

# Alguns Tópicos e Problemas de tradução da Língua Chinesa

*Mario Bruno Sproviero*

*Resumo:* Consideramos, de forma resumida, alguns pontos básicos da tradução do chinês para o português: de problemas teóricos a práticos; apresentamos alguns tradutores chineses famosos; mencionamos a práxis milenar chinesa com seus centros especializados de tradução; damos alguns exemplos práticos de nossa própria atividade de tradutor; e concluímos com a tradução de um poema clássico chinês.

*Palavras-chaves:* Tradução, teoria e prática de tradução, tradutores chineses, centros de tradução chineses, exemplos de tradução, um poema chinês.

1. A linguagem humana é um sistema de conhecimentos extremamente complexo<sup>1</sup>, envolvendo a relação entre som e significado, governado por regras. Assim, as teorias sobre a aquisição da linguagem e o processo da tradução refletem essa complexidade. Nosso propósito é a apresentação de alguns tópicos referentes à práxis da tradução chinesa, no entanto, e para situarmo-nos, esboçamos a intrincada problemática teórica acerca da tradução. Embora haja tantas teorias e especulações sobre a linguagem quanto posições e orientações filosóficas, no momento, duas correntes disputam o domínio e reconhecimento científico, a saber, o empirismo representado por Skinner (1904 – 1990)<sup>2</sup> e o racionalismo representado por Chomsky (1928)<sup>3</sup>.

No empirismo, em geral, apenas os dados fornecidos pelas sensações têm validade objetiva, mas não suas relações, já que estas não são dados das sensações. Por isso, a tradução entre duas línguas, correlacionando-as, deve ser

<sup>1</sup> Há um paralelismo com a célula humana. No fim do séc. XIX pensava-se que era muito mais simples do que é.

<sup>2</sup> Skinner B.F., *Verbal behavior*.

<sup>3</sup> Chomsky N., *Cartesian Linguistics*.

empiricamente construída por associações. Como os sistemas são constituídos por elementos ordenados por regras, compondo o conjunto dos elementos, seu repertório, e a rede das regras, sua estrutura; então, os dicionários correlacionam (empiricamente) os repertórios e as gramáticas comparativas procuram concatenar as estruturas. É um trabalho longo que deve ser feito. No caso de China, vem sendo feito desde quatro séculos. Como o acoplamento entre os dois sistemas é parcial, então sua convergência circunscreve a traduzibilidade, sua divergência prescreve a intraduzibilidade.

Independentemente da aceitação da explicação empiricista, é preciso estabelecer a correspondência entre os dois sistemas. É claro que é muito difícil não só explicar, mas principalmente constatar como seja possível fazer o ajustamento sem ultrapassar o nível empírico, sem captar “significados e sentidos”. Outra dificuldade do empirismo jaz na explicação da aquisição da linguagem, já que todas as línguas do mundo são aprendidas do mesmo modo, com a mesma facilidade, presteza e suficiência<sup>4</sup>.

Por isso, Chomsky chegou à conclusão de que a aprendizagem da linguagem é um processo determinado pelo estado inicial da mente – dotada biologicamente de estruturas determinando a forma geral da linguagem (“idéias inatas”) – justamente com a maturação e interação com o ambiente cultural<sup>5</sup>. Também aqui é possível delimitar um campo de traduzibilidade e um “descampado” de intraduzibilidade. As estruturas inatas, com seus campos semânticos, demarcam a traduzibilidade; as estruturas adquiridas e estabelecidas pelas respectivas culturas, delineiam a intraduzibilidade<sup>6</sup>.

Esta questão da traduzibilidade e intraduzibilidade permeia a práxis da tradução.

É preciso esclarecer, contudo, que esta problemática da tradução situa-se no plano teórico da lingüística, filosofia da linguagem, antropologia, etc.; não concerne diretamente o plano prático. Chomsky ao responder a uma pergunta sobre a aplicação de suas teorias ao ensino de línguas e tradução respondeu que a

<sup>4</sup> É preciso distinguir radicalmente a aprendizagem da primeira língua e das outras.

<sup>5</sup> Excluindo os casos de deficiências fisiológicas, aprende-se a língua materna, para dar uma analogia, como se aprende a andar. Todos os que não têm deficiências físicas aprendem a andar; não porém a dançar bem, saltar, etc. Nas outras aprendizagens, como matemática, história, a segunda língua, alguns aprendem mais, outras menos, outras não aprendem, etc.

<sup>6</sup> Cf. Clifford, *The Language Gap*, p. 97.

prática no ensino de línguas e tradução de longe antecedeu suas explicações científicas<sup>7</sup>. Em suas próprias palavras:

“I don’t think modern linguistics can tell you very much of practical utility. I think it’s a good idea to pay attention to what it is doing and to see if it gives you some ideas that might enable a translator or teacher to do better, but that’s really for the person involved in the practical activity to decide<sup>8</sup>.”

2. A tradução é a transmutação de algo falado ou escrito de uma língua a outra que, de certo modo, lhe corresponda.

2. 1. Os obstáculos são muito grandes, principalmente no caso de línguas afastadas no espaço e no tempo, como no caso do chinês. Nesse processo, o texto original é um referencial absoluto, enquanto que as traduções são condicionadas pelo tempo e, em geral, são reproduzidas em direção diferentes nas várias épocas<sup>9</sup>.

2. 2. As decantadas dificuldades da tradução são comparáveis às que encontramos na compreensão de um texto escrito ou mesmo nos problemas enfrentados na passagem do discurso oral ao escrito. Platão (427 – 347 a.C.), um dos filósofos basilares da cultura oriental, na VII Carta (342 – 343D), testemunha, da inadequação da escrita:

“Os primeiros quatro aspectos pretendem exprimir tanto a qualidade quanto a essência de cada coisa por causa da inadequação da linguagem; por este motivo ninguém que tenha bom-senso ousará confiar os próprios pensamentos a tal meio de expressão, e um meio imóvel, como são justamente as palavras fixadas nos caracteres da escrita”.

Por isso, os problemas de tradução entrelaçam-se com os da hermenêutica<sup>10</sup>. Um texto de Kant pode ter leituras tão diferentes como as de Cassirer (1874 –

<sup>7</sup> Temos um exemplo análogo na máquina a vapor. Foi na década de 1770 – 1780 que James Watt (1736 – 1819) excogitou várias aplicações da máquina a vapor. Só bem depois, em 1824, Nicolas Leonard Sadi Carnot (1796 – 1832) concebeu uma teoria sobre a máquina a vapor. É digno de nota que na China a ciência ocidental precedeu a técnica, enquanto que no Japão a técnica precedeu a ciência.

<sup>8</sup> Cf. Chomsky, *Language and Problems of Knowledge*, p. 180.

<sup>9</sup> Isso vale principalmente para as obras fundamentais, clássicas de uma cultura.

<sup>10</sup> A palavra deriva do deus grego Hermes, o tradutor da linguagem dos deuses para a linguagem humana.

1945) e Heidegger (1889 – 1976). Assim, muitos textos chineses são entendidos pelos próprios chineses diferentemente. Essas várias leituras não prescrevem que qualquer leitura seja possível, como advoga a escola radical e niilista da hermenêutica, nem que não possa haver confronto entre as mesmas.

2. 3. Quando à traduzibilidade, esta é um fato, já que há traduções. É claro que o tradutor (um ou vários indivíduos coordenados) deve conhecer bem as duas línguas e entender o significado do que está traduzindo. O problema é que ele pode entender mal, deslocar o significado ou, o que é muito comum, entender fora do contexto. Por isso, é preciso estudar as peculiaridades sócio-culturais do contexto. Daí ser imprescindível a historiografia, para nos possibilitar esse entendimento. Como também o conhecimento histórico é limitado e fragmentário, haverá sempre zonas de penumbra, como no caso da religião grega, chinesa, etc.

2. 4. Quanto à intraduzibilidade, esta também provém dos estreitos limites presentes em todo conhecimento humano. Em muitos casos, com melhor conhecimento da cultura e história da China, como depois de notáveis descobertas arqueológicas, também se esclarecem muitos pontos obscuros, até então pouco compreensíveis.

2. 5. Terminamos este tópico com uma citação de Hockett. Este, além de lingüista, é sinólogo:

“Bilingual dictionaries and easy word-by-word translations are inevitably misleading; the shortcut of asking what a form means must ultimately be supplemented by active participation in the life of the community that speaks the language. This, of course, is one of the major reasons why semantic analysis is so difficult”.

Este trecho é importante, e será depois reforçado para indicar que as “traduções ao-pé-da-letra” são as mais insuficientes.

3. Quanto à práxis da tradução propriamente dita, o primeiro grande estudo dos principais problemas e métodos de tradução, ocorreu em 1790, quando A. F. Tytler leu, diante da “Real Society”, seus escritos sobre a tradução, prescrevendo três “regras de ouro”;

1. A tradução deve reproduzir completamente as idéias da obra original;
2. O estilo e o modo de escrever do traduzido devem ter o mesmo caráter do original;

3. O traduzido deve ter o mesmo nível de dificuldade da composição original.

Não há dúvida que a fidelidade a essas normas aumentou sobremaneira as dificuldades. Yán Fù 嚴復 (1866 – 1921), o melhor tradutor do inglês ao chinês, propunha em relação a essas normas três princípios: fidelidade, elegância e proficiência.

A primeira regra é intocável, apenas é preciso observar que as idéias do original pressupõem um contexto que no contexto cultural de tradução não é conhecido. Por exemplo, se vou verter para o chinês a seguinte sentença: “Lula foi ao Rio” (墨魚到河裡去了), esta seria completada por: “O Presidente do Brasil Lula foi à cidade do Rio de Janeiro”. No caso do chinês para o português, é quase necessário usar redundâncias. É preciso também cuidar que na tradução podem ser transmitidas idéias bem concatenadas, porém mudando radicalmente o sentido do original.

Quanto às outras duas regras, a do estilo e das dificuldades, não há como aceitá-las inflexivelmente. O que seria um estilo costumeiro em chinês, não o é em outra língua. O chinês clássico prefere orações complexas, enquanto o português, orações compostas. Por exemplo: “Ele ataca o corvo porque seu canto é azarento”, estilo português, verte-se para: “Ele pelo canto do corvo ser azarento ataca-o”. Quanto às dificuldades, já que estas são difíceis de avaliar, não vejo nenhum problema em que o texto traduzido possa ser o mais claro possível desde que não seja deslocado o sentido.

Como bem coloca o tradutor das *Obras Completas de Han Fei Zi*, W. K. Liao:

“I have found the necessity of using the liberty of making additions and omissions within certain limits. I have added to the ideas of the original such words as would help the reader grasp their meanings in so far as the superadded thought has the most necessary connection with the original and actually increases its intelligibility. Naturally, here and there I have interposed not only single words but also phrases, and sometimes even clauses”<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Liao, *The Complete Works of Han Fei Tzu*, vol 1, p. 15.

Para completar este tópico, vou citar outro trecho de outro famoso tradutor chinês, Lin Yu Tang 林語堂 (1895 – 1976). A citação é extensa, porém necessária, já que é um referencial para as traduções do chinês.

“Em relação a tradução releve-me o leitor o exemplo que vou dar de circunlocução pesada que passa por ser tradução. É de James Legge, cujas traduções de clássicos confucianos foram incorporadas em “Livros Sagrados do Extremo-Oriente”. Legge ateu-se a uma espécie de fanatismo da tradução literal, como se a prova da fidelidade consistisse menos na clareza do que em certo ar de exotismo distante. O que Mêncio disse, exatamente em doze vocábulos chineses, foi: “Quando os exércitos estão formados com lanças e escudos, para atacar uma cidade, o tempo é menos importante do que o terreno; e o terreno importa menos do que o moral do exército”. Todavia, segundo Legge, Mêncio diz: “Oportunidades de tempo *concedidas* pelo Céu não igualam as vantagens da situação *permitidas* pela Terra; e as vantagens da situação permitidas pela Terra não igualam a *união originada pelo acordo dos homens*”<sup>12</sup>.

“As traduções de Gu Hong Ming 辜鴻銘 valerão perenemente porque realizam a aliança feliz de sentido com a expressão, aliança que se consegue mediante o domínio dos dois idiomas e a compreensão das suas significações mais profundas. As traduções de Gu são verdadeiras revelações”<sup>13</sup>.

Para concluir este tópico, observemos que geralmente se coloca a relação entre a tradução literal e a tradução livre, como se a primeira fosse exata e a segunda apenas uma recriação mais ou menos arbitrária do original. Que haja traduções livres arbitrárias, não há nenhuma dúvida; abundam. O problema é outro: se quisermos nos aproximar mais do sentido original, o melhor é a tradução livre. É livre no sentido do tradutor dispor de todas as liberdades lingüísticas para melhor fotografar o original.

4. Não poderíamos deixar de considerar a incrível obra de tradução de todo o cânon budista do sânscrito para o chinês, trabalho milenar, realizado por monges chineses e estrangeiros, cuja edição japonesa, o Taisho, impressa em 1922 –

<sup>12</sup> Mêncio, Livro II, Parte II, cap. I.1. (Legge, p. 208): 天時不如地利, 地利不如人和 “Opportunities of time *vouchsafed* by Heaven are not equal to advantages of situation *afforded* by the Earth, and advantages of situation afforded by the Earth are not equal to *the union arising from the accord of Men*”.

<sup>13</sup> Lin Yu Tang, *De Pagão a Cristão*, p. 47 e 48.

1933 no Japão, consiste em cinquenta e cinco volumes, cada qual com mais de mil páginas.

Seria longo mostrar a história dessas traduções, apenas alguns cortes.

Nos fins do século quarto, o monge budista Dao An 道安 (312 – 385) começou a reunir monges para formar centros de tradução. Com a chegada de Kumarajiva (鳩摩羅什) em 401 d.C., os centros de tradução tornaram-se os órgãos aceitos para fazer as traduções em larga escala. Foram organizados sob os auspícios dos príncipes regentes e dotados de amplos espaços dentro dos precintos reais ou em alguns templos. Os monges estrangeiros tornaram-se competentes em chinês e os chineses, em sânscrito.

Kumarajiva (conhecedor de sânscrito e depois do chinês) lia o texto e proclamava seu sentido em chinês. Ele explicava o texto original duas vezes, tomando muito cuidado para selecionar a fraseologia exata que daria o sentido original. Nesse ínterim a audiência de monges discutia o significado da passagem e dava um juízo sobre o estilo literário. Se houvesse qualquer ponto duvidoso, Kumarajiva verificaria o texto original.

Por exemplo, numa passagem que havia sido traduzido por “os deuses observam os homens, os homens também observam os deuses”, Kumarajiva observou que o significado estava correto, mas a expressão era demasiado simplória em comparação com o majestoso original. Então foi trocada para: “homens e deuses encontram-se e observam-se mutuamente”.

Para dar um exemplo emblemático, a palavra chinesa para Buda é *Fótuó* 佛陀, que tanto em som quanto em significado corresponde ao original sânscrito. Usa-se só a primeira parte da palavra: *Fó* 佛. O ideograma 佛 é composto de dois outros: “homem” 人 e “não” 弗, indicando a superação da esfera da vida humana com suas limitações, imergindo no absoluto.

Para indicar as dimensões monumentais do empreendimento referimos os dados de um dicionário histórico chinês, registrando os elementos de uma equipe de tradução na dinastia Tang (唐 618 d.C. – 907 d.C.).

A equipe contava de 500 a 1000 pessoas, incluindo: 1) Presidente, conhecedor profundo do sânscrito e do chinês, e do budismo; 2) Equipe de revisão da tradução em relação ao texto original; 3) Equipe para confirmar a precisão da leitura original em sânscrito; 4) Equipe para transliteração do sânscrito ao chinês; 5) Equipe para registrar a transliteração; 6) Equipe para organização do texto traduzido; 7) Equipe de revisão da correspondência entre os

textos original e traduzido; 8) Equipe para adaptar o texto chinês aos modos correntes da língua chinesa; 9) Equipe para elaboração da tradução literária; 10) Equipe para canções poéticas e sua adaptação aos modos musicais chineses.

Foi um empreendimento cultural gigantesco, e pela coordenação de tão grande número de especialistas nas mais diferentes funções, pode-se dizer que os chineses tiveram verdadeiras “Universidades de Tradução”.

5. Os exemplos que poderiam ser dados seriam muito numerosos, vamos apenas apresentar uma pequena amostra, bem como tecer algumas considerações e regras práticas.

5. 1. É preciso considerar os conceitos em seu contexto, não só em seu contexto literal, mas principalmente em seu contexto histórico, social e cultural. O significado das palavras muda com o tempo, valores e significados são associados, certos significados variam conforme as comunidades sociais, políticas, religiosas, etc.

Para dar um exemplo da tradição ocidental, o filósofo alemão Kant (1724 – 1804), usa duas palavras derivadas do grego, *númeno* e *fenômeno*, que em grego querem dizer “o que é pensado” e “o que é sentido”, respectivamente, no significado de “coisa-em-si” e “coisa enquanto conhecida”, o que é criticado por Schopenhauer (1788 – 1860). Mais espetacular ainda é o uso que Platão dá a uma das palavras chaves da cultura ocidental, *idéia*, que de indicar o visível, o que é visto, passou a indicar justamente o invisível, a forma padrão do pensamento.

5. 1.1. Na China, *Dao* 道 é uma palavra da língua comum, significando “curso, caminho, via, dizer, escrever, etc.”; em Confúcio (551 – 479 a.C) quer dizer “via, via principalmente no sentido moral, curso a ser percorrido para a perfeição moral”. Laozi (604 a.C), um dos pais do taoísmo místico, porém, usa-o num sentido até então inédito, para indicar o próprio Absoluto, o *Deus Absconditus*. Ora, antes de Laozi, para Deus, usava-se *Di* 帝 e *Shàng Di* 上帝 na dinastia Shang (1766 – 1122 a.C), e *Tian* 天 na dinastia Zhou (1122 – 256 a.C). Fora do contexto taoísta não é usado neste sentido. O uso deste termo por Laozi deve-se a sua crítica da religião de sua época, e de modo algum à religião na Época Shang, já que *Dao* tem muitas características de *Di*, mas não do uso posterior de *Di*.

5. 1.2. *Tian* 天 era Deus na dinastia Zhou. Era um deus pessoal; o próprio ideograma primitivo, encontrado nos oráculos escritas em cascas de tartaruga e

em ossos trazia a cabeça 昊. Além disso, foi identificado a *Shàng Dì* como referindo-se ao mesmo Deus. Ocorreu como no caso grego, onde Urano tanto significava “o céu, abóbada celeste, a morada dos deuses” quanto o “deus Urano”. Em Confúcio e Mêncio (372 – 289 a.C) ainda é pessoal, já em Xúnzi 荀子 (298 – 238 a.C) é simplesmente o céu. Em Laozi designa o céu em oposição à terra, indicando, porém, mais o mundo invisível e o visível, respectivamente.

Claro está que devemos saber a época, o grupo social, etc. Por exemplo, um ideograma como *jì* 祭, que quer dizer “oferecer sacrifícios”, pode ser diluído para “reverenciar”. Assim, a expressão *Jì Tian* 祭天 “oferecer sacrifícios a Deus” pode ser diluída para “reverenciar o Céu”. É preciso dizer que no estudo da religião chinesa, na maioria dos casos, só se consideram as fontes escritas, desconhecendo os dados da etnografia. Ora, na religião popular chinesa, desde eras remotas, há a expressão *lao tian fu* 老天父 (e outras congêneses) que quer dizer “Venerável Pai do Céu”.

5. 1.3. *Dì, Shàng Dì*: Aqui a confusão de épocas e a complexidade são grandes. Quando em 221 a.C foi fundado o Império chinês, o rei de Qin 秦 (259 – 210 a.C) tornou-se o primeiro imperador da China, e foi cunhado o título de imperador, em clara divinização, ou seja, *Huáng Dì* 皇帝, “Augusto Divino”, ou seja, “elevado à divindade”. Então, é *Dì* que originou o título de Imperador e não o contrário. Também o ideograma *Dì* foi modificado. *Dì* ou *Shàng Dì* era o deus da dinastia Shang. Hoje, graças aos achados arqueológicos, sabe-se muito mais sobre *Shàng Dì* do que a tradição histórica chinesa (que remonta à Zhou) nos havia legado. O povo de Zhou que conquistou o povo de Shang, teve que justificar religiosamente sua condição de reinante. Assim, identificou *Dì* ou *Shàng Dì* com *Tian*, e depois disso *Tian* o substituiu. Interessante que a partir do referido Primeiro Imperador, o culto de *Shàng Dì* passou a ser exclusivo do Imperador, que uma vez por ano, lhe prestava culto no equinócio da Primavera, e isto durou até o ano de 1912 d.C., com a fundação da República chinesa. Já na fase final da dinastia Shang, houve a usurpação de *Dì* para a divinização dos ancestrais fundadores da dinastia. Por isso, a distinção entre *Dì* e *Shàng Dì* (o Supremo *Dì*). Ora, o autor do *Dǎo De Jing* 道德經, Laozi 老子, que a crítica coloca no Período dos Estados Combatentes 戰國 (480 – 221 a.C), critica justamente essa apoteose do imperador: não divinizar ancestrais da família real para fundamentar a sacralidade do Imperador.

Esse longo excurso foi feito para mostrar a dificuldade de traduzir um pequeno versículo de quatro ideogramas de Laozi, o último do capítulo IV. Vou apresentar minha tradução e várias outras para comparação.

O versículo é:

象帝之先

“Afigura-se o anterior do ancestral”.

Aqui o “ancestral” entende-se pelo ancestral divinizado.

Agora vou apresentar várias outras traduções, processo que costumeiramente é usado quando se traduz uma obra clássica já traduzida. Deve-se observar que este método só é possível quando se tem acesso ao texto original; caso contrário é preferível traduzir apenas de um texto já traduzido. No caso de línguas estrangeiras, darei a tradução entre parênteses:

1. “It seems to be the common ancestor of all, the father of things<sup>14</sup>” (“Parece ser o ancestral comum de tudo, o pai das coisas”).

O caráter pessoal do *Dao* está claro, porém, apenas se repete uma sentença do mesmo cap. IV, que o *Dao* é o pai de todas as coisas. Com isso fica claro que o *Dao* não é apenas o pai da família real. Nesta boa tradução escapa o caráter transcendente. O *Dao* está acima do originador do homem.

2. “Wer könnte Schöpfer sein, wer Vater dieses Höchsten<sup>15</sup>” (“Quem poderia ser Criador, quem o Pai desse Altíssimo”).

É uma recriação literária em que o sentido é deslocado. Aqui contrariamente a 1, salienta-se sua transcendência. Os quatro ideogramas do texto são claros:

*Xiàng* 象 quer dizer: representação, assemelhar-se, figura, afigurar-se, parecer com;

<sup>14</sup> John Wu, p. 7.

<sup>15</sup> Alexander Ular, p. 10

*Xian* 先 quer dizer: antes, primeiro, ancestral;  
*Zhi* 之 é sinal de genitivo;  
*Di* 帝 já nos é conhecido.  
Assim, “Sua representação é antes de *Di*”.

3. “Es war fruher herschend im Menschen als vingend ein Herscher<sup>16</sup>” (“Era antes soberano no homem do que qualquer soberano”).

É uma tradução livre que desloca o sentido. No entanto conserva-se o sentido de que Ele está acima do soberano. Repetindo: o fato de ser livre não deveria desviar o sentido. Poderíamos também traduzir livremente assim: “É Pai de tudo, Soberano dos soberanos”.

4. “Es war vor dem Anfang alles Geschehens<sup>17</sup>” (“Era antes do início de todo acontecer”).

Traduz pela metade.

5. “É o gerador de todos os deuses<sup>18</sup>”.

*Di* aqui é interpretado como deuses. Não é uma tradução do original; nela também o contexto é deslocado da China para a Índia. O que é interessante é que *Di*, posteriormente, foi falsificado, passando a indicar deuses e não Deus. No *Shi Ji* 史記, obra do grande historiador da China, Si Ma Qian 司馬遷 (o Heródoto chinês), indica-se que o imperador Wén 文 de Hàn 漢 (em 166 a.C), por instigação do monge taoísta Xin Yuan Ping 新垣平, o qual foi condenado à morte, modificou o culto considerando vários “Dis”. O imperador Wén, apesar de advertido, perpetuou o erro, dando culto a esses “Dis”, o que era devido só a *Shàng Di*. Esse erro só foi reparado na dinastia Ming 明 (1368 d.C. – 1644 d.C.), quando duas comissões de historiadores foram designadas pelo ano 1369 para corrigir os rituais. Darei apenas um pequeno trecho abreviado do grande historiador:

<sup>16</sup> Carl Dallago, p. 9.

<sup>17</sup> Walter Jerven, p. 12.

<sup>18</sup> Huberto Rohden, p. 38.

文帝... 始爲五帝之祀, 夫帝一而已, 安得有五<sup>19</sup>.

“O rei Wén foi o primeiro a oferecer sacrifícios aos cinco “Dis”. Ora, há um só *Dì*, como pode haver cinco?”.

Com isso, essa tradução em vez de corrigir um erro perpetuado em 221 a.C foi corrigir um erro perpetuado em 166 a.C. O texto de Laozi é certamente anterior a 221 a.C.

6. “Parece ser anterior ao Soberano do Céu”.

Como vimos, foi *Dì* que foi profanado em 221 a.C para indicar o Soberano. O sentido melhor seria: parece anterior ao Soberano deste Mundo.

7. “But it is likely that it existed prior to God” (“Mas parece que ele (neutro) existiu antes de Deus”).

Mesmo sendo um autor chinês, é influenciado pela filosofia ocidental (Heidegger), japonesa, hindu, etc. Essa tentativa de considerar um abstrato: a filosofia oriental, e considerá-la unitariamente, igualmente interpretada pelo Advaita-Vedanta (o não-dualismo), em que o Absoluto impessoal precede o pessoal, é a causa do deslocamento. Além de nesse mesmo capítulo Laozi chamar *Dao* de Pai, e no cap. 52 o chamar de Mãe:

以爲天下母

“Considera-se a Mãe do Mundo”.

Não há, porém, dúvida de que em Laozi trata-se de uma teologia apofática, em nada catafática: O *Dao* é um mistério (Cap. 1).

Praticamente boa parte das sentenças do *Dao De Jing* são passíveis de divergências.

5. 1.4. Outro exemplo é a primeira sentença dos *Analetos de Confúcio*:

<sup>19</sup> Cf. James Legge, *The Notions of the Chinese: God and Spirits*, p. 46 e 47.

學而時習之，不亦說乎？

Assim, traduz Legge: “It is not pleasant to learn with a constant perseverance and application?<sup>20</sup>” (“Não é agradável aprender com perseverança e aplicação constante?”).

Em outra direção traduz o já mencionado Gu Hong Ming: “It is indeed a pleasure to acquire knowledge and, as you go on acquiring, to put into practice what you have acquired” (“Não é realmente um prazer adquirir conhecimentos e, na medida em que vai adquirindo, pôr em prática o que adquiriu?”).

O sentido que Gu lhe dá, exprime um dos aspectos essenciais do confucionismo: a verdade em função do bem, a teoria em função da prática. Em toda a história do confucionismo este fato é salientado. O pensador neo-confuciano Wang Yang Ming 王陽明 (1472 – 1529), o último grande pensador confuciano antes da modernidade, identifica conhecimento e ação. São famosos seus dois princípios: *zhì liáng zhī* “致良知”, e *zhī xíng hé yī* “知行合一”; ou seja, “realizar o conhecimento intuitivo”, e “identidade entre conhecimento e ação”.

É um pragmatismo transcendente, uma filosofia da práxis de cunho idealista. A tradução de Legge evidentemente dilui o significado basilar desta sentença no confucionismo.

Deve-se notar que não é só um problema de tradução, pois muitos chineses assim a interpretam, trivializando-a, como se fosse a realização de um estudante quando repete a lição já conhecida. Segue-se a paráfrase dos autores chineses que vou citar:

把已經求得的學問，時時去溫習，不是很令人喜悅的嗎？（“Repetir frequentemente o saber já adquirido não dá às pessoas grande gratificação?”).

É a repetição do sempre idêntico.

Eis a boa tradução do Pe. Guerra: “Aprender e depois pô-lo oportunamente em prática, não é realmente um prazer?<sup>21</sup>”.

<sup>20</sup> Legge, p. 137.

Proporíamos esta tradução:

“Adquirir conhecimentos e na ocasião justa pôr em prática os conhecimentos adquiridos, não é realmente um prazer?”.

5. 1.5. Mais um exemplo de Legge e Gu, a segunda sentença dos *Analetos*: 有朋自遠方來, 不亦樂乎?

Eis a tradução de Legge:

“Is it not delightful to have friends coming from distant quarters?” (“Não é maravilhoso ter amigos vindos de quadrantes longínquos?”).

Assim traduziu Gu:

“A greater pleasure still it is when friends of congenial minds come from afar to seek you because of your attainments” (“É ainda um grande prazer quando amigos de mente congenial vêm de longe procurá-lo por causa de tuas realizações”).

O ponto é o ideograma *péng* 朋 que quer dizer “amigo”, porém muito mais do que um simples companheiro, que se diz *you* 友. Indica uma pessoa com as quais se tem afinidades, principalmente intelectuais, pessoas com o nosso mesmo modo de pensar, com as quais podemos realmente trocar idéias.

Então, a tradução de Gu nos dá muito mais informações para compreendermos o pensamento de Confúcio do que a de Legge. Nesta, a obstinação pelo pé-da-letra nos dá um sentido aguado. Porém, parece-me excessivo o acréscimo de “por causa de tuas realizações”.

Preferíamos traduzir assim: “não é igualmente um prazer quando amigos de mentalidade afim vêm de longe nos visitar?”.

5. 1.6. Um último exemplo daremos na tradução do título do terceiro livro dos *Quatro Livros* da tradição confuciana.

<sup>21</sup> Guerra, p. 93.

Em chinês: 中庸.

O ideograma *Zhong* 中 quer dizer: centro, central, meio; e *Yong* 庸, por sua vez, significa: empregar, usar, manifestar, comum, usual, ordinário, simples, mérito, serviço, harmonia.

Assim, 中庸 *Zhong Yong* quer dizer sem inclinação para nenhum lado e não admitindo nenhuma mudança<sup>22</sup>.

Os próprios significados de harmonia e de imutável são colocados no dicionário por causa do título do livro. No sentido comum, eles não têm este significado. Aqui temos um uso técnico e usado por uma escola. Temos um exemplo análogo quando o filósofo alemão Heidegger (1889 – 1976) usa a palavra *Dasein* que quer dizer “existência, vida” para indicar o “existir humano”.

A tradição confuciana determinava, no caso deste livro, da seguinte maneira: *Zhong* é o que não se desvia, o caminho do meio; *Yong* é o que não muda.

Assim, o sentido é claro: o caminho do meio entre dois desvios: o do exagero, e o da negligência; é o caminho que leva à perfeição, enquanto os outros afastam do mesmo. Que seja imutável, significa que é sempre o mesmo, ou seja, só há este único caminho.

Vejamos agora algumas traduções:

1. “The doctrine of the mean<sup>23</sup>” (“A doutrina do meio-termo”).

Falta o aspecto da imutabilidade.

2. “L’Invariable Milieu<sup>24</sup>” (“O meio invariável”).

Tradução exata.

3. “Il Giusto Mezzo<sup>25</sup>” (“O meio justo”).

Traduz pela metade.

<sup>22</sup> Conforme o dicionário Matthews.

<sup>23</sup> Legge, p. 382.

<sup>24</sup> Couvreur, p. 27.

<sup>25</sup> Yuan Huaqing e Giorgio la Rosa, p. 211.

### 3. “A Harmonia Perfeita<sup>26</sup>”.

Traduz pela finalidade. O caminho do meio, imutável, deve conduzir à harmonia perfeita.

5. “The Practice of Impartiality and Harmony in Life<sup>27</sup>” (“A prática da imparcialidade e harmonia na vida”).

É como se o tradutor tivesse dado outro título, por ele julgado mais apropriado.

Em português, o mais conveniente seria, segundo nosso parecer: “O Invariável Caminho do Meio”.

A lista de exemplos poderá prolongar-se indefinidamente. Qualquer tradução de livros clássicos chineses deve defrontar-se com um grande número de precedentes, compará-los e procurar arbitrar a partir do texto original. Além dos espinhosos problemas de sentido, muitas vezes o mais difícil é encontrar a forma mais simples e elegante e que se conforme com a índole de língua portuguesa.

6. Nesse tópico faremos uma pequena menção à poesia.

6. 1. Considerando que encontramos nos poemas chineses muitos elementos comuns com os ocidentais, mas outros típicos, fica claro que não é possível traduzir os poemas chineses em todos seus valores, apenas parcialmente.

Eis os elementos comuns<sup>28</sup>:

1. Linhas separadas por pausas completas (*jù* 句);
2. Sílabas rítmicas (*yùn* 韻);
3. Variações de acento nas sílabas, acento incluindo duração, tom e volume, a sílaba acentuada sendo frequentemente seguida de pausa.

Eis os elementos distintos:

<sup>26</sup> Pe. Guerra, p. 741.

<sup>27</sup> Joseph H. C. Sung, p. 63.

<sup>28</sup> Cf. Harold Shadick, 3o. Vol, p. 565.

1. O tom diferencial (*sheng diào* 聲調) de cada sílaba individual;
2. O número de sílabas em uma linha (*yán* 言);
3. Semelhança no significado das palavras e sintaxe de grupos de palavras em posições correspondentes, em linhas contíguas, isto é, paralelismos nas duplas;
4. Relação entre agrupamentos sintáticos e rítmicos.

Finalmente há um outro elemento que pode ou não ocorrer em ambos: semelhanças e contrastes no valor sonoro das consoantes e vogais, possibilitando efeitos de aliteração e que por vezes é chamado “música vocal”.

Acrescentaríamos o harmônico entre a forma oral e a forma escrita, por força do ideografismo.

Uma dificuldade considerável é o monossilabismo da língua chinesa, principalmente a clássica, já que os versos chineses são sempre mais curtos.

Vejamos alguns exemplos.

6. 2. A tradução do *Shi Jing* 詩經, o *Livro dos Cantares*, pelo Pe. Guerra, é relativamente fiel, mas serve quase que exclusivamente como auxiliar para os que forem ler o texto chinês. Sua qualidade literária é modesta, não tendo vingado nos meios literários de língua portuguesa.

John Wu (1899)<sup>29</sup>, célebre autor chinês, ficou famoso quando traduziu os Salmos de Bíblia em chinês. Já havia várias tais traduções mas nenhuma com sua qualidade literária.

6. 3. Interessante um exemplo, de outro contexto, da cultura suméria. A tradução dos “Poemas de Deusa Inana”, do sumério ao inglês<sup>30</sup>, por um dos maiores especialistas da língua e cultura suméria. Ele havia traduzido e publicado esses poemas com grande sucesso. A tradução encantou de tal maneira a Diane Wolkstein, especializada em literatura, que convenceu o próprio Kramer a colaborar em uma tradução revista, cuidando sobretudo da qualidade literária: ela dando asas à sua criatividade literária, enquanto ele controlava os desvios de sentido. O resultado foi notável.

6. 4. Terminamos este tópico com um exemplo: um poema chinês de Wáng Wéi 王維 (699 d.C. – 759 d.C.). O poema vai ser dado em chinês, embaixo dos

<sup>29</sup> John Wu, *Para além do Oriente e do Ocidente*.

<sup>30</sup> Disponho não da tradução italiana: D. Woerkstein e S. Noah Kramer: I poemi della Dea Inanna.

ideogramas daremos seu significado mais comum; depois darei um esboço de tradução. Qualquer um pode dar a própria. Conforme nosso modo de ver, a poesia chinesa apresenta quadros pictóricos e as palavras seus títulos. Assim, se estamos vendo um velho num barco, o título seria: “Velho no barco”.

Wáng Wéi 王維 (699 d.C. – 759 d.C.)

不知香積寺

bù zhī xiāng jī sì

**não; saber; incenso; camada; templo**

數里入雲峯

shù lǐ rù yún fēng

**inúmero; milha; entrar; nuvem; pico**

古木無人徑

gǔ mù wú rén jìng

**velho; árvore; não, nada; homem; trilha**

深山何處鍾

shēn shān hé chù zhōng

**fundo; montanha; que; lugar; sino**

泉聲咽危石

quán shēng yàn wēi shí

**fonte; som; engolir, sufocar; perigo; pedra**

日色冷青松

rì sè lěng qīng sōng

**sol; cor; frio, esfriar; verde; pinheiro**

薄暮空潭曲

báo mù kōng tán qū

**fino; crepúsculo; vazio; fossa, lago profundo; ao redor de, rondar**

安禪制毒龍

ān chán zhì dú lóng

**onde?; Zen; subjugar, regradar; venenoso, funesto; Dragão**

“Templo Eras<sup>31</sup> de Incenso, não sei...  
Léguas por picos, léguas por nimbos;  
Velhos troncos sem presença humana,  
No confim dos montes, sinos, mas onde?”

“Som de bica, mortal, pedras repica,  
Cor solar resfria verdes pinheirais;  
Vazio crepuscular o Fundão<sup>32</sup> ronda,  
Zen... Confinará o Dragão Funesto?”

## 7. Algumas observações finais:

7. 1. Mesmo que as dificuldades tanto teóricas quanto práticas sejam grandes, ainda assim as traduções são possíveis, e sempre perfectíveis, como na interpretação de textos, e na passagem de oralidade à escrita.

O aperfeiçoamento envolve tanto o sentido quanto a forma.

7. 2. Por causa das dificuldades apontadas, o ideal seria contar com equipes de tradutores, com várias qualificações e competências.

7. 3. No caso da poesia, as dificuldades são maiores. Só o lógico-abstrato pode ser traduzido sem mudanças essenciais. Na poesia, como na canção, som e conteúdo constituem uma totalidade inseparável, e, no caso chinês, há ainda o casamento (indissolúvel?) entre conteúdo, forma oral e forma escrita; por isso, a tradução é apenas uma aproximação do original.

7. 4. A diferença de culturas bem como de tempos históricos aumenta sobremodo as dificuldades. Procuramos dar um exemplo das dificuldades e da pesquisa que deve ser feita para traduzir *Di* 帝 conforme o tempo histórico e o contexto.

7. 5. As atividades de tradução desenvolvem-se no encontro de culturas; como a tendência atual é a globalização, há necessidades práticas sempre maiores. Nota-se que em muitos casos, as traduções influem na própria língua traduzida, criando vocábulos próprios, assimilando vocábulos estrangeiros (como carma, yoga, dao, etc), bem como na própria literatura.

<sup>31</sup> O *sì* 寺, “templo”, está ligado com o *shí* 時, “tempo”, pois nos templos marcava-se o tempo. O *ji* 積, “camada”, como “camadas de tempo”.

<sup>32</sup> O *tán* 潭, “aguas profundas, fossa”. A expressão *lóng tán hu xué* 龍潭虎穴 (fossa do dragão e cova do tigre) refere-se a um lugar desgraçado e perigoso.

Esta influência na língua chinesa é grande: todo o vocabulário filosófico ocidental foi traduzido e formado em chinês. Pode-se dizer que se deve criar um próprio estilo na língua traduzida para adaptar-se à tradução. Se quisermos traduzir poemas chineses ao português, devemos forjar um estilo próprio.

Na língua inglesa, a mais monossilábica das línguas ocidentais, “o chinês do Ocidente”, houve, principalmente entre as duas grandes guerras, a interessante elaboração de poemas em inglês usando apenas monossílabos. Também a grande quantidade de monossílabos em inglês facilita a tradução.

7. 6. Terminamos com o repetido dito: do italiano: “Traduttore traditore”. A ambigüidade é clara: o traidor quando entrega o falso para o inimigo, é apenas um contra-espião; quando revela o verdadeiro, é um verdadeiro traidor, um tradutor.

## BIBLIOGRAFIA

1. ARENS, Hans, *Sprachwissenschaft*, Frankfurt am Main, Athenäum Fischer Taschenbuch Verlag, 1969.
2. AZEVEDO, Murilo Nunes de, *Lao Tsé*, São Paulo, Ed. Pensamentos, sem data.
3. CHANG, Chung Yuan, *Tao: a New Way of Thinking*, Taipei, Edição do Autor, 1977.
4. CH’EN, Kenneth, *Buddahism in China*, Princeton, Princeton University Press, 1963.
5. CHOMSKY, Noam, *Cartesian Linguistics*, New York, Harper & Row, 1966.
6. CHOMSKY, Noam, *Language and Problems of Knowledge*, Cambridge, Massachussets, London, The Mit Press, 1988.
7. COUVREUR, R.P. Seraphim, *Confucius: Les Quatre Livres*, Paris, Padoux-Editeur, 1895.
8. DALLAGO, Carl, *Laotse*, Innsbruck-Brenner, Verlag, 1927.
9. FLUSSER, Vilém, *Para uma Teoria da Tradução*, São Paulo, Revista Brasileira de Filosofia, vol. XIX, fasc. 73, 1969.
10. GUERRA, Pe. Joaquim A. de Jesus, S. J., *Quadro Volumes de Confúcio*, Macau, Jesuítas Portugueses, 1984.
11. GUERRA, Pe. Joaquim A. de Jesus, S. J., *O Livro dos Cantares*, Macau, Jesuítas Portugueses, 1979.

12. JERVEN, Walter, *Laotse*, Weilheim/OBB., Otto Wilhelm Barth Verlag, 1967.
13. HOCKETT, Charles F., *A Course in Modern Linguistics*, New York, The MacMillan Company, 1958.
14. KU, Hung Ming, *The Discourses and Sayings of Confucius*, Taipei, Prophet Press, 1976.
15. LEGGE, James, *God and Spirits*, Hong Kong, Hong Kong Register, 1852.
16. LEGGE, James, *The Chinese Classics*, vol. I, Shangai, Oxford University Press, 1935.
17. LIAO, W. K., *The Complete Works of Han Fei Tzu*, 2 vol., London, Arthur Probstain, 1959.
18. LIN, Yu Tang, *De Pagão a Cristão*, Rio de Janeiro, Irmãos Pongetti ed.
19. MATHEWS, R. H., *Chinese-English Dictionary* (Revised American Edition), Cambridge, Messachusetts, Harvard University Press, 1969.
20. QUINE, Willard Van Orman, *Word and Object*, Massachusettes, The M.I.T. Press, 1964.
21. REICHELTL, Karl Ladwig, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism*, Taipei, The Commercial Press, 1928.
22. ROHDEN, Huberto, *Tao Te King*, São Paulo, Fundação Alvorada, sem data.
23. SHADICK, Harold & CH'IAO Chien, *A First Course in Literary Chinese* (3 vol.), New York, Cornell University Press, 1968.
24. SKINNER, Burrhus Frederic, *Verbal Behavior*, New York, Appeton-Century- Crofts, 1957.
25. SUNG, Joseph H. C., *The Extensive Learning and The Practice of Impartiality and Harmony in Life*, Taipei, Shang Wù Yin Shu Guan Gong Si, 1976.
26. ULAR, Alexander, *Die Bahn und der Rechte Weg des Lao-Tze*, Leipzig, im Insel-Verlag, 1921.
27. WILSON, Clifford & MCKEON, Donald, *The Language Gap*, Michigan, Zondervan, 1984.
28. WU, John, *Para Além do Oriente e do Ocidente*, São Paulo, Flamboyant, 1956.
29. WU, John, *Lao Tzu – Tao Teh Ching*, New York, St. John's University Press, 1961.
30. WOLKSTEIN, Diane & KRAMER, Samuel Noah, *Il Mito, Sumero della Vita e dell'Imortalità*, Milão, Jaca Book, 1985.
31. XIE, Bing Ying, *Sì Shu (Os Quatro Livros)*, Taipei, San Mín Shu Jú, 1975.

## DICIONÁRIOS

Zhong Guo Wen Hua Shi Ci Dian, Ed. Zhejiang Guji, Zhejiang , 1996.

Abstract: We have considered briefly some basic topics of translation from the chinese into the portuguese: theoretical and practical problems; we have also presented some famous chinese translators; we have also related the millenary chinese praxis with its specialized centers of translation; we have given some practical examples of our own activity of translator, and concluded with the translation of a classic chinese poem.

Key words: Translation, theory and practice, chinese translators, classical centers of chinese translation, examples, a poem.