, ao chifre de um coelho num vaso. Seria errôneo afirmar que o chifre executa funções tais como perfurar e daí por diante. (Tradução minha)¹³⁰.

¹³⁰ *The logical subject is deluded perception, which is nonexistent. By depending on something external which is its existent basis, how can the nonexistent thing have its own function? It follows that it has no function because what is nonexistent is established as having no nature. For example, by the resting of a rabbit’s horn on a vase, it would be erroneous to say that the horn could perform functions such as piercing and so on.*

A argumentação vista aqui com o símile do chifre de um coelho é no sentido de que afirmar a existência inerente de uma consciência dual (ou relacional) que cria as ilusões, mas que é ela própria livre de ilusões, seria algo tão absurdo quanto um chifre de coelho (um absurdo por si só), preso num vaso, mas ainda assim, capaz de executar as funções de um chifre. Se a consciência dual fosse essa mente essencial e liberta desde o princípio, então, todos os seres já estariam automaticamente iluminados, conforme argumentado no trecho a seguir:

9.29. Se a mente fosse essencialmente livre dos objetos da apreensão, então todos os seres já seriam Tathāgatas. Logo, nada se alcança ao afirmar a que tudo é apenas mente (*cittamātra*).

T1. If the mind were free of any apprehended object, then all beings would be Tathāgatas. Thus, what good is gained by speculating that only mind exists?

T2. If the mind could be accepted as free from dependence (on objects) all sentient beings would become Tathagatas. There is no merit in the Mind – only concept.

**T3.
Being free from dualistic perception,
All would be Tathāgata.
So what is achieved
By designating it mind only?**

Optei por colocar a palavra *cittamātra* entre parênteses, assim como troquei “*yogācārin*” por “perspectiva *cittamātra*” no caso da passagem 11, de modo a destacar a perspectiva que está em debate nesse ponto do capítulo 9, sem, no entanto, incorrer em necessariamente igualá-la à possível diferença de perspectiva do núcleo inicial da Escola da Prática da Yoga. Sobre a diferença entra a *Yogācāra* inicial e o que passou a ser chamado de *cittamātra*, Dan Lusthaus, numa linha semelhante a Wayman, afirma:

Eles não tinham um enfoque na consciência de modo a afirmá-la como realidade última (a *Yogācāra* afirma que a consciência é real apenas de maneira convencional, visto que surge de momento a momento devido a causas e condições impermanentes). Pelo contrário, ela é a causa do problema kármico que buscamos eliminar. (LUSTHAUS apud CARLUCCI, 2013, p.88).

Ademais, também podemos traçar uma contestação na literatura tibetana de que a Escola da Prática da Yoga e os proponentes de que tudo é mente fossem de fato a mesma escola. Dölpopa Sherab Gyaltzen e o seu núcleo de monges-tradutores da escola Jonang

se dedicaram ao estudo e à tradução dos tratados *Yogācāra*. Dölpopa faz uma síntese da Escola da Prática da Yoga e da Escola do Caminho do Meio e a nomeia de Grande Madhyamaka, ou O Grande Caminho do Meio (CARLUCCI, 2013), como podemos ver no trecho a seguir:

Aqueles [tratados] Madhyamaka que apresentam as três naturezas do plenamente estabelecido (*pariṇiṣpanna*) e daí por diante também foram rebaixados a tratados Cittamātra. Os ensinamentos do terceiro giro da Roda e muitos tratados que são definitivamente da Grande Madhyamaka, tais como o *Ornamento para os Sūtras* (*Mahāyānasūtrālamkāra*) e *Distinguindo O Meio e Os Extremos* (*Madhyāntavibhāga*), foram rebaixados a tratados que advogam a mera consciência. Os [instrutores da] Grande Madhyamaka, tais como os mestres Vasubandhu e Dignāga, os grandes especialistas que ensinaram esses [tratados], também foram rebaixados a proponentes da *Cittamātra* e a não-virtude se acumulou. (DOLPOPA SHERAB GYALTSEN, 2010 apud CARLUCCI, 2013, p.88).

Dölpopa propõe algo que chama de “Vazio de Outro” ou *Shentong*, para designar uma instância além, uma realidade última incompreensível, que é de fato impossível, inacessível à linguagem (STEARNS, 2010; CARLUCCI, 2013). Dölpopa relaciona vazio de outro à terceira natureza da teoria *Yogācāra*, *pariṇiṣpanna* (STEARNS, 2010, p. 210; CARLUCCI, 2013, p.86). Portanto, não se trata de uma perspectiva totalmente de acordo com a perspectiva tradicional da Escola do Caminho do Meio. Pode-se dizer que a Escola da Prática da Yoga introduz uma “metafísica do vazio” (FERRARO, 2020, p.21), principalmente se levarmos em conta os estudos de Dölpopa e do núcleo de monges-tradutores da escola Jonang, em que *pariṇiṣpanna* representa uma instância além da dualidade sujeito-objeto e do surgimento dependente, vazia do próprio vazio de existência inerente (CARLUCCI, 2013). Mesmo nessa interpretação, Dölpopa também se opõe a identificar a mente ou a consciência como essa instância última da realidade nos ensinamentos *Yogācāra*, como vemos também no trecho a seguir sobre os sutras comumente associados à escola *Yogācāra*, como o *Samdhinirmocana Sūtra* e outros textos vinculados ao chamado “terceiro giro da Roda do Dharma” (DOLPOPA SHERAB GYALTSEN apud CARLUCCI, 2013, p.88):

Dölpopa explica que a visão distinta dos *cittamātrins* é a de que mente, pensamento e consciência (*citta*, *manas* e *viññāna* – *sems*, *yi* e *rnam shes*) têm existência última

(*paramārtha*), mas nos Sutas mencionados acima, tratam de fenômenos aparentes (*saṃvṛti*). Em sua opinião, esses sutras são Yogācāra e ele acrescenta que textos Yogācāra não são necessariamente *cittamātra*. (HOOKHAM, 1991, p.123 apud CARLUCCI, 2013, p. 90).

Asanga, um dos fundadores da Escola da Prática da Yoga, é também o autor do *Tattvarthā*, um capítulo do tratado *Bodhisattvabhūmi*, que, por sua vez, é parte da coletânea ainda maior intitulada *Yogācārabhūmi*. (WILLIS, 2002, p.3). No Tibete, esse texto era um dos principais textos traduzidos do currículo da escola Kadampa, que mais tarde se tornaria a escola Gelugpa de Tsongkhapa (WILLIS, 2002, p.3). Asanga diz sobre o vazio de existência inerente, a partir da tradução em inglês de Willis (2002, p.19):

Agora, como se pode conceituar corretamente o vazio? Seja onde for, em qualquer lugar, algo não está lá. Observa-se corretamente que aquele local é vazio daquele algo. Ademais, o que quer que permanece naquele local, sabe-se o que realmente é, que “aqui há algo existente.” (ASANGA, 2002, p. 19). (Tradução minha)¹³¹.

Essa “metafísica do vazio”, do que está além da dualidade sujeito-objeto e dos mecanismos da designação (*viññāpti*) é o ponto diferencial apresentado pelo núcleo inicial da Escola da Prática da Yoga, por meio dos textos vinculados a um novo giro da roda do Dharma. Trata-se de um terceiro giro (FERRARO, 2020, p.418). O primeiro e o segundo estão respectivamente associados às quatro nobres verdades proclamadas pelo Buddha e aos sutras da coletânea *Prajñāpāramitā* e sua ênfase no vazio de existência inerente dos fenômenos e nos mecanismos do surgimento dependente (GARFIELD, 2011). Willis (2002, p. 19), a partir de sua tradução e pesquisa do *Tattvarthā*, de Asanga, também adota a perspectiva da escola *Yogācāra* como uma escola que visa superar a dualidade sujeito-objeto e, necessariamente, chegar à compreensão de uma instância da realidade que está além da realidade convencional mediada pelos mecanismos da designação (*viññāpti*) e seus referentes (*vastu*), isto é, ir além da realidade mediada pela linguagem, uma percepção direta e não-conceitual.

No que se refere à linguagem como ligada à existência relativa, não há tanta diferença do que já vimos no ensinamento da Escola do Caminho do Meio, exceto pela terminologia das três naturezas, possivelmente adotada para que, na perspectiva dos

¹³¹ Now, how is voidness rightly conceptualized? Wherever and in whatever place something is not, one rightly observes that [place] to be void of that [thing]. Moreover, whatever remains in that place one knows as it really is, “that here there is existent.”

fundadores da Escola da Prática da Yoga, se evitasse cair em interpretações possivelmente niilistas do vazio de existência inerente (FERRARO, 2020, p.418). Isto é, há uma natureza imaginada ou designada (*parikalpita*), uma natureza dependente de outro ou relacional (*paratantra*) e uma natureza última ou plenamente estabelecida (*pariniṣpanna*), vazia de designações, a natureza absoluta além da dualidade sujeito e objeto. Essa natureza não é semelhante à visão posterior, que prefiro chamar somente de perspectiva *cittamātra* na tradução, a fim de evitar igualar a diferença de abordagem entre a primeira vertente da Escola da Prática da Yoga e a segunda vertente. Também não se trata de uma perspectiva teísta, uma perspectiva defendida por outras escolas indianas, e também refutado no capítulo 9 de *A Senda do Bodhisattva*, como vemos no trecho abaixo:

5.7. A refutação da designação de um Deus criador

9.118. Se Īśvara ou Deus é a causa do mundo, então explique o que ele é. Se ele for os elementos, que assim seja. Mas, então, por que se apegar a tal designação?

T1. [Nyāya-Vaiśeṣika]: Īśvara is the cause of the world.

[Madhyamika]: Then explain who Īśvara is. If he is the elements, so be it; but then why the tussle over a mere name?

T2. If you say that Iswara is the cause of the world, pray explain who this Iswara is. If the answer is the elements, why make all this fuss about a name?

T3.

**If Īśvara is the cause of beings,
Please explain what the temporal Īśvara is.
If you say, ‘the elements’, that is fine,
but why trouble yourself over a mere name?**

Nesse ponto do texto há um debate entre perspectivas hinduístas que defendem a existência de uma deidade criadora do mundo e a perspectiva budista. Vesna e Allan Wallace (1997, p. 129) identificam tal perspectiva com a escola Nyāya-Vaiśeṣika. Nesse ponto, segui as outras traduções, não alinho tal perspectiva necessariamente a essa escola indiana, por não ter feito uma pesquisa suficientemente aprofundada sobre tais escolas a fim de averiguar se todas as vertentes dessas escolas realmente propõem tal visão. Como no caso da escola *Yogācāra* e da visão *cittamātra*, deve-se tomar cuidado em caracterizar uma escola inteira como proponente de uma determinada visão sem o devido cuidado com a sua história. Além disso, acrescentei a palavra “Deus” para reiterar o ponto desenvolvido ao longo do capítulo de que se trata de uma oposição à noção de um deus criador do mundo, uma visão que estaria em contradição com o ensinamento do

surgimento dependente, já abordado aqui. Dessa forma, é possível dialogar também com o referencial da teologia judaico-cristã prevalente no Ocidente. Na perspectiva do texto, *Īśvara* ou o Deus seria tão somente uma designação equivocada para explicar o surgimento dependente, isto é, os elementos constitutivos e interdependentes que se manifestam nas coisas do mundo e estão a todo momento em desintegração. Sobre isso, o comentário de Sonam Tsemo na tradução de O'Sullivan (2019, p.421) diz:

Quando perguntado: “o que é *Īśvara*?”, afirma-se que *Īśvara* são os elementos, tais como a terra, o fogo etc. Os elementos são o tópico lógico. O fato a ser demonstrado: Qualquer que seja a designação que recebam, “*Īśvara*” não significa isso. O motivo: por serem múltiplos, impermanentes, destituídos de uma senciência de intencionalidade premeditada, mundanos, abjetos e impuros. Esses são o oposto de *Īśvara*, que é singularidade impregnada, divindade, senciência, digno de adoração e pureza. (Tradução minha)¹³².

O comentário de Tsemo se conecta com o próximo trecho do capítulo, em que se refuta a ideia de que *Īśvara* possa ser os elementos interdependentes, mesmo que assim outras escolas possam tentar identificá-lo, visto que esses elementos estão sempre em transformação, desintegração e decomposição, isto é, são impermanentes, destituídos de intencionalidade. Já *Īśvara*, na qualidade de criador eterno, teria de ser permanente, sempre puro e seria por movido por uma senciência própria ou uma intencionalidade ao criar o mundo. Logo, não há espaço para algo como *Īśvara* nos ensinamentos da Escola da Caminho do Meio:

119. Ademais, a terra e os outros elementos não são um. São impermanentes, inertes, não divinos. São impuros e passíveis de serem pisados. Eles não são *Īśvara* ou Deus.

T1. Moreover, the earth and other elements are not one; they are impermanent, inactive, and not divine. They can be stepped on and are impure. That is not *Īśvara*.

T2. Also, these elements like earth are of multiple natures, impermanent, inert, not divine, treadable, unclean. They are not *Iswara*.

T3.

Furthermore, since the earth and so forth are multiple,

¹³² When asked, ‘What is *Isvara*?’, it is claimed *Isvara* is the elements, such as earth, fire, etc. The elements are the logical subject. The probandum: Whatever name they are called by, that is not what is meant by the term ‘*Isvara*’. The reason: because of being multiple, impermanent, lacking the sentience of premeditating intentionality, mundane, contemptible and impure. These are the opposites of *Isvara*, who is pervaded singularity, permanence, divinity, sentience, worthiness of worship and purity.

**impermanent, inanimate, not deities,
Suitable to be trodden on and impure,
They are not Īśvara.**

Uso novamente a designação “Deus” junto de *Īśvara* para reforçar a refutação de um ser criador do mundo, tornando mais próxima do leitor brasileiro a questão que está em debate neste trecho do capítulo, sem, no entanto, eliminar o termo *Īśvara* e apagar o horizonte do texto de partida em que a perspectiva da Escola do Caminho do Meio é utilizada em debate com a perspectiva de escolas indianas não-budistas. O uso de Deus nesse ponto também serve para se reportar à ausência de monoteísmo, já que, como abordado no capítulo sobre a renúncia, a literatura budista fala de deuses (*devas*) que também, estão presos ao *saṃsāra*, sendo possível a um humano renascer no estado de *deva*.

5.8. Esta tradução também é vazia de existência inerente

No capítulo 9 de *A Senda do Bodhisattva* vemos o foco acentuado nos ensinamentos da Escola do Caminho do Meio e a preocupação em atestar esses ensinamentos por meio do debate com perspectivas de outras escolas concorrentes. A preocupação com o cultivo da sabedoria (*prajñā*) que compreende o vazio de existência inerente do “eu” e dos fenômenos, ou, em outras palavras, a ausência de substancialidade do que aparentemente existe de forma concreta, separada e autônoma mostra a preocupação dos pensadores budistas sobre como a linguagem, devido ao seu caráter reificante, se refere muito mais a uma verdade relativa dos fenômenos. E, além disso, mostra também como o uso da própria linguagem por meio da meditação analítica, tentando estabelecer os meios de uma cognição válida, serve para tentar refiná-la e levá-la aos seus limites, de modo que a designação possa ser compreendida e, ao mesmo tempo, uma outra compreensão para além da reificação, para além da própria linguagem, possa ser alcançada.

Nesse sentido, a existência deste capítulo, deste texto e desta tradução com a aparência unidades autônomas independentes também é uma armadilha do mecanismo da reificação, por isso a necessidade de expor as diferentes camadas que se sobrepõem neste exercício de meditação analítica sobre o ato de traduzir. A tradução dos trechos deste capítulo aqui selecionados em seu status de tradução surge como uma sucessão de momentos na dependência dos objetos da percepção com os quais se relaciona.

O texto está em constante renascimento via traduções e diferentes escolas interpretativas ao longo da história do fluxo do que aqui designamos budismo indo-

tibetano. Por meio do processo de tradução e do debate suscitado pela tradução deste capítulo, reitera-se aqui o ponto desta tese de que esta tradução, este texto, só se tece pela reunião de causas e condições, dos elementos que constituem a sua historicidade, as diferentes perspectivas abordadas, e que ele está sempre aberto a novos renascimentos. Em termos de verdade relativa, este é o *Bodhisattvacaryāvatāra* em português. Em termos de verdade última, é uma reunião de diferentes leituras que se interconectam e compõem este tecido nomeado de *A Senda do Bodhisattva*. Entretanto, é uma reunião de outras traduções e outros textos de outros autores que servem como instrumentos ou meios de cognição desse texto no processo tradutório, buscando assim fazer sentidos desta tradução, de modo que essa reflexão também possa servir como um meio de cognição válida para outros tradutores de textos budistas.

Considerações Finais

Essa meditação sobre a natureza vazia da tradução, a natureza vazia do texto, visou mostrar que o processo de tradução se realiza com uma atenção plena ao entrelaçamento inevitável, à teia interdependente em que texto de partida e texto traduzido se encontram. Se toda tradução se encontra nesse *continuum* e é também esse *continuum*, as distinções entre tradução direta e tradução indireta que propõem que a primeira seja necessariamente superior à outra, caem por terra. Em última análise, toda tradução é indireta, já que em toda tradução temos a mesma rede de interdependência complexa, na qual as diferentes leituras são em si mesmas novas possibilidades de tradução. Leituras interligadas a outras leituras, textos sempre interligados a outros textos; portanto, nunca se trata de uma relação simples e direta entre texto de partida e texto traduzido, mesmo quando o primeiro não é uma outra tradução.

Reconhecendo o texto como fluxo, em processo de renascimento e constante transformação a cada leitura, o método e o processo de tradução das passagens de *A Senda do Bodhisattva*, de Shantideva, visou mostrar que de modo algum essa tradução tenha de abrir mão de estratégias, ou que sirva de motivo para abrir mão da noção de que, mesmo sendo impossível uma leitura exata e transparente do que o autor teria escrito, ainda assim, há um rastro, um resíduo de autoria no texto, ou de atribuição de autoria que dá um senso de relativa identidade ao texto. Não uma identidade intrínseca, mas uma identidade que surge na interdependência, pois um autor também dialoga com a tradição da qual ele faz parte. O seu texto se insere nessa tradição. A tradução de um texto budista, seja direta ou indireta, demanda um diálogo com o cânone do qual o texto faz parte, com os ensinamentos presentes no texto e o que é dito sobre tais ensinamentos em outros textos. Portanto, a fim de que ainda carregue características que o tornem identificável como uma tradução de um texto do Shantideva, uma forma de promover um renascimento é o diálogo, dentro do possível, com a tradição na qual ele se insere.

O diálogo como um método em que se traduz com a atenção plena acerca ao jogo de sentido, com a ciência de que há algo que nos escapa e algo que se apreende. Uma metodologia que leva em conta esse jogo e que se estabelece como uma teia, na qual a tradução do texto, dos termos, dos ensinamentos, são fios de um tecido, luzes que se lançam sobre uma nova forma, uma forma renascida. Como na metáfora das sombras

apresentada no primeiro capítulo desta tese, um jogo de luzes que pode acabar por enfatizar pontos que não tinham sido enfatizados em outras traduções, ou que podem se sobressair mais na tradução do que em seu texto de partida. Enfim, uma metodologia em que o pensar-sobre-a-tradução é entendido como uma meditação analítica, em que a mente traz à consciência a reflexão sobre a tradução. Pensar-sobre-a-tradução é pesar a tradução, contrabalancear as diferentes correntes que se encontram na grande correnteza de um *continuum*. A tradução tem peso. O pensar-sobre-a-tradução também é uma tradução. A tradução da tradução. Ideias que renascem, transmigram, transformam-se, num processo cíclico, sempre nos lembrando que não pode haver tradução definitiva, pois nada é definitivo e permanente. Como diz Lauro Amorim:

Sempre haverá um “resíduo” na tradução, uma relação com aquilo que resiste à tradução definitiva, o que, em outras palavras, resiste à noção de comunicação, em seu sentido tradicional. O leitor não pode se apropriar inteiramente do texto e torná-lo “comunicável”; sempre haverá uma resistência que, em última análise, demanda novas leituras que jamais exaurem tais resíduos: leituras que sempre adiam a possibilidade concreta da comunicação. (AMORIM, 2014, p. 256).

Portanto, novamente cabe questionar uma suposta diferença essencial entre tradução direta e tradução indireta. Se toda designação, todo processo mental é tradução, pois o ser humano percebe o mundo sempre mediado por meio da linguagem, interpreta e cria realidades por meio dela, então só pode haver tradução da tradução. Toda tentativa de comunicação é uma tradução. Linguagem é tradução, é leitura, é interpretação e, portanto, é metáfora. Sobre isso, diz Ricoeur (2005, p.28):

...a linguagem, como bem viu Shelley, “é vitalmente metafórica”; se “bem metaforizar” é ter o domínio das semelhanças, então não poderíamos sem ela apreender nenhuma relação inédita entre as coisas. Longe de ser um desvio em relação à operação comum da linguagem, “a metáfora é o princípio onipresente em toda a sua ação livre” (p.90); não constitui um poder adicional, mas a forma constitutiva da linguagem; a retórica, limitando-se a descrever os ornamentos de linguagem, é condenada a tratar apenas de problemas superficiais. Ora, a metáfora diz respeito às próprias profundidades da interação verbal.

Uma constatação inevitável após o uso de tantas metáforas ao longo deste trabalho; metáforas utilizadas para tentar explicar algo que superficialmente pareceria simples, mas, no entanto, é complexo: a tradução. Frequentemente vista como simples passagem de um texto de uma língua para outra. Algo que para o senso comum pode parecer como mera troca de palavras de uma língua *x* para uma língua *y*, um ato simples

de comunicação. Entretanto, palavras não operam sozinhas, pois não têm existência independente, estão no fluxo textual, no *continuum* dos pensamentos; se há palavras, há metáforas:

Se a palavra é o substituto de uma combinação de aspectos, eles mesmos as partes ausentes de seus diversos contextos, o princípio da metáfora deriva dessa constituição das palavras. Segundo uma formulação elementar, a metáfora mantém dois pensamentos de coisas diferentes simultaneamente ativas no seio de uma palavra ou de uma expressão simples, cuja significação é resultante de sua interação. Não se trata de um simples deslocamento de palavras, mas de um comércio entre pensamentos, isto é, de uma transição entre contextos. (RICOEUR, 2005, p.128-129).

Cabe aqui aplicarmos novamente a ideia das duas verdades. Em termos de verdade relativa ou aparente, vemos autor e texto e tradutor e tradução, vemos línguas separadas, culturas distantes, a busca por um entendimento, a busca por aquilo que pode ser chamado de equivalência ou correspondência. Contudo, em termos de uma verdade mais profunda, o autor e tradutor, original e tradução, língua *x* e língua *y* só existem numa relação de dependência de uns para com os outros.

Tais definições só surgem devido ao fato de haver interdependência entre todos os elementos. Cada elemento é, por si só, interdependente de outros elementos. *Bodhicitta*, um dos temas centrais do texto de Shantideva, é um ponto essencial para todo o budismo *Mahāyāna*. Tal texto não existiria sem os sutras que o precederam e que versam sobre esse assunto. Embora não haja em *A Senda do Bodhisattva* um capítulo específico sobre a renúncia, é um tema que pode ser observado como presente em diferentes passagens de todos os dez capítulos do texto, e que Tsongkhapa, séculos depois no Tibete, apresenta como um dos três principais aspectos do caminho budista, junto de *bodhicitta* e da sabedoria. A tradição posterior a Shantideva, portanto, nos oferece insights sobre como podemos abordar alguns dos temas que aparecem com frequência em seu texto.

Ademais, o texto de Shantideva dificilmente teria chegado a nós não fossem as suas traduções para o tibetano que atestam a relevância dos ensinamentos no contexto do budismo no Tibete, inclusive no contexto do budismo tibetano pós-diáspora tibetana e sua posterior difusão no Ocidente. Não à toa, como vimos ao longo dessa pesquisa, grande parte das traduções de língua inglesa foram feitas a partir de traduções tibetanas, e não do sânscrito. Em nenhuma dessas traduções foi usada a palavra indireta ou houve preocupação por parte dos tradutores em se justificar por não terem traduzido diretamente

do sânscrito, nem há questionamentos quanto à ética dessas traduções ou à sua qualidade. Claro, o texto de Shantideva, como já discutido ao longo deste trabalho, se tornou parte do cânone tibetano, em suas traduções tibetanas feitas por monges dentro de instituições, tem um *status* possivelmente diferente do que teria se fosse uma tradução feita por alguém não monge, lidando com pares de línguas não canônicas para o budismo tibetano. De todo modo, não deixa de ser um fato que atesta como a tradução indireta se faz presente em muitos ambientes, sem que o seu caráter indireto ou “de segunda mão” seja enfatizado ou tratado como um aspecto negativo.

A isso se soma o fato de que há uma aceitação da multiplicidade de traduções. Como visto, não há uma tradução de *A Senda do Bodhisattva* para o tibetano que seja considerada a única tradução válida ou a melhor de todas as traduções. Nem foram encontrados estudos ou pesquisas que tentassem de alguma forma estabelecer a primazia de uma dessas traduções sobre as demais, porquanto cada tradução geralmente se dá num contexto específico de escolas ou vertentes dessas escolas. Mesmo cada uma dessas escolas não determina uma única tradução para os seus membros. Tal diversidade de traduções pode ser útil para promover um aprofundamento de diferentes leituras, ou diferentes diálogos acerca dos ensinamentos budistas que transitam no texto.

De fato, o processo de tradução dos trechos selecionados, valendo-se de diferentes fontes, levou ao aprofundamento da análise de escolhas tradutórias que não teria ocorrido caso tivesse escolhido apenas um texto de partida. A tradução comparada se mostrou um método possível para esta meditação do *continuum* tradutório; isto é, da tradução como um fenômeno vazio de existência inerente e, portanto, como um fenômeno impermanente. Cabezón (2001, p.66) diz que a comparação não trata apenas de expandir o nosso conhecimento dos construtos e conceituações de uma determinada cultura, mas é um processo dialético em que os questionamentos levantados pelo diálogo entre duas culturas jogam uma luz sobre o nosso entendimento de ambas. Ele vê a comparação como um processo de reconciliação, no qual os elementos se transformam a partir do momento em que são comparados (CABEZÓN, 2001, p.66).

O próprio texto de Shantideva é impermanente. Mesmo que tivéssemos acesso ao original escrito de próprio punho do autor, a distância temporal e o fato de não sermos o próprio Shantideva não nos possibilitaria ter o mesmo entendimento que ele teve de seu próprio texto. Mesmo um autor tem outros entendimentos após a escrita de seu texto, já que o autor também está em constante mudança. Não temos como nos colocar totalmente

nos pés de outra pessoa, nem se estivesse viva no mesmo tempo, local e cultura que nós, como diz Richard Rorty:

Mais cedo ou mais tarde, percebemos que nunca leremos, ou saberemos, o suficiente para nos colocarmos no lugar deles (seja porque há muito pouco material preservado ou um volume excessivo para ser examinado). Assim, nos esforçamos para impor a rede de nossas próprias necessidades aos livros que esses homens escreveram e eliminar a maioria das suas necessidades. Como resultado, fundimos nossos horizontes com apenas um pouco (geralmente apenas alguns arco-minutos) de cada um deles. No entanto, essas pequenas fusões podem às vezes ser pontos de virada em nossas próprias vidas intelectuais ou espirituais. (RORTY apud CABEZÓN, 2001, p. 67). (Tradução minha)¹³³.

Esse reconhecimento da impermanência dos textos e das traduções abre caminho não para a impossibilidade total do entendimento ou da apreensão de algo que é dito, de um sentido, mas que esse sentido se faz no cotejo das diferentes fontes, novamente reforçando o caráter dialógico da tradução. Um diálogo que nos leva a escolhas. Não se pode traduzir um texto na base da incerteza sobre qual escolha adotar. Uma tomada de posição é necessária. Como reflete Cabezon (2001, p.71), a obrigação de traduzir um texto nos força a testar os limites de diferentes possibilidades. Entender o texto e a tradução como parte de um *continuum* é justamente uma forma de trabalhar com as possibilidades, considerá-las, mas uma escolha será feita, pois só se pode renascer num corpo, numa forma, num texto por vez. Só se pode fazer uma tradução por vez. O texto renasce também na mente de cada leitor no ato de cada leitura, podendo levar a diferentes entendimentos ou a novas traduções numa segunda, terceira leitura e daí por diante. Uma nova compreensão, uma nova tradução. Cada renascimento é uma nova tradução, uma retradução. Sobre a retradução fala Ricoeur (2005, p. 16):

Abro aqui um parêntese: ao falar da retradução pelo leitor, abordo o problema mais geral da retradução incessante das grandes obras, dos grandes clássicos da cultura mundial, a Bíblia, Shakespeare, Dante, Cervantes, Molière. Talvez tenha mesmo de se dizer que é na retradução que melhor se observa a pulsão de tradução gerada pela insatisfação suscitada pelas traduções existentes.

¹³³ *Sooner or later we realize that we shall never read, or know, enough to put ourselves in their shoes (either because there is too little material preserved or too much to get through). So we contend ourselves with imposing the grid of our own needs upon the books these men wrote, and blanking out most of their needs. As a result, we fuse our horizons with just a little (usually just a few minutes of arc) of each of theirs. Nevertheless, such tiny fusions may sometimes be turning points in our own intellectual or spiritual lives.*

A pulsão de tradução, “o desejo de traduzir” (RICOEUR, 2005, p. 39) nos levam de volta à ideia de Walter Benjamin, em *A Tarefa do Tradutor*, da tradução como sobrevida, ou sobrevivência do texto. A retradução, ou simplesmente a tradução, por mais que se tente, nunca será uma cópia de seu original. É sempre importante enfatizar que, ao longo desta meditação, quando falo da tradução enquanto renascimento, não proponho que a minha tradução das passagens de *A Senda do Bodhisattva*, de Shantideva, seja a mesma coisa que os seus originais, visto que o que renasce é sempre algo novo, mas também é o texto de Shantideva. Essa é a grande questão budista da ideia de renascimento entre vidas. Não somos os mesmos que éramos em vidas passadas, mas há um senso minimamente coerente e identificável de continuidade. Levando esse ensinamento para uma metáfora sobre a tradução enquanto texto renascido: A tradução não é o mesmo texto, mas há uma continuidade minimamente coerente e identificável, há resquícios que permitem o estabelecimento de correspondência. Na tradução de Fernando Camacho, Walter Benjamin diz o seguinte sobre a questão de tradução enquanto sobrevivência do texto:

Será então demonstrado que nenhum dado do conhecimento pode ser ou ter pretensões a ser objetivo quando se contenta em reproduzir o real, e do mesmo modo também nenhuma tradução será viável se aspirar essencialmente a ser uma reprodução parecida ou semelhante ao original. Isto porque o original se modifica necessariamente na sua “sobrevivência”, nome que seria impróprio se não indicasse a metamorfose e renovação de algo com vida. Mesmo para as palavras já definitivamente sepultadas num determinado texto existe um amadurecimento póstumo. (BENJAMIN, 2008, p.30).

As palavras, os textos se tornam outra coisa, renascem como novos exatamente porque são vivos, e não estanques, mas como o fluxo de um rio. É sempre possível dizer a mesma coisa de outra forma (RICOEUR, 2005, p. 46), mas porque essa mesma coisa deixa de ser *exatamente* a mesma coisa quando ganha uma outra forma; é aí que está a sua sobrevivência, nas diferentes leituras que ativam o texto, dão-lhe sobrevida como um novo texto, como tradução.

Neste projetar-se de uma tradução de passagens de *A Senda do Bodhisattva*, de Shantideva, livre de demandas de agendas editoriais, institucionais; sem tratar a tradução como produto, mas como vida, não busquei um objetivo pré-determinado que não fosse a busca de investigar o *continuum*, de fluir nesse curso e, então, promover o renascimento do texto em mais uma leitura possível, entendendo o tradutor no papel de um hermeneuta

que se deixa levar pelo diálogo, alguém em conversação. Na pesquisa realizada durante o mestrado, quando traduzi *O Quarto Concílio*, de Dölpopa Sherab Gyaltsen, também uma tradução indireta, utilizando apenas um texto de partida (a única tradução existente em inglês, feita diretamente a partir do tibetano), estabeleci o objetivo: “a partir de uma tradução em inglês, há o objetivo de traduzir o texto-fonte em tibetano para ser lido por grupos budistas e pesquisadores do budismo indo-tibetano.” (CARLUCCI, 2013, p. 35). A ideia de tradução do “texto-fonte” via tradução da tradução, não assumindo que a fonte de fato do texto já era uma tradução, mostra uma tentativa de justificar a existência da tradução indireta, como aquilo que seria possível fazer naquele momento, devido às limitações do tradutor.

Já a presente pesquisa não objetiva entregar uma tradução de um texto inteiro para praticantes budistas ou pesquisadores do budismo, mas, sim, contribuir para a reflexão acerca do pensar a tradução por meio da conversação que se ativa no processo de tradução que leva a esse pensar. Nesse processo em diálogo, no qual se assumem as várias fontes de uma tradução e a interdependência entre todas elas, é possível ir além das limitações, dentro de certos limites inevitáveis a qualquer tipo de tradução ou leitura ou interpretação; é possível ir além das distâncias linguísticas e temporais entre as passagens que traduzi e as passagens que estariam num original distante, escrito do punho de Shantideva; é possível, se nos abirmos para a conversação:

Costumamos dizer que “levamos” uma conversação, mas a verdade é que, quanto mais autêntica é a conversação, menos possibilidade têm os interlocutores de “levá-la” na direção que desejariam. De fato, a conversação autêntica não é nunca aquela que teríamos querido levar. Antes, em geral, seria até mais correto dizer que chegamos a uma conversação, quando não nos enredamos nela. Como uma palavra puxa a outra, como a conversação dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez alguma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos. O que “sairá” de uma conversação ninguém pode saber por antecipação. (GADAMER, 1999, p. 559).

Deixarmo-nos levar pela conversação ao invés de tentar levar a conversação, deixarmo-nos levar pelo jogo, deixarmo-nos ser dirigidos pela tradução e não tentar dirigi-la. Sem determinar já *a priori* o que seja essa tradução, mas permitir que as soluções se apresentem conforme a conversação nos leva para diferentes direções, conforme palavras ou outros elementos no texto nos levem para outros textos e nos sugiram novas possibilidades. Uma atenção plena sobre o fluxo, no sentido de observá-lo, e, ao mesmo

tempo, um insight sobre aqueles elementos que são observados por meio de uma análise do que se apresenta, análise que é dialética.

Observar os elementos do texto sobre o qual o tradutor se concentra, analisando e percebendo que esses elementos são sempre elementos que nos levam para outros textos e, assim, gerando ou construindo uma nova forma, a partir dessa meditação tradutória. Esse foi o experimento aqui desenvolvido ao longo desta pesquisa. Um método que possa contribuir para o pensar e o fazer tradutório de tradutores de textos budistas, mas não somente para eles.

Trata-se de pensar a tradução indireta não como uma tradução menor, inferior, menos confiável, mas como uma possibilidade e uma oportunidade de mostrar que não somente tal distinção, – tradução direta e tradução indireta –, é uma distinção problemática, como também o processo tradutório nunca escapa da complexidade da teia da interdependência.

A própria metodologia de pesquisa aqui proposta foi uma metodologia de tradução da tradução; uma metodologia que leva em conta que as teorias da tradução não existem no vácuo, como receitas prontas a serem aplicadas por pesquisadores e tradutores, mas também são dependentes umas das outras, já que se estabelecem e se encontram num contínuo diálogo entre elas. Diferentes contribuições trazidas pelas mais várias teorias ou teorizações acerca da tradução podem se tornar necessárias se no processo de conversação ou de tradução somos levados até elas e se não provocarem contradições que desmontem uma coerência mínima na teorização.

A abordagem hermenêutica, principalmente a partir das contribuições de Gadamer (1999), permite-nos olhar a tradução, a interpretação e o entendimento como uma troca entre os nosso pré-juízos, matizados pela nossa própria tradição, e o outro. O passado (a tradição) e o presente, aquilo com que nos defrontamos agora, a tradição do outro, o texto estrangeiro, ligado a outra tradição. A mediação entre passado e presente é a fusão de horizontes. O fluir na conversação, ou diálogo em fluxo, a meditação sobre o *continuum* tradutório é uma meditação sobre essa fusão que em seu caráter de meditação analítica, ou de análise textual, pode-se lançar mão, conforme se apresenta a necessidade, da investigação histórica, etimológica, filológica, filosófica do texto a ser traduzido e os recursos de nossa própria língua são aplicados para que o texto renasça como nova tradução, a partir do nosso entendimento. Isso também nos aproxima do que Schleiermacher (2006, p. 53) dizia sobre a relação de uma obra com outras de mesmo conteúdo: “Cada obra é um particular no domínio da literatura ao qual pertence, e forma

com outras obras de mesmo conteúdo um todo a partir do qual ela deve ser compreendida (...).”.

Entretanto, a proposta de Schleiermacher também considera importante buscar uma leitura psicológica do autor a fim de tentar encontrar a sua intenção na obra. Esse ponto não é algo apregoadado nesta tese, uma vez que seria tarefa impossível, como já discutido, não estamos na mente do autor, e mesmo o autor, com o passar do tempo pode acabar chegando a novas leituras de sua própria obra, ou pode nem ter tido uma noção muito consciente acerca de suas intenções. Em sua empreitada romântica, propunha Schleiermacher (2006, p. 53):

Mas, cada obra é também um particular enquanto ato de seu autor e forma, com as suas outras ações, o todo de sua vida; e, portanto, deve ser compreendida a partir da totalidade de suas ações, naturalmente segundo a medida de sua influência sobre ela e sua semelhança com ela, sob outra referência, isto é, a pessoal.

Embora não se advogue aqui uma tentativa de alcançar o ideal do entendimento transparente de uma suposta intenção do autor, também não há de se considerar totalmente descartáveis elementos biográficos sobre o autor de uma determinada obra, mesmo que se trate de uma biografia permeada de elementos fantásticos (embora toda biografia possa conter elementos que pendem mais para o fictício do que para o factual). Como apresentado na introdução desta tese, pouco se sabe sobre a vida de Shantideva, a sua biografia contém relatos de encontros com seres iluminados, levitação, a jornada de um monge inicialmente considerado preguiçoso e que acaba por surpreender os seus pares ao exibir uma realização interior superior à deles, tornando-se digno de reverência naquele ambiente.

É associado à Universidade de Nalanda. Então, mesmo sem haver certeza até mesmo da autoria de alguns capítulos do texto, sabemos que se trata de um texto atribuído a um autor que teria sido reconhecido como um sábio por seus pares e que atuou num contexto específico. Independentemente de suas intenções, de seus humores ou de seus traços de personalidade enquanto um monge vivendo na Índia do século VIII, o fato é que a sua biografia nos mostra o ambiente em que estava. Portanto, conhecer esse pouco de informações (mais hagiográficas do que biográficas) acerca do autor certamente nos ajuda a acessar a tradição, ou a linhagem de onde ele vem, com quais outros textos podemos dialogar, qual o contexto histórico em relação ao que estava em voga no contexto do budismo *mahāyāna* indiano.

Não basta simplesmente aplicar teorias da tradução ocidentais voltadas para o texto bíblico apenas porque budismo é categorizado como religião, ou simplesmente cair numa visão de que a tradução de textos religiosos deve sempre conter um intuito messiânico e, por isso, deve ser orientada por um propósito de fácil difusão num projeto de conversão das massas. Como já vimos na introdução e no capítulo sobre *bodhicitta*, o próprio autor não assume como justificativa de seu texto uma agenda de conversão, até mesmo por ter sido escrito num contexto monástico:

1.2. Não há nada a dizer aqui que já não tenha sido falado pelas escrituras. Sem talento excepcional para a escrita, escrevo sem ambição de beneficiar os outros, mas para familiarizar a minha própria mente com as práticas de um Bodhisattva.

T1. There is nothing here that has not been said before, nor do I have any skill in composition. Thus, I have no concern for the welfare of others, and I have composed this solely to season my own mind.

T2. There is nothing to be said here which has not been already spoken of (by the scriptures); nor do I possess any special qualification for the exposition (of the theme). Similarly, there is no desire either to do it for others' sake. I write this (treatise) in order only to familiarise my own mind more and more (with the bodhisattva practices).

**T3.
Nothing said here has not been said before,
And I have neither eloquence nor erudition.
So I do not expect this to benefit others.
I compose it only to develop my own understanding.**

Adotar uma postura que entende esse texto ou mesmo a tradução desse texto como necessariamente tendo de se guiar por uma agenda de conversão seria o abandono da conversação, a desistência do diálogo e incorrer-se-ia na mesma estratégia de Nida de “tradução para” e não “tradução por”, criticada por Berman (2007, p.31): “e como na Antiguidade o impulso evangelizador unia-se ao impulso anexionista romano, o evangelismo tradutório de Nida une-se hoje ao imperialismo cultural norte-americano.” Assim, conforme também já discutido neste trabalho, a noção ocidental do que é religião, espelhando-se na história da constituição e institucionalização do cristianismo, contribuiu para construir a noção de budismo como uma religião nos mesmos moldes, um resultado do iluminismo, do declínio da autoridade religiosa no Ocidente, isto é, da autoridade da Igreja Católica Romana e a consolidação do colonialismo da Ásia a partir do século XVIII (KING, 1999, p. 143).

Ainda cabe reforçar que isso não significa que não haja algo tal como uma experiência religiosa, espiritual ou mística que guarde semelhanças com as experiências religiosas, espirituais e místicas do Ocidente e que a tradução do *buddhadharma* como a religião budismo e o seu *status* como religião mundial é hoje experienciada, praticada por milhões de pessoas mundo afora e uma parte constitutiva da identidade religiosa dessas pessoas. Cabe reforçar, outrossim, que não se viu uma problematização ou polêmica sobre tal questão por parte de líderes do budismo tibetano ou expoentes de escolas budistas tibetanas no Ocidente, o que também pode nos levar à indagação se a problematização da natureza do budismo como um “ismo” por parte de acadêmicos, advindos de instituições ocidentais, não corre o risco de acabar por se tornar um novo tipo de colonialismo, uma imposição de uma vertente do pós-estruturalismo sobre como deve ou não se constituir os budismos e as experiências ou vivências budistas, mesmo que muitos dos paradigmas pós-estruturalistas não necessariamente encontrem ecos nessas tradições. Pode-se criar, então, um novo molde que na verdade espelhe uma projeção ocidental, assim como a perspectiva iluminista o fez. É necessário um cuidado para que não se construam novos estereótipos ao tentar se desfazer dos velhos.

Não se visa, aqui, no entanto, negar a validade dessas teorias para uma abordagem crítica do histórico da colonização e da tradução do budismo e seus textos para o Ocidente, tanto que tais perspectivas foram discutidas neste trabalho, como o próprio trabalho de King (1999) e sua abordagem pós-colonial, alinhada também com a hermenêutica, além de Said (1991; 2003) e sua crítica do orientalismo sob um ponto de vista humanista. Humanismo é um termo que Said adota apesar do contínuo desprezo atribuído a tal palavra, como ele mesmo diz em seu prefácio, datado de maio de 2003, à edição de 25 anos de seu livro, *Orientalism* (SAID, 2003)¹³⁴. Sobre isso ele diz e ora traduzo: “Ademais, o humanismo é sustentado por um senso de comunidade com outros intérpretes e outras sociedades e períodos: estritamente falando, portanto, não há tal coisa como um humanista isolado” (SAID, 2003)¹³⁵. Para ele os domínios da vida estão todos conectados e nada acontece de forma totalmente isolada ou completamente alheia a influências externas (SAID, 2003). Ou seja, nenhuma cultura está totalmente isolada ou desconectada das demais. As culturas, portanto, também existem enquanto *continuum* e

¹³⁴ Por se tratar de uma edição digitalizada para o leitor kindle em formato *epub*, não há paginação, muito embora a editora tenha mantido a data da primeira edição publicada por ela (1979). Ver: SAID, Edward. Preface to the Twenty-Fifth Edition. 2003. In: **Orientalism**. Nova York: Vintage Books Editions, 1979.

¹³⁵ Moreover, humanism is sustained by a sense of community with other interpreters and other societies and periods: strictly speaking, therefore, there is no such thing as an isolated humanist.

as identidades culturais que parecem fixas não deixam de ser resultado de uma série de interrelações, sejam trocas forçadas, advindas de colonialismo, imperialismos, projetos de dominação, comércio, sejam outros tipos de trocas e movimentos. Culturas e identidades culturais também são vazias de existência inerente e se definem na interconexão de umas com as outras. Além disso, Said (2003) nos lembra que o humanismo é assentado sobre a agência da individualidade humana e a intuição subjetiva, ao invés de uma aceitação passiva de ideias de autoridades externas e reconhecidas.

Os ensinamentos budistas falam que em última análise, o eu é vazio de existência inerente, isto é, não existe de forma essencialmente separada. Ainda assim, em termos de verdade relativa, há um eu, e todo o processo de libertação da existência condicionada, o *samsāra*, a busca pelo despertar, é justamente a busca por uma autonomia para além desses condicionamentos. Em *A Senda do Bodhisattva*, a busca espiritual, o cultivo das virtudes é um processo a ser tomado por um indivíduo. Reconhece-se a interdependência e, a partir daí, age-se autonomamente sem deixar de ser interdependente, pois isso, seria impossível a existência inerente. Desse reconhecimento, da simultânea interdependência, enquanto vazio de separatividade e da autonomia enquanto ente relativamente separado, emerge o despertar da mente altruísta ou compassiva, como vimos no capítulo sobre *bodhicitta*. Podemos ligar a isso a ideia de que não existe um humanista isolado, mas de que o senso de comunidade implica também um senso de agência individual que não ignore o cuidado para com a comunidade.

Podemos estabelecer uma ponte com Gadamer, autor também citado por Said (2003) ao falar da importância da tradição filológica alemã para o seu trabalho, mas aqui nossa ponte se relaciona a como o processo de conversação e da fusão de horizontes podem levar a novos entendimentos para além dos pré-juízos, para além da tradição, evitando o reducionismo de estereótipos associados a determinados grupos.

O *buddhadharma* se traduziu como a religião budismo e isso é uma realidade no mundo atual. Entretanto, trata-se de um fenômeno complexo, como vimos, e que não precisa ser abordado com exatamente o mesmo horizonte de expectativa com que se trabalha a tradução do texto bíblico e as diferentes teorias em torno desse tipo de tradução em que muitas vezes se enfatizam conceitos como palavra sagrada, ou palavra dada por Deus. Vimos no capítulo anterior que a noção de um Deus criador, nos moldes da teologia cristã tradicional, não se aplica à concepção budista de surgimento do mundo. Assim como a noção de palavra sagrada dada por um Deus também não se aplica. Não há algo

como um mito que associe o multilinguismo e a consequente necessidade de tradução a uma punição divina à semelhança do mito da torre de Babel.

Mas também não há um único budismo, há budismos, os quais podem exhibir ensinamentos bem diferentes e contraditórios entre si. Mesmo no contexto do *continuum* budismo indo-tibetano, há uma grande diversidade de escolas com visões divergentes. Por isso, mesmo a abordagem de tradução aqui proposta e as ideias aqui conversadas não necessariamente funcionarão como um molde para outros tradutores de textos budistas. Outras teorizações e metodologias podem dialogar com esta aqui apresentada, podem se fundir e promover novos renascimentos teórico-metodológicos.

Também não se pretende parar por aqui. Essa teorização sobre o processo de tradução continuará a ser desenvolvida no futuro. A noção de *continuum* tradutório, primeiramente proposta na pesquisa de Mestrado (CARLUCCI, 2013) como um método para abordar a tradução de terminologia sânscrita na tradução indireta de um texto escrito originalmente em tibetano, traduzido para o inglês, aqui foi apresentada sob outra perspectiva. Não tanto preocupada com uma padronização terminológica estrangeirizante, mas entendendo a reflexão sobre a tradução como uma meditação: uma teorização acerca do próprio processo de tradução indireta e como a descrição desse processo resultou na conclusão de que esse tipo de tradução não precisa ser tratado como tão diferente da tradução direta, nem como inferior. Também se conclui que a abordagem do *continuum* tradutório pode ser um método de aprofundamento ainda maior do que uma tradução direta que somente utiliza uma fonte, até porque em última análise, toda tradução é indireta por sempre se tratar de um fluxo e neste caso nos tornamos mais cientes desse fato.

No entanto, mesmo quando falamos, em termos formais, isto é, quando falamos em quais línguas os textos estão escritos, e nesses termos a distinção entre tradução direta e indireta é válida, a tradução feita diretamente do texto escrito em sua língua original tem muito a ganhar se em seu auxílio forem utilizadas outras traduções na língua de chegada, ou em outras línguas, caso haja. Por esse experimento de uso de diferentes fontes, que suscitaram a visita a uma variedade de paratextos, o método da tradução comparada decerto fornece insights que talvez não tivessem sido alcançados doutro modo.

Apesar de propor uma nova valorização da tradução indireta, como não inferior à tradução direta, é importante ressaltar a importância de cultivar uma disposição a buscar aprender termos nos textos das línguas em que muitos desses textos foram originalmente

escritos, a lutar por mais investimentos em ensino e pesquisa na área da língua e literatura sânscrita, da língua tibetana e outras línguas relacionadas às diferentes vertentes do budismo. Muito do cânone em sânscrito e tibetano até hoje não foi traduzido para nenhuma língua ocidental, portanto, não se pode negar que há sim limitações quando não podemos acessar a língua em que muitos desses textos budistas foram escritos originalmente.

Ademais, cabe ressaltar novamente o caráter cíclico do *continuum* tradutório, em que visitar a língua originária, ou mesmo outras línguas em que o texto renascera no passado, servem como forma de enriquecer a língua na qual agora ele renasce. Como diz Jarouche (2016, p. 19) sobre como um cuidado filológico pode contribuir para um texto em que vemos diferentes traduções ao longo da história, nem sempre sendo possível encontrar por completo um original: “é pensar cada versão de um determinado texto (ou obra, como queira) em sua especificidade produtiva, e, ao editá-las hoje, tentar reestabelecer as condições de recepção e de legibilidade de cada uma dessas versões”.

No entanto, também não se trata aqui de contradizer o objetivo deste trabalho e advogar em prol da supremacia de uma abordagem exclusivamente filológica. O acesso a esse cânone e a outras escolhas lexicais e estilísticas que podem ter sido feitas por esses autores ou diferentes copistas em diferentes manuscritos contribuiria para aprofundar a compreensão do *continuum*.

Em outras palavras, a distinção entre tradução direta e indireta é válida em termos de qual seria a língua em que aquele texto foi escrito primeiro. Porém, não se pretende aqui retroceder a uma noção de tradução direta como tradução mais transparente, necessariamente melhor, mais desejável, mais próxima, mais fiel, ou até mesmo mais ética do que a tradução indireta. Até porque não basta o domínio da língua estrangeira.

Para abordar esse *continuum*, lidar com ele e traduzir um texto budista de modo a se abrir para o diálogo com a linhagem textual com a qual ele se liga é necessário um estudo cuidadoso do budismo, ou da vertente ou vertentes budistas abordadas pelo texto a ser traduzido, com as outras escolas budistas ou não budistas com as quais esse texto pode vir a dialogar. Esse é um dos pontos principais do método associado à perspectiva de *continuum* tradutório. Seja direta ou indireta em termos linguísticos ou formais, o estudo desse tema com uma disposição de abertura é um ponto fundamental para que essa busca pela fusão de horizontes, esse diálogo, seja frutífero.

O *continuum* é um rio. Para que seu fluxo se atualize e haja renascimento, é necessário entrar na correnteza e fluir com ela.

Referências bibliográficas

- ADAM, Martin T. **Two Concepts of Meditation and Three Kinds of Wisdom in Kamalaśīla's Bhāvanākramas: A Problem of Translation**. In: Buddhist Studies Review, n. 23, vol. 1, p.71-92, 2006. <https://www.uvic.ca/humanities/pacificasia/assets/docs/pdf-department/PDFs%20Faculty/Adam%20-%20PDFs/Adam-atc06-Twoconcept.pdf> Acesso em setembro de 2019.
- AGRAWALA, Vasudeva Saran. **India as Known to Pāṇini**. Lucknow (Uttar Pradesh): University of Lucknow, 1953.
- AMORIM, L. M. Poesia em tradução: a resistência tradutória nos jogos do invisível e do inesperado. **Cadernos de Letras da UFF**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 49-71, 2014.
- AMORIM, L.M. Traduzindo a ciência social: o bom versus o mau utopismo, de Joshua Price: por um fazer tradutório do imprevisível. In: **O Traduzir Traduzido: Diálogos com a Tradução**. Grupo Multitrad. ESTEVES, Lenita (Org.). São Paulo: USP, 2019.
- Animal Welfare**. Comissão Europeia. https://ec.europa.eu/food/animals/animal-welfare_pt Acesso em julho de 2021.
- ASANGA. **Abhidharma Samuccaya**. Trad. Sara Boin-Webb. Fremont: Jainpub, 2001.
- ASANGA. **On Knowing Reality**. Trad. Janice Dean Willis. Delhi: Motilal, 2002.
- ASANGA. **The Bodhisattva Path to Unsurpassed Enlightenment**. A Complete Translation of the Bodhisattvabhūmi. Trad. Artemus B. Engle. Boulder: Snow Lion, 2016.
- ARNOLD, Edward A. **As Long as Space Endures – Essays on the Kālacakra Tantra in honor of H.H. Dalai Lama**. Boulder: Snow Lion, 2009.
- ATISHA. **Lamp for the Path to Enlightenment**. Trad. Ruth Sonam. Comentários de Geshe Sonam Rinchen. Ithaca: Snow Lion, 1997.
- ATTAR, Farid u-Din. **A Linguagem dos Pássaros**. Trad. Álvaro Machado e Sérgio Rizek. São Paulo: Attar, 1987.
- BARNSTONE, Willis; MEYER, Marvin. **The Gnostic Bible**. Boston: Shambhala, 2009.
- BASNETT, Susan. **Translation Studies**. Londres e Nova York: Routledge, 2002.
- BELUZZI, Ethel Panitsa. **Samadhiraja Sutra: um estudo incorporando uma tradução comentada do capítulo yasah prabhavarivartah**. 2018. 395 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/333257> Acesso em setembro de 2019.

BENADBELALI, Abdessalam. *La Doble Traición. De La Traducción*. Trad. M'hammed Darbal. Cuadernos 9. Toledo: Escuela de Tradutores de Toledo, 2009.

BENJAMIN, Walter. *A Tarefa do Tradutor – Quatro Traduções para o Português*. Trad. Fernando Camacho; Karlheinz Barck; Susana Kampf Lages; João Barrento. Org. Lúcia Castello Branco. Belo Horizonte: FALE/UFGM, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf Lages e Ernani Chaves. GAGNEBIN, Jeanne Marie (org.). São Paulo: Editora 34, 2013.

BERMAN, A. *A Tradução e a Letra ou O Albergue do Longínquo*. Trad. Marie Hélène C. Torres, Mauri Furlan e Andreia Guerini. Florianópolis: PGET/UFSC, 2007.

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

BERZIN, Alexander. *O Que é Guru Yoga?* In: Study Buddhism by Berzin Archives. 2004. <https://studybuddhism.com/pt/estudos-avancados/lam-rim/relacao-aluno-professor/teoria-e-pratica-de-guru-yoga/o-que-e-guru-yoga> Acesso em janeiro de 2022.

BERZIN, Alexander. *Study Buddhism by Berzin Archives*. 2022. <https://studybuddhism.com/> Acesso em setembro de 2022.

BERZIN, Alexander. *Understanding Something: Non-Conceptual Vs. Conceptual*. In: Study Buddhism by Berzin Archives. 2012. <https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/science-of-mind/cognition-theory/elaboration-of-what-does-it-mean-to-understand-something/understanding-something-non-conceptual-vs-conceptual> Acesso em dezembro de 2020.

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

BHANDARE, Takshila. *Sanskrit Speech Habits and Pāṇini: With Special Reference to Sandhi, Samāsa, and the Roots-chapters of Pāṇini's Aṣṭādhyāyī*. Delhi: Takshila Hardbounds, 1986.

Bíblia Sagrada. <https://www.bibliaonline.com.br/vc/mt/7> Acesso em dezembro de 2021.

BÍBLICA - The International Bible Society. <https://www.biblica.com/> Acesso em setembro de 2019.

BLOMBERG, Johan; ŻYWICZYNSKI, Przemysław. *Language and Its Limits: Meaning, Reference and the Ineffable in Buddhist Philosophy*. Topoi 41 (2022) 41:483–496. <https://doi.org/10.1007/s11245-021-09756-z>. Acesso em novembro de 2021.

BRASSARD, Frances. *The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra*. Nova York: SUNY Press, 2000.

BRUM, Alberto. *A Filosofia dos Rishis da Índia Antiga: Vedas, Upanishads, Gitas, Puranas, Darshanas, Jainismo, Buddha-Dharma, Yoga Vasistha*. Brasília: Ed. Garbha-Lux, 2021.

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

BURTT, Edwin A. **Metaphysical Foundations of Modern Physical Science**. Mineola, New York: Dover Publications, 2003.

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

BUSWELL, Robert E.; LOPEZ, Donald S. **The Princeton Dictionary of Buddhism**. Princeton: Princeton University Press, 2013.

BUSWELL, Robert E. **Encyclopedia of Buddhism**. Nova York: Macmillan, 2003.

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

CABEZÓN, José Ignacio. Comparison as a Principal of Knowledge and its Application to the Translation of Buddhist Texts. LAMA DOBOOM TULKU. **Buddhist Translations: Problems and Perspectives**. Delhi: Manohar, 2001.

CAMARGO, Daniela. **O Conceito de Éter nos Trabalhos de Isaac Newton**. 2018. 81 fls. Dissertação (Mestrado em História da Ciência). PUC SP. <https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/21828/2/Daniela%20Bueno%20de%20Camargo.pdf> Acesso em julho de 2021.

CARDOZO, Maurício Mendonça. Mãos de Segunda Mão? Tradução (In)direta e a relação em questão. **Trabalhos de Linguística Aplicada**. V. 50, n.2, p. 429-441, jul./dez. 2011. <http://www.scielo.br/pdf/tla/v50n2/12.pdf> Acesso em setembro de 2019.

CARDOZO, Maurício Mendonça. Tradução como Transformação: Liminaridade, Incondicionalidade e A Crítica da Relação Tradutória. **Revista Letras**. V.85, p. 181-201, 2012. <http://dx.doi.org/10.5380/rel.v85i1.27796> Acesso em setembro de 2022.

CARLUCCI, Bruno. As Linhagens de Monges-Tradutores no fluxo do budismo da Índia para o Tibete. **In-Traduções**. V. 7, n.11. p. 25-40, 2015. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/intraducoes/article/view/62416/38794> Acesso em setembro de 2019.

CARLUCCI, Bruno. Avalokiteśvara: a representação do ideal do bodhisattva no Budismo Mahāyāna indo-tibetano. **PRAJNA: Revista de Culturas Orientais**. V. 2, n.2. p.88-112. 2021. Acesso em março de 2022.

CARLUCCI, Bruno. **O Grande Cálculo: Ensaio sobre a tradução indireta de um texto budista tibetano**. 2013. 110 fls. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) - Universidade de Brasília (UnB). <http://repositorio.unb.br/handle/10482/15965> Acesso em setembro de 2019.

CARLUCCI, Bruno. Tantra, Gênero e Sexualidade e A Tradução do Budismo Tibetano para o Ocidente. **Mandrágora**, São Paulo, vol. 24, n.2. p. 39-56. 2018. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/8870/6435> Acesso em setembro de 2019.

CARLUCCI, Bruno. **Traduzindo Shentong (O Vazio de Outro): Desafios teóricos e terminológicos da tradução de um tratado budista tibetano**. 2011. 135 fls. Trabalho de Conclusão de Curso (bacharelado em Letras – Tradução) - Universidade de Brasília (UNB), 2011.

CHINCHORE, MANGALA. Lost Buddhist Texts: The Rationale of Their Reconstruction in Sanskrit. In: LAMA DOBOOM TULKU. **Buddhist Translations: Problems and Perspectives**. Delhi: Manohar, 2001.

COLLINS, Randall. *The Sociology of Philosophies*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

COSERU, Christian. Dignāga and Dharmakīrti on perception and self-awareness. POWERS, John (ed.). **The Buddhist World**. Londres: Routledge, 2016.

CONZE, Edward. **The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and its Verse Summary**. São Francisco: Grey Fox, 2001.

DALAI LAMA. **O Caminho da Felicidade** – Um guia prático aos estágios da meditação. Trad. Bazán Tecnologia e Linguística Ltda. Rio de Janeiro: Agir, 2000.

DALAI LAMA. **The Good Heart**. Auckland: Ebury Press, 2010.

DAVIDSON, Ronald M. **Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement**. Nova York: Columbia University Press, 2002.

DAVIDS, T. W. Rhys; STEDE, William. **The Pali-English Dictionary**. Asian Educational Services, 1925. <https://pt.scribd.com/document/106660191/The-Pali-Text-Society-s-Pali-English-Dictionary-Ed-rhys-Davids-W-stede-1921-25> Acesso em 30 de julho de 2021.

De PAULO, Erica Luciene Lima. A importância do trabalho do tradutor Derrida para o trabalho do filósofo Derrida. In: Cadernos de Tradução, Florianópolis, vol. 1, n. 29, p.31-59. 2012. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2012v1n29p31/22751> Acesso em 30 de julho de 2021.

De KOROS, Alexander Csoma. **Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary**. Being an Edition and Translation of the Mahavyutpatti · (Volume 2). Delhi: Srit Satguru Publications, 1982.

DERRIDA, J. **Do espírito**. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

DERRIDA, J. **Limited Inc**. Trad. Samuel Weber. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1988.

DERRIDA, J. **O animal que logo sou**. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002.

DERRIDA, J. **Torres de Babel**. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DESIKACHAR, T.K.V. **Religiousness in Yoga: Lectures on Theory and Practice**. Ed. Lanham, Maryland: University Press of America, 1980.

Diccionario Bíblico Ilustrado Holman Revisado y Aumentado. B&H Publishing Group, 2014.

DUCKWORTH, Douglas S.; GOLD, Jonathan C. Bodhicaryavatara and Tibetan Mind Training (Lojong). In: Tubten Jinpa. **Readings of Śāntideva's Guide to Bodhisattva Practice**. Nova York: Columbia University Press, 2019.

DULLIUS, ALÁYA; BRUM, Alberto; MEAD, G.R.S. **A Gnosis de João: O Apócrifo, o Hino e A Cruz de Luz do Essênio-Gnóstico Yohanan**. Brasília: Ed. Garbha-Lux, 2020.

DUMOULIN, Heinrich. **Zen Buddhism: a history, India and China**. Trad. James W. Heisig e Paul Knitter. Nova York: Macmillan Publishing, 1998.

DUNNE, John D. **Foundations of Dharmakīrti's Philosophy**. Somerville, Massachusetts: Wisdom Publications, 2013.

ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. Trad. Daisi Malhadas & Maria Helena de Moura Neves. Araraquara: UNESP / ILCSE, 1977.

EPSTEIN, Ronald B. **Buddhist Text Translation Society's Buddhism A to Z**. Buddhist Text Translation Society, 2002.

FURLEY, D.J. **From Aristotle to Augustine**. History of Philosophy. Londres: Routledge, 1999.

FERRARO, G. **Versos Fundamentais do Caminho do Meio**. Tradução e Comentários. Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

FERRARO, Giuseppe. Horror Vacui: Metaphysical Yogācāra Reaction to Madhyamaka Antimetaphysical Emptiness. **Journal of Indian Philosophy** (2020) 48:401–426.

FEUERSTEIN, Georg; FEUERSTEIN, Brenda. **O Bhagavad-Gītā – Uma nova tradução**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Pensamento, 2017.

FITZMAURICE-KELLY, James. Translation, **Encyclopaedia Britannica**. 11th Edition Cambridge, 1911. In: WEISSBORT, Daniel; EYSTEINSSON, Astradur. Translation – theory and practice: A historical Reader. Oxford: Oxford University Press, 2006.

FLOOD, Gavin. The Tantric Body: **The Secret Tradition of Hindu Religion**. Nova York: Ibtaurus, 2006.

FRANCIONE, Gary L. **Sentience**. 2012. <https://www.abolitionistapproach.com/sentience/> Acesso em agosto de 2021.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: Traços Fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GAFFNEY, Sean. **Do the Tibetan Translations of Indian Buddhist Texts Provide Guidelines For Contemporary Translators?** In: SOAS: Literary Review (2), 2000. <http://www.soas.ac.uk/soaslit/issue2/GAFFNEY.PDF> Acesso em setembro de 2019.

GALE, Thomson. Language: **Buddhist Views of Language**. In: Encyclopedia of Religion. 2005. <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/language-buddhist-views-language> Acesso em setembro de 2019.

GARFIELD, Jay L. **The Three Turnings of the Wheel of Dharma: Why they are each essential to all of us**. <https://info->

buddhism.com/Three_Turnings_of_The_Wheel_of_Dharma_Jay_Garfield.html Acesso em novembro de 2021.

GELEK RIMPOCHE. **Guide to the Bodhisattva's Way of Life**. Volume 5. Jewel Heart., 2000.

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

GENTZLER, Edwin. **Contemporary Translation Theories**. Clevedon, Buffalo, Toronto, Sydney: Multilingual Matters, 2001.

GESHE KELSANG GYATSO. **Eight Steps to Happiness**. The Buddhist Way of Loving Kindness. Londres: Tharpa Publications, 2000.

GESHE CHEKAWA. **O Treinamento da Mente em Sete Pontos**. Edição comentada por Thogsmed Zangpo. <https://studybuddhism.com/pt/budismo-tibetano/textos-originais/textos-dos-sutras/treinamento-da-mente-em-sete-pontos> Acesso em 08 de setembro de 2021.

GESHE RABTEN. **A Senda Graduada para a Libertação – Instruções orais de um Lama tibetano**. Trad. Izar Tauceda. Brasília: Teosófica, 1993.

GHOSE, Lynken. Karma' and the Possibility of Purification: An Ethical and Psychological Analysis of the Doctrine of 'Karma' in Buddhism. **The Journal of Religious Ethics**, vol. 35, no. 2, 2007, pp. 259–89. Disponível em: JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40014869>. Acesso em 7 de novembro de 2022.

GIMELLO, Robert M. **Huayan**. In JONES, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 6 (2nd ed.). Detroit: Macmillan, 2005.

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

GOUVEIA, Ana Paula. **Introdução à Filosofia Budista**. São Paulo: Paulus, 2016.

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

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Trad. Marcos Macionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

GULDIN, Rainer. **Translation as Metaphor**. Londres: Routledge, 2018.

HADOT, Pierre. **O Que É A Filosofia Antiga?** Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HARDEN, Theo. Philosophy and translation: the special case of German. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 38, n. 2, p. 16-31, maio/ago. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7968.2018v38n2p16>.

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-79682018000200016&lng=en&nrm=iso Acesso em: 12 de fevereiro de 2019.

HARVEY, Peter. **An Introduction to Buddhism – Teachings, History, and Practices**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HAYES, Richard. **Dignāga on the Interpretation of Signs**. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1982.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 2 vols. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. **Phenomenology of Spirit**. Oxford: Oxford University Press, 1979.

HEGEL, G. W. F. **The Phenomenology of Mind: Volume I**. Londres: Routledge, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988.

HENNING, Edward. **Kalacakra and the Tibetan Calendar. Treasury of the Buddhist Sciences**. NY: Columbia University Press, 2007.

HOCHWARTER, Sandra. **Die Aufnahme des Erleuchtungsgeistes Eine Übersetzung von Prajñākaramatis Bodhicaryāvatārapañjikā 3.1-19**. 2013. Disponível em: http://othes.univie.ac.at/26013/1/2013-01-31_0308500.pdf Acesso em agosto de 2021.

HOLDREGE, Barbara A. **Veda and Torah: Transcending the Textuality of Scripture**. Nova York: State University of New York Press, 1995.

HOOKHAM, S.K. **The Buddha Within - Tathāgatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga**. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.

HOPKINS, Jeffrey. **Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School: Dynamic Responses to Dzong-Ka-Bas the Essence of Eloquence: Volume 2**. Berkeley: University of California Press, 2002.

IBN'ARABI, Muḥyiddīn. **Os Sete Dias do Coração**. Trad. Bia Machado e Regina Araújo. São Paulo: Attar, 2014.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ISO 15919: 2001. **Information and documentation – Transliteration of Devanagari and related Indic scripts into Latin characters**. http://www.iso.org/iso/iso_catalogue/catalogue_tc/catalogue_detail.htm?csnumber=28333 Acesso em setembro de 2019.

JACKSON, Roger R. **Mind Seeing Mind: Mahamudra and the Geluk Tradition of Tibetan Buddhism**. Wisdom Publications, 2019.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. Entrevista. **Cadernos de Tradução**. N. 31, 2013, p. 295-306. <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2013v1n31p295/25018> Acesso em setembro de 2019.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. **Um Fabulário Constituído por Suas Traduções. Tradução Literária: Veredas e Desafios**. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor Ltda, 2016.

JAYARAVA. **Nāmapada: a guide to names in the Triratna Buddhist Order**. Visible Mantra Press, 2010.

JUNG, C. G. Spirit and Life. **The Collected Works of C. G. Jung**. Vol. 8. Nova York: Pantheon Books for Bollinger, 1960.

JOHNSON, Barbara. A Fidelidade Considerada Filosoficamente. In: **Tradução – A Prática da diferença**. Org. Paulo Ottoni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

KAK, Subash. **The Architecture of Knowledge: Quantum Mechanics, Neuroscience, Computer and Consciousness**. Delhi: CSC/Motilal Banarsidass, 2004.

KALA ACHARYA. **Buddhānusmṛti (A Glossary of Buddhist Terms)**. Delhi: Somaiya Publications, 2002. <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/102946.htm> Acesso em 08 de setembro de 2022.

KALUPAHANA, David J. **A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities**. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

KALUPAHANA, David J. **The Principles of Buddhist Psychology**. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

Kātyāyana Sūtra. Trad. Jayarava. <http://www.jayarava.org/texts/Sanskrit-Katyayana-Sutra.pdf> Acesso em janeiro de 2022.

KEOWN, Damien. **A Dictionary of Buddhism**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

KING, Anthony. **Hegel and the Concept of Geist**. Londres: Routledge, 2004.

KING, Richard. **Early Yogācāra and Its Relationship with the Madhyamaka School**. Philosophy East and West, vol. 44, no. 4, 1994, pp. 659–83. JSTOR. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1399757>. Acesso em 8 de setembro de 2022.

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

Kimatthiya Sutta. <https://www.acessoainsight.net/sutta/ANXI.1.php> Acesso em 07 de julho de 2021.

KRAGH, Ulrich Timme. Of Similes and Metaphors in Buddhist Philosophical Literature: Poetic Semblance through Mythic Allusion. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, vol. 73, no. 3, 2010, pp. 479–502. JSTOR. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40963325>. Acessado em 8 de setembro de 2022.

LAMA DOBOOM TULKU. **Buddhist Translations: Problems and Perspectives**. Delhi: Manohar, 2001.

LAMA YESHE. **Becoming Vajrasattva: The Tantric Path of Purification**. Somerville, Massachusetts: Wisdom Publications, 2005.

LAMA ZOPA. **The Perfect Human Rebirth: Freedom and Richness on The Path To Enlightenment**. Lincoln, Massachusetts: Lama Yeshe Wisdom Archive, 2013.

LATI RINBOCHAY; NAPPER, Elizabeth. **Mind in Tibetan Buddhism**. Ithaca: Snow Lion, 1986.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2011.

LI, Wenjie; CENTRET, Andersen H.C. **The Complexity of Indirect Translation – Reflections on the Chinese Translation and Reception of H.C. Andersen’s Tales**. In: *Orbis Litteratum*, n. 72, vol. 3, p. 181-201. John Wiley & Sons, 2017. <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/16000730/2017/72/3> Acesso em setembro de 2019.

LOCHTEFELD, James. **The Illustrated Encyclopedia of Hinduism**. Vol. 1. Nova York: Rosen Publishing House, 2002.

LOUNDO, Dilip. The ‘Two Truths’ Doctrine (Satyadyvaya) And The Nature of Upāya in Nāgārjuna. **kriterion**, Belo Horizonte, n° 133, Abr./2016, p. 17-41. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2016n13301dl> Acesso em dezembro de 2021.

LUSTHAUS, Dan. **What is and isn’t Yogācāra**. <http://www.acmuller.net/yogacara/articles/intro.html> Acesso em novembro de 2020.

MACDONELL, Arthur A. **A Sanskrit Grammar for Students**. Oxford: Oxford University Press, 1927.

MAGLIOLA, Robert. **Derrida on The Mend**. Indiana: Purdue University Press, 1984.

MAITREYA. **Buddha Nature – The Mahayana Uttaratantra Shastra with Commentary**. Trad. Rosemarie Fuchs. Ithaca: Snow Lion, 2000.

MAITREYA. **The Uttarantra of Maitreya**. Trad. E. Obermiller. Bibliotheca Buddhica N. 79. Sri Satguru Publications. Delhi, 1997.

MAITREYANĀTHA; ĀRYĀSANGA. **The Universal Vehicle Discourse Literature – Mahāyānasūtrālamkāra together with its Commentary (Bhāṣya) by Vasubandhu**. Trad. Tanjur Traslation Initiative. New York: AIBS, 2004.

MACHADO, Cristina de Amorim. **O Papel da Tradução na Transmissão da Ciência – O caso do Tetrabiblos de Ptolomeu**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

MALL, R. A. Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification. **Confluence: Journal of World Philosophies**, [S. l.], v. 1, 2016. <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/article/view/514>. Acesso em 7 de novembro de 2022.

MCCREA, Lawrence J; PATIL, Parimal G. **Buddhist Philosophy of Language in India – Jñānaśrīmitra on Exclusion**. Nova York: Columbia University Press, 2010.

MEENAKSHI, P. **Making of Panini**. Indian Linguistic Studies: Festschrift in Honor of George Cardona. Ed. Madhav Deshpande, Peter Edwin. Delhi: Motilal, 2002.

MELIS, N. MARTÍNEZ. The Bodhicaryāvatāra translated into Western languages. In: A. Branchadell et al. (eds.), **Less Translated Languages**. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 2005.

MELIS, N. MARTÍNEZ. **Translating Buddhist Terminology: Ethnocentrism, Multiculturalism, and Interculturalism**. In: *Translation Today*, vol. 7 N. 1&2. 2010.

MODELLI, Laís. **O Prazer do Desapego: Minimalistas defendem que ter menos coisas cria mais liberdade**. BBC Brasil, 9 de setembro de 2017. <https://www.bbc.com/portuguese/geral-41077549> Acesso em dezembro de 2021.

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

MULLIN, Glenn; XIV DALAI LAMA. **The Path to Enlightenment**. Ithaca: Snow Lion Publications, 1995.

NAGAO, Gadjin M. **Madhyamika and Yogacara: A Study of Mahayana Philosophies**. Nova York: State University of New York Press, 1991.

NAGARJUNA. **A Grinalda Preciosa**. Trad. Duílio Colombino. São Paulo: Palas Atenas, 2002.

NAGARJUNA. **Carta a um Amigo**. Trad. Manoel Vidal. São Paulo: Palas Athena, 2002.

NAGARJUNA. **Versos Fundamentais do Caminho do Meio (mūlamadhyamakakārikā)**. Trad. Giuseppe Ferraro. Campinas: Editora phi, 2016.

NIENTIEDT, Susa; NIENTIEDT, Dirk. **Das Bodhisattva-Gelübde, Die Regeln nach Asanga, Candragomin und Shantideva und dessen Erläuterungen Taschenbuch**. Verrückter Yogi Verlag, 2008.

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

ORSON, Carl. **Historical Dictionary of Buddhism**. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2021.

O Sutra da Roda do Dharma. Trad. Bruno Carlucci. **Eastern Tradition Research Archive**. 2020. <http://www.easterntradition.org/article/pt/Dharmachackra%20Sutra.pdf> Acesso em 05 do 11 de 2022.

PABONGKA RINPOCHE; TRIJANG RINPOCHE. **Liberation in the Palm of your Hand: A Concise Discourse on the Path to Enlightenment**. Trad. Michael Richards. Boston: Wisdom Publications, 2006.

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

PAGEL, Ulrich. **The Bodhisattvapiṭaka: Its Doctrines, Practices and Their Position in Mahāyāna Literature**. 1992. 519 fls. Tese (doutorado). School of Oriental and African Studies. University of London. <https://eprints.soas.ac.uk/29691/1/10752663.pdf>. Acesso em setembro de 2021.

PANCHEN LOSANG CHÖKYI GYÄLTSEN. **The Concise Essence Sutra Ritual of Bhagavan Medicine Buddha Called The Wish Fulfilling Jewel**. Foundation For The Preservation of Mahayana Tradition (FPMT). https://fpmt.org/wp-content/uploads/education/prayers/medicine_buddha_wish-fulfilling_jewel_c5.pdf Acesso em 10 de janeiro de 2022.

PANINI; JOSHI, S.D.; ROODBERGEN, J.A.F. **The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini with Translation and Explanatory Notes**. Volume 1. Delhi: Sahitya Akademi, 1991.

PENDER, E.E. Plato on Metaphors and Models. In: BOYS-STONES, G.R. **Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition** - Ancient Thought and Modern Revisions. Oxford: Oxford, University Press, 2003.

PICOLI, Adriano. **A Questão da Tradução em Gadamer: A Estrutura da Conversa Viva como Modelo da Ação Tradutória**. In: Guairacá – Revista de Filosofia. Rio de Janeiro, vol. 26, n.2, p.85-124, 2013. <https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/issue/view/28/showToc> Acesso em setembro de 2019.

POWERS, John. **Hermeneutics and Tradition in the Saṃdhinirmocana-sūtra**. Delhi: Motilal, 2004.

POWERS, John. **Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sutra**. Berkeley: Dharma Publishing, 1995.

POWERS, John; CURTIN, Deane. Mothering: Moral Cultivation in Buddhist and Feminist Ethics. **Philosophy East and West**. Vol. 44, no. 1, 1994, pp. 1–18. JSTOR. www.jstor.org/stable/1399802 Acesso em 19 de julho de 2021.

PYM, Anthony. **Explorando As Teorias da Tradução**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

RAJAGOPALAN, K. A Geopolítica da língua inglesa e seus reflexos no Brasil – por uma política prudente e propositiva. In: LACOESTE (org.), Y; RAJAGOPALAN, K. **A Geopolítica do Inglês**. São Paulo: Parábola, 2005.

RAJAGOPALAN, K. Traição versus transgressão: reflexões acerca da tradução e pós-modernidade. **ALFA: Revista de Linguística**, São Paulo, v. 44, n. 1, 2001. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4284>. Acesso em: 7 nov. 2022.

RAJU, P.T. **Idealistic Thought of India**. Nova York: Routledge, 1953.

Ramozzi-Chiarottino, Z., & Freire, J.-J. (2013). O dualismo de Descartes como princípio de sua Filosofia Natural. **Estudos Avançados**, 27(79), 157-170. <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/68709> . Acesso em agosto de 2021.

RAY, Reginald A. **Indestructible Truth: The Living Spirituality of Tibetan Buddhism**. The World of Tibetan Buddhism. Boston: Shambhala Publications, 2000.

RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. **Sobre a tradução**. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Cotovia, 2005.

RUMI JALAL ud-Din. **Poemas Místicos – Divan de Shams de Tabriz**. Trad. José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar. 2017.

SAID, Edward. **Orientalism: Western Conceptions of the Orient**. Londres: Penguin, 1991.

SAID, Edward. Preface to the Twenty-Fifth Edition. 2003. In: **Orientalism**. Nova York: Vintage Books Editions, 1979.

SALAMA-CARR, M; BATHGATE, R.H.; DELISLE, J; FOZ, C; NANQIU, L; RAMAKRISHNA, S; WOLLIN, L. Os tradutores e a disseminação do conhecimento. In: DELISLE, J.; WOODSWORTH, J. **Os Tradutores na História**. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1998.

SANFELICI, Vinicius Oliveira. **Derrida, Levinas e Ricoeur – leituras francesas sobre a metáfora em Nietzsche**. In: Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, p.204-215, 2013.

SASAKI, Genjun H. **Linguistic Approach to Buddhist Thought**. Varanasi: Motilal, 1992.

SAUSSURE, F de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

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

SHANTIDEVA. **The Training Anthology of Śāntideva – A Translation of the Śikṣā-samuccaya**. Trad. Charles Goodman. New York: Oxford University Press, 2016.

SHANTHA, Indunil Philip; RYKOVA, W.G. Svetlana. **Karma and Sin: Foundation of Moral Philosophy in Theravāda Buddhism and Eastern Orthodoxy**. Advances in Social Science, Education and Humanities Research, volume 89. 4th International Symposium on Social Science. 2018.

SHARMA, Rajendra Kumar. **Indian Society, Institutions and Change**. Delhi: Atlantic Publishers and Distributors, 1999.

SIDERITS, Mark. **Buddhism as philosophy**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2021.

SIDERITS, Mark. Nagarjuna as anti-realist. **Journal of Indian Philosophy**. Dezembro de 1988, Volume 16, ed. 4, pp 311-325.

SIMON, S.; BRATCHER, R.; BUTOROVIC, A.; KAUFMANN, F.; KHAMMAS, A.; PEZZINI, D.; SHARMA, A. **Os Tradutores e a Difusão das Religiões**. In: DESLILE, J.; WOODSWORTH, J. **Os Tradutores na História**. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1998.

SIGH, N. Buddhist Translations: Problems and Perspectives. In: Lama Doboom Tulku (ed.). **Buddhist Translations: Problems and Perspectives**. Delhi: Manohar, 2001.

SISCAR, Marcos. **Jacque Derrida, O Intraduzível**. In: Alfa – Revista de Linguística, São Paulo, 44 (n. esp.), p. 56-69, 2000. <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/4279/3868> Acesso em setembro de 2019.

SKILLING, Peter. **Vasubandhu and the Vyākhyāyukti Literature**. In: Journal of the International Association of Buddhist Studies. Vol. 23, n. 2, 2000, p.297-350.

SKILTON, Andrew. **A Concise History of Buddhism**. Birmingham: Windhorse Publications, 2013.

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

SNELLGROVE, David. **Le bouddhisme savant – Deuxième tentative de propagation du bouddhisme**. In: Tibet. Encyclopedia Universalis, vol 22, 1995.

SNELL-HORNBY, Mary. A “**estrangeirização**” de Venuti: o legado de Friedrich Schleiermacher aos Estudos da Tradução? In: Pandemonium, São Paulo, v. 15, n. 19, jul/2012, p.185-2012. <http://www.revistas.usp.br/pg/article/view/39802> Acesso em setembro de 2019.

SPARHAM, Gareth. Demons on the Mother: Objections to the Perfect Wisdom Sutras in Tibet. In: NEWALND, Guy. **Changing Minds – Contributions to the Study of Buddhism in Honor of Jeffrey Hopkins**. Ithaca: Snow Lion, 2001.

STEARNS, Cyrus. **The Buddha from Dölpo**. Ithaca: Snow Lion, 2010.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. **Lankavatara Sutra: A Mahayana Text**. Buddhist Tradition Series. Vol. 40. Delhi: Motilal, 2009.

TABER, John. **Dharmakīrti, Svataḥ Prāmāṇyam, and Awakening**. Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies, vol. 56/57, 2015, pp. 77–98. JSTOR. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26768765>. Acesso em 8 de setembro de 2022.

Tantra de Kālachakra. Le livre du corps subtil: accompagné de son grand commentaire La lumière immaculée, composée par Puṇḍarīka, deuxième Kalkin de Shambhala. Trad. Sofia Stril-Rever. Paris: DDB, 2000.

TARANATHA. **Essence of Ambrosia – A Guide to Buddhist Contemplations**. Trad. Willa Baker. Nova Delhi: Library of Tibetan Works and Archives, 2005.

TARANATHA. **History of Buddhism in India**. Trad. Lama Chimpa e Alaka Chattopadhyaya. Ed. Debiprasad Chattopadhyaya. Delhi: Motilal, 1990.

The Flower Ornament Scripture: A Translation of the Avatamsaka Sutra. Trad. Thomas Cleary. Ithaca: Shambala, 1993.

The Fortunate Aeon (4 vol.): The Bhadrakalpika Sutra How the Thousand Buddhas Become Enlightened. Dharma Publishing, 1986.

The Lotus Sutra: A Contemporary Translation of a Buddhist Classic. Trad. Gene Reeves. Somerville, Massachusetts: Wisdom Publications, 2008.

The Rice Seedling. Śālistamba. <https://read.84000.co/translation/toh210.html>. Trad. Dharmasāgara Translation Group. 2021. Acesso em julho de 2021.

The Transcendent Perfection of Wisdom in Ten Thousand Lines. Trad. Padmakara Translation Group. 2018. <https://read.84000.co/translation/toh11.html> Acesso em julho de 2021.

The Vishnu Purana. Trad. H.H. Wilson. NETLANCERS INC.S, 2013.

THOMAS, Edward J. **History of Buddhist Thought**. Nova York: Dover Publications, 2002

THOGSMED ZANGPO (GYALSE TOKME ZANGPO). **The Thirty-Seven Practices of All the Bodhisattvas**. Trad. Adam Pearcey. Lotsawa House, 2006.

<https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/gyalse-thogme-zangpo/37-practices-all-bodhisattvas> Acesso em julho de 2021.

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

TIWARI, Kapil N. **Dimensional of Renunciation in Advaita**. Delhi: Motilal, 1977.

TODA, Hiroshi. Udaya and Pralaya in the Spanda-Shastra. **Journal of Indian and Buddhist Studies**, Vol. 45, N.2, 1997.

TOURY, G. **Descriptive Translation Studies and Beyond**. Philadelphia: John Benjamins, 1995.

TSONGKHAPA. **A Lamp to Illuminate the Five Stages**: Teachings on Guhyasamaja Tantra. Somerville: Massachusetts, Wisdom Publications, 2012.

TSONGKHAPA. **The Great Exposition of Secret Mantra**. Volume Two. Deity Yoga. Trad. Jeffrey Hopkins, 2017.

TSONGKHAPA. **The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment – Vol I**. Trad. Lamrim Chenmo Translation Committee. Boston: Shambhala, 2000.

TSONGKHAPA. **Ocean of Reasoning**: A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamikakarika. Trad. Geshe Ngawang Samten e Jay L. Garfield. Oxford: Oxford University Press, 2006.

VALENTINE, Glen. **Buddhist World**. Essex: Tech Press, 2020.

VAN DER EIJK, Philip J. **The Heart, the Brain, the Blood and the pneuma**: Hippocrates, Diocles and Aristotle on the Location of Cognitive Processes. In: *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

VASUBANDHU. **Karmasiddhiprakaraṇa**: The Treatise on Action by Vasubandhu. Trad. Etienne Lamotte. Asian Humanities Press, 1988.

VENUTI, Lawrence. **The Translator's Invisibility: A History of Translation**. Routledge, 1995.

VENUTI, Lawrence. **Translation Changes Everything: Theory and Practice**. Routledge, 2013.

VERAS, Viviane. Línguas em tradução: tempos, ritmos e vozes. **Revista da Anpoll**, [S. l.], v. 52, n. 2, p. 262–274, 2021. DOI: 10.18309/ranpoll.v52i2.1563. <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1563>. Acesso em 6 de novembro de 2022.

VERMES, Geza. **Complete Dead Sea Scrolls in English**. Londres: Penguin, 1998.

VILLANUEVA, Karen Nelson. 2005. Mother Love in Buddhism. In the **Journal of the Association for Research on Mothering**, Mothering & Spirituality issue. Toronto, CN, Vol. 7, N. 1, pp. 68-77.

WALLACE, Vesna. Buddhist Medicine in India. **Oxford Research Encyclopedia of Religion**. 2018. Oxford University. <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-616> Acesso em janeiro de 2022.

WALTON, Linda. Educational institutions. In: **The Cambridge World History Vol. 5**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

WAYMAN, Alex. **A Defense of Yogācāra Buddhism**. In: Philosophy of East and West, vol. 46, n. 4, p.447-476. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996. https://www.jstor.org/stable/1399492?seq=1#page_scan_tab_contents Acesso em setembro de 2019.

WILLIAMS, J.; CHESTERMAN, R. **The Map: A Beginner's Guide to Doing Research in Translation Studies**. Manchester: St. Jerome Publishing, 2002.

WILLIAMS, Paul; TRIBE, Anthony; WYNNE, Alexander. **Buddhist Thought**. Londres: Routledge, 2002.

WILLIAMS, Paul. **Mahāyāna Buddhism - The Doctrinal Foundations**. Library of religious beliefs and practices. Nova York: Routledge, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações Filosóficas**. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

W. J. Johnson. **A Dictionary of Hinduism**. Oxford University Press. 2009.

XING, Guang. **The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory**. Londres: Routledge, 2004.

YAMAMOTO, Kosho. **Mahayana Mahaparinirvana Sutra**. Ed. Tony Page. Nirvana Sutra. Edição Kindle. Angkor, 2014.

ZAVAGLIA, Adriana; RENARD, Carla M.C.; JANCZUR, Christine. **A tradução comentada em contexto acadêmico: reflexões iniciais e exemplos de um gênero textual em construção**. In: Aletria: Revista de Estudos de Literatura, p.331-352, 2015. <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/8755/8639> Acesso em setembro de 2019.

Traduções do *Bodhicaryāvatāra* (por ordem de ênfase):

Em inglês:

SHANTIDEVA. **A Guide to the Bodhisattva Way of Life**. Trad. Vesna A. Wallace e B. Alan Wallace. Ithaca: Snow Lion, 1997.

_____. **Śāntideva's Bodhicaryāvatāra – Original Sanskrit text with English Translation**. Trad. Parmananda Sharma. New Delhi: Aditya, 2012.

_____. **Bodhicaryāvatāra with Commentary**. Shantideva and Sonam Tsemo. Trad. Andrian O'Sullivan. Dechen Foundation, 2019.

_____. **Guide do the Bodhisattva's Way of Life**. Trad. Neil Elliot. Londres: Tharpa Publications, 2002.

_____. **The Way of the Bodhisattva.** Trad. comitê *Padmakara*. Boston e Londres: Shambhala, 2006.

_____. **A Guide to the Bodhisattva's Way of Life.** Trad. Stephen Batchelor. Dharamshala: Library of Tibetan Works and Archives, 1979.

Em português:

_____. **Guia do estilo de vida do Bodhisattva.** Trad. Tharpa Brasil. São Paulo: Tharpa, 2017.

_____. **Guia do estilo de vida do Bodissatva.** Trad. Kelsang Palsang. São Paulo: Tharpa, 2003.

_____. **A Via do Bodhisattva.** Trad. Paulo Borges. Lisboa: Ésquilo, 2007.

_____. **O Caminho do Bodisatva.** Trad. Manoel Vidal e Cândida Bastas. Três Coroas, Rio Grande do Sul: Makara, 2013.

Edições em sânscrito transliterado do *Bodhichāryavatāra*.

_____. *Bodhichāryavatāra*. Ed. Richard Mahoney.
http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/santbcpu.htm
 Acesso em setembro de 2019.

_____. *Bodhichāryavatāra*. Ed. P.L. Vaidya (1960).
http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/bsa003_u.htm
 Acesso em setembro de 2019.

Dicionários

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

Jeffrey Hopkins' Tibetan-Sanskrit-English Dictionary.
<http://glossaries.dila.edu.tw/data/hopkins.dila.pdf> Acesso em setembro de 2019.

Merriam Webster Dictionary. <https://www.merriam-webster.com/> Acesso em setembro de 2019.

Monier Williams Sanskrit-English Dictionary. <https://sanskrit.inria.fr/MW/25.html>
 Acesso em setembro de 2019.

Sanskrit Dictionary. <https://www.sanskritdictionary.com/> Acesso em setembro de 2019.

A Buddhist Sanskrit Lexicon. <https://www.taracandra.org/BSL/BSL.html> Acesso em outubro de 2020.

Michaelis. <https://michaelis.uol.com.br/> Acesso em outubro de 2020.

Grande Dicionário Houaiss. https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-0/html/index.php#0 Acesso em outubro de 2020.