

## As Linhagens de Monges-Tradutores no fluxo do budismo da Índia para o Tibete

Bruno Carlucci

Mestre - Universidade de Brasília

bruno.carlucci@gmail.com

Recebido em: 23/08/2014

Aceito em: 14/10/2014

Resumo: O presente artigo tem o propósito de apresentar um breve panorama do papel da tradução na difusão de textos budistas da Índia para o Tibete a partir do século VII até o século XIV, considerando questões de poder e censura e como essa história de traduções influencia o fluxo de traduções de textos budistas tibetanos no Ocidente.

Palavras-Chave: História da tradução. Textos budistas. Estudos da Tradução.

### The lineages of Monks-Translators in the spread of Buddhism from India to Tibet

Abstract: This paper has the purpose to present a brief overview of the role of translation in the spread of Buddhist texts from India to Tibet in the period from the VII Century to the XIV Century, taking into consideration questions of power, censorship and how this history of translations has influenced the flow of translations Tibetan Buddhist texts in the West.

Keywords: History of Translation. Buddhist texts. Translation Studies

O budismo tem sua origem traçada na Índia antiga, com o nascimento de Sidarta, o Buda histórico. Contudo, não há consenso quanto ao período exato de seu nascimento, vida e morte. Skilton (1994, p.19) sugere datas possíveis como 563 a.c., 450 a.c. e 485 a.c, baseando-se em fontes de outros países asiáticos, de séculos posteriores ao período do budismo na Índia. Porém, Subba Row (1980 apud Brum, 1992, p.23) apresenta o período entre 621 e 643 a.c, e Brum (1992, p.24) acrescenta que, em textos preservados no atual Sri Lanka, a data de nascimento é entre 621 e 623 a.c.. Sinnett (apud Brum, 1992, p.24) apresenta a data de 643 a.c, baseando-se em fontes tibetanas, sendo que o Buda teria vivido até os 80 anos.

Após a morte de Sidarta, teriam ocorrido três concílios: 1) *vinaya* – determinação das regras monásticas; 2) *sūtras* budistas – contendo princípios filosóficos e éticos; 3) *abhidharma* – psicologia, fenomenologia e metafísica. Surge a divisão entre a corrente *hīnayāna* e *mahāyāna*. O *hīnayāna* estava voltado para o cânone em língua páli, e o *mahāyāna*, voltado para os *sūtras* em sânscrito. O

primeiro se desenvolve principalmente no sul da Índia, enquanto o segundo no norte, próximo à região da atual Caxemira e não muito distante do Tibete e é justamente a vertente do budismo que se difunde no Tibete.

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

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

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

O budismo chega de fato ao Tibete com Śāntarakṣita, já no séc. VIII. De acordo com Buston (apud BRUM, 2007, p.2):

*Śāntarakṣita foi o primeiro a transmitir no Tibete a real mensagem de Buda Śākyamuni. Também foi o primeiro instrutor (acarya) budista (mahāyāna) que trabalhou efetivamente para a propagação do Dharma no Tibete. Foi chamado de o Bodhisatva.*

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

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

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

contexto, uma linguagem de especialidade.

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

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

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

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

De volta ao séc.VIII, enquanto há o núcleo de Śāntarakṣita e Kamalaśīla em Samye, em Lhasa, outro indiano entra cena. Trata-se de Padmasambhava que

forma outro núcleo, aliado ao grupo de sacerdotes da religião *bön*, uma religião sem textos escritos, presente no Tibete, antes da chegada do budismo. A eles também se junta o chinês Hsuan Tsang. A interação entre os três dará origem à escola posteriormente chamada de Escola das Velhas Traduções, ou escola *nyingma* (BRUM, 2007, p.3).

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

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

Já no séc. XI, a difusão do budismo ganha um novo impulso com o tradutor Rinchen Zangpo (958-1055), fundador do mosteiro Thö-lin, no oeste do Tibete. Inicia-se o período das novas traduções (*sarma*), em contraposição à escola das velhas traduções (*nyingma*). Rinchen Zangpo foi enviado ainda jovem para a região da Caxemira, na Índia, pelo rei Yeshes-Öd. O núcleo criado por Rinchen é formado por outros tradutores tibetanos e por Paṇḍitas indianos, como Kalapa, Ratnabhadra, Atiśa e Dontrompa, todos trabalhando juntos na retradução de textos budistas indianos. Todos eles também vinculados com a visão *yogācārasvātantrikamadhyamaka*. Rinchen Zangpo e sua equipe não só são responsáveis pelas retraduições de muitos textos, como também pela introdução de muitos outros textos que ainda não haviam sido traduzidos para o tibetano, trazendo muitas tradições de ensinamentos da *yoga* budista que não chegaram ao Tibete nos

períodos anteriores. Este núcleo de novas traduções dá origem à escola *kadampa* (BRUM, 2007, p.7).

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

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

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

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

O surgimento dos textos *lamrim* e *lojong*, servindo de síntese de

ensinamentos previamente traduzidos, assim como as divisões entre o período das velhas e das novas traduções mostram o importante papel e o apreço pela tradução que se teve nos primeiros séculos do budismo no Tibete e que permaneceu presente nas escolas que surgiram posteriormente.

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

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

Os descendentes do núcleo *kadampa* também formam no século XII, a escola *sakya*, mais uma vez com a prática da tradução vinculada ao seu currículo e atuando também na difusão de ensinamentos para a Mongólia (BRUM, 2007, p.9). Sakya Paṇḍita (c.1182-1251) é um dos tradutores mais famosos dessa escola e de todo o budismo tibetano (GOLD, 2005). De acordo com Gold (2005, p.115), a tradução para Sakya Paṇḍita nada mais era do que uma forma de interpretação, que se assentava a partir da interação entre texto original, tradução e leitor. Sakya Paṇḍita (apud GOLD, 2005, p.116) defendia que os ensinamentos budistas genuínos estavam em constante perigo e os seus únicos protetores eram estudiosos capazes de interpretar e traduzir corretamente os ensinamentos, necessitando de conhecimentos avançados da língua e da literatura em sânscrito para evitar equívocos. E criticava tradutores que tentavam facilitar a tradução de termos complexos em sânscrito por termos tibetanos, priorizando a fluência da leitura em tibetano. Como seus antecessores, Sakya Paṇḍita mantinha a postura que hoje pode ser vista nos Estudos da Tradução como estrangeirizante, ou sanscritizante. De acordo com Paṇḍita (apud GOLD, 2005,P.117), o tradutor de textos budistas deveria estar familiarizado com:

(1) *palavras difíceis*; (2) *técnicas de tradução utilizadas pelos tradutores tibetanos em geral*; (3) *os erros comuns que poderiam ocorrer na tradução do sânscrito para o tibetano*; e (4) *elementos dentro de um contexto ininteligível ou inválido*.

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

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

Mais uma vez a diferença entre a visão das escolas das novas traduções e a da escola das velhas traduções se mostra, visto que Buston não considera como autênticas muitas das traduções e comentários do tempo anterior ao período sarma. As diferenças de volumes do *kanjur* e do *tanjur* variam de acordo com os que se vinculam como a visão da maioria das escolas sarma (*kadampa*, *sakya*, *jonang*, *gelugpa*) ou com a visão da escola das velhas traduções (*nyingma*) e pela escola Kagyu, podendo haver também pequenas variações dentro de cada uma dessas escolas, como destacam os *Anais Azuis (Blue Annals)*, editados e traduzidos do tibetano para o inglês por Roerich (1978, p.247).

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

Inicialmente vinculado à escola Sakya, o mosteiro *jonang* passa a se diferenciar da primeira e torna-se uma nova escola, quando o seu terceiro abade, Yontan Gyatso, promove um currículo que enfatiza os tratados de *Maitreya* e os *Sūtras* sobre a *Natureza-Buda (tathāgatagarbha)*. A escola ganha notoriedade e divulgação entre os meios monásticos budistas com o seu quarto abade, Dölpopa



Sherab Gyaltzen (1292-1361) (BRUM, 2007, p.10).

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

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

O projeto de escrita e tradução do núcleo *jonang*, liderado por Dölpopa, é o de “purgar a doutrina de todas as visões que negam o Vazio de outro”. Os *jonang* não só se dedicaram à retradução de textos *yogācāra*, como também a retraduições de textos vinculados ao *vajrayāna* (Tantra), em especial, o *kālacakra* tantra. *Kālacakra*, como explica Mullin (1991, p.69) significa “Roda do Tempo” e constitui um sistema que sintetiza todos os veículos do budismo, sua cosmologia, contém profecias e versa sobre os diferentes aspectos da realidade, com diferentes representações de mandalas e deidades, incluindo deidades hindus e tem conexões com escolas de filosofia indiana pré-budistas, como o jainismo, o sistema *sāṃkhya* e a tradição védica.

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

*The pair of translators named Lodrö also revised the translation, once again discovering many excellent points in addition to the previous excellent ones. And from establishing it over and over through much explanation, study, and meditation practice, many discoveries of the*

*profound intent of the tantra commentary and the esoteric instructions occurred. And from the construction and supplication of the stupa of all the masters, conquerors, and spiritual sons, the natural language of the profound ultimate emerged precisely and the secret words of the profound tantras emerged precisely.* (Dölpopa apud Stearns, 2010, p.25)

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

O século XIV foi um período de grande efervescência no Tibete, pois alguns dos principais mestres deste período produziram escritos sobre a questão do vazio, como relata Stearns (2010, p.28).

A forma como Dölpopa apresenta sua teoria Shentong em seus textos, relacionando com as traduções de textos *kālacakra* e *yogācāra*, teria causado um “choque hermenêutico” (STEARNS, 2010, p.50) em muitos de seus contemporâneos, que não conseguiam encaixar as ideias de Dölpopa em alguma linhagem ou categoria familiar a eles. Muitos membros da escola *sakya* o consideraram um traidor.

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

Ao invés de buscar uma única tradução oficial para um determinado texto indiano, escolas e vertentes concorrentes se debruçam sobre traduções diferentes, recorrendo à retradução e a novos comentários. Estabelece-se um fluxo de traduções, em que, da mesma forma, que os grandes lamas renascem vida após vida, dedicando-se ao estudo e prática desses ensinamentos, as traduções necessitam ser revisadas e comentadas novamente conforme novos insights são alcançados, incorrendo em debates, e, como no caso da *jonang*, na formação de escolas distintas. Nesse sentido, a ideia da impermanência e do renascimento não

deixam de estar presentes na forma como o mundo budista tibetano lida com as traduções de seus textos. Nenhuma tradução é definitiva ou permanente dentro desse continuum tradutório.

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

*However many scholars might gather, I never became humbled, and my confidence just grew greater and greater. But when I went to Jonang, and every dedicated male and female meditator had realized the nature of reality through meditation, I was extremely humbled. Toward them, uncontrolled faith and pure vision arose.*(DÖLPOPA apud STEARNS, 2010, p.15)

Findo este período, a posterior escola *gelugpa*, que surge com Tsongkhapa (1357-1319), considerado um dos maiores reformadores do budismo tibetano, e líder desta que se torna posteriormente a escola dos Dalai Lamas, se vinculará também com o cânone estabelecido pelas escolas *kadampa* e *sakya* no que se refere às novas traduções, opondo-se às traduções e práticas sincréticas realizadas pelas escolas vinculadas com a visão das velhas traduções e atendo-se ao uso do Grande Dicionário. (BRUM, 2007, p.11).

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

O fechamento dos principais mosteiros *jonang* e a proibição de seus textos marcam o fim do último grande período de traduções de textos indianos no Tibete. Ainda vinculadas às ideias das novas traduções, a escola *jonang* causou grande

controvérsia em debates entre diferentes escolas devido aos seus posicionamentos e suas críticas às traduções anteriores, tanto às velhas traduções como a interpretações e traduções já realizadas no período das novas traduções. Textos que vêm à tona novamente na atualidade, sem, no entanto, o mesmo caráter sensível do passado. A escola *jonang* hoje é reconhecida pelo XIV Dalai Lama como uma das escolas oficiais do budismo no Tibete.

Em 2006, foi fundada, no Estado da Califórnia, EUA, a *Jonang Foundation*, que reúne estudiosos ocidentais em contato com lamas da região de Dzamtang e Golok com o objetivo de preservar, estudar, e traduzir para línguas ocidentais os textos e traduções da escola *jonang* encontrados no século XX.

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

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

No caso dos textos budistas no Tibete, o ambiente sensível que se formou ao longo de sua história da tradução se deve principalmente à associação da tradução com o poder. Patrocinada pelo poder real ou por diferentes poderes reais, quando o Tibete se dividia em pequenos reinos, a tradução do budismo no Tibete pode ser classificada como um exemplo bem sucedido de patronagem, conforme Lefevere explica: “os poderes (pessoas, instituições) que auxiliam ou impedem a escrita, a

leitura e a reescrita da literatura.” (1985, p. 227). Lefevere entende que toda tradução é uma “reescrita e manipulação” (1992, p.7), que, realizada, a serviço do poder, pode ajudar na introdução de novos conceitos, gêneros e recursos, mas também pode reprimir a inovação, distorcer e controlar.

De fato, a tradução na história de difusão do budismo do Tibete contribuiu para o estabelecimento da literatura tibetana, assim como para o surgimento de novos gêneros textuais na literatura budista (como *lamrim* e *lojong*), mas também é a história da tentativa de sobreposição de determinados ensinamentos sobre outros, de censura e tentativa de apagamento de escolas inteiras num contexto em que religião e política estavam (e ainda estão) intimamente ligados.

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

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

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

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

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

Os tradutores tibetanos ao longo de sua história, portanto, fazem parte de uma ordem institucional em que os monges tradutores se associam com diferentes estâncias de poder que disputam o domínio hegemônico sobre o Tibete e sobre a doutrina budista, conforme a escola que lhes apoia naquele momento. Partes das elites tibetanas se associam aos *nyingmas* e *böns* e *karmapas* (líderes da escola *kagyü*) e outras partes se associam com o império mongol que viria a instituir o

cargo de Dalai Lama como autoridade máxima do Tibete, favorecendo a escola *gelugpa*. Pode-se perceber a divisão entre o grupo das velhas traduções e das novas, novamente em embate. Embora, a *jonang*, por exemplo, tivesse muito mais afinidade com o segundo grupo, principalmente na forma pela qual Dölpopa contesta ensinamentos das escolas das velhas traduções em seus textos (Stearns, 2010), o fato de a escola estar no lugar errado, na época errada e adotar ensinamentos outros, refutados por todas as demais escolas, culminou em seu fechamento e na censura de seus textos e traduções.

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

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

No caso específico do Brasil, o budismo tibetano, assim como outras vertentes do budismo, ainda é muito pouco institucionalizado, nem todas as escolas tibetanas chegaram ao país ainda, assim como ainda há poucas publicações, como

aponta Usarski (2002), em suas pesquisas sobre a expansão e institucionalização dessa religião no país. A pesquisa engatinha, e ainda não é possível estabelecer como a presença de diferentes escolas no país pode influenciar em projetos de tradução do cânone para o português.

#### Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- LEFEVERE, André *et. al.* os tradutores e o poder. In: DESLILE, Jean; WOODSWORTH, Judith (eds). *Os Tradutores na História*. Traduzido por Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1998.
- LOPEZ, Donald S. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and The West*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- MULLIN, Glenn H. *The Practice of Kalachakra*. Ithaca: Snow Lion, 1991.
- SKILTON, Andrew. *A Concise History of Buddhism*. Birmingham: Windhorse Publications, 2001.
- STEARNS, Cyrus. *The Buda from Dölpo*. Ithaca: Snow Lion, 2010.
- ROERICH, George. *The Blue Annals*. Delhi: Motilal, 1996.
- TUCCI, Giuseppe. Serie Orientale Roma I: *The Tombs of the Tibetan Kings*. Roma: Instituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, 1950.
- USARSKI, Frank. *O Budismo no Brasil*. São Paulo: Lorosae, 2002.
- VENUTI, Lawrence. *Translation Changes Everything: Theory and Practice*. Routledge, 2013.