

HORIZONTES QUE SE FUNDEM: ABORDAGENS E TEORIAS NA PESQUISA SOBRE TRADUÇÕES DE TEXTOS BUDISTAS



Bruno Carlucci
(Mestrando - POSTRAD/UnB)
bruno.carlucci@gmail.com

Resumo: Este artigo tem como objetivo realizar uma reflexão da pesquisa sobre tradução de textos budistas, em específico da Índia e Tibete, utilizando-se das abordagens hermenêuticas de Gadamer e Ricoeur, de teoria pós-colonial e de pesquisadores e tradutores de textos budistas no meio acadêmico para que se possa ilustrar as dificuldades e necessidades práticas e teóricas referentes a esse tipo de tradução, apresentando perspectivas, dentro dos estudos da tradução, para a pesquisa de tradução de textos religiosos que vão além do foco sobre teorias voltadas para as traduções da Bíblia e de textos cristãos.

Palavras-chave: Estudos da Tradução; Tradução de Textos Religiosos; Tradução de Textos Budistas.

Abstract: *This paper reflects upon research on the translation of Buddhist texts, especially from Indo-Tibetan traditions, using the hermeneutical approaches of Gadamer and Ricoeur, Postcolonial theory and the views of different researchers and translators of Buddhist texts. It aims to illustrate practical and theoretical difficulties and needs concerning this type of translation, presenting perspectives in the field of Translation Studies for research on translation of religious texts that go beyond the focus on Bible-oriented or Christian texts-oriented translation theories.*

Keywords: *Translation Studies, translation of religious texts, translation of Buddhist texts.*

83

A pesquisa dos chamados textos sagrados constitui um importante aspecto dos estudos da tradução, veja-se o impacto de livros como a Bíblia na cultura ocidental e o fato de que São Jerônimo é considerado por muitos como o “patrono da tradução”.

Pesquisar sobre a tradução de textos sagrados pode implicar na necessidade do domínio de línguas clássicas, dependendo da origem do texto, ou do uso de outros recursos disponíveis que contornem a ausência de domínio sobre tais línguas, como textos paralelos, estudos comparativos e o uso de glossários. Como lembra Gohn (2001, p. 149):

O que se pode dizer, a partir de relatos de pesquisadores que trabalham na área, é que o investimento é regamente retribuído em termos de prazer intelectual e, por que não, em termos de modificações na percepção, por parte do pesquisador, de sua própria cultura e da cultura do outro.

A tradução de textos ditos religiosos ou sagrados de diferentes culturas, ainda de acordo com Gohn, leva a uma “fusão de horizontes”, no sentido das teorias de Gadamer (GOHN, 2001, p. 1994 *apud* GADAMER, 1975, p. 273), em que, embora nossas visões sejam

limitadas por nossa cultura, a prática da tradução impõe a necessidade de transcender tal limite na busca do entendimento, ou seja, os horizontes do autor do texto-fonte e do intérprete (tradutor) da cultura-alvo se fundem.

A hermenêutica, historicamente associada à interpretação de textos, principalmente textos religiosos, transformada pelo filósofo Hans-Georg Gadamer em uma abordagem ontológica que busca refletir principalmente sobre o próprio processo de compreensão do mundo por meio da linguagem, pode ser de grande utilidade para se refletir sobre a tradução e, nesse caso específico, a tradução de textos religiosos.

A Linguagem é o meio em que se realiza o acordo entre os interlocutores e o entendimento. De acordo com Gadamer (1991, p. 497), “compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências.” A tomada de consciência da complexidade das condições desse processo de acordo em prol do entendimento surge, principalmente, no contato entre duas línguas diferentes, um diálogo possibilitado pela tradução.

84

Gadamer (1991, p. 498) também afirma que compreender uma língua estrangeira significa não ter mais necessidade de traduzi-la para a nossa própria língua, o próprio ato de tradução já não se mostra mais possível, pois o acordo foi encontrado. O autor entende compreensão como uma realização de vida. Compreende a língua, quem nela vive, seja uma língua viva, seja uma língua morta. Quando se depende da tradução de um intérprete, o processo hermenêutico é reduplicado, sendo que há a conversa do intérprete com o outro e a nossa conversa com o intérprete.

A tradução, acrescenta Gadamer (1991, p. 498), nos torna conscientes do papel da linguagem como o *medium* de acordo. Cabe ao tradutor transpor o sentido a ser compreendido para o contexto do outro interlocutor. O sentido precisa ser mantido e, ao mesmo tempo, deve ser compreendido num novo contexto de linguagem para ganhar validade. A tradução é inevitavelmente a consumação da interpretação que o tradutor confere à palavra que lhe foi apresentada. Ademais, a distância entre o espírito da literalidade originária do que é dito e sua reprodução nunca é completamente superada.

A busca pelo acordo na conversação quando se trata da compreensão de textos e do caso da tradução implica uma interpretação no sentido de que há uma reconstituição do texto a partir da compreensão que o tradutor tem do que se diz nele. Gadamer (1991, p. 500) chama a atenção para o fato de que, por mais que busquemos a fidelidade máxima, há uma diferença fundamental entre as línguas, um abismo a ser superado, que exige a tomada de partido e de

decisões. É necessário acolher o estranho e o adverso, sem deixar de considerar sua língua materna. A impossibilidade de expressar plenamente todas as dimensões de seu texto implica uma constante renúncia e na projeção de uma nova luz sobre o texto, como diz o próprio filósofo: “este é precisamente o comportamento que conhecemos como interpretação. Como toda interpretação, a tradução implica uma reiluminação. Quem traduz precisa assumir a responsabilidade dessa reiluminação” (GADAMER, 1991, p. 500).

Em meio a tantos riscos e possibilidades, Paul Ricœur (2005, p. 10), outro importante filósofo da hermenêutica, considera a tradução como “aposta difícil e por vezes impossível de aceitar”. Ricœur resume as dificuldades da tradução na *épreuve* que possui o duplo sentido de “pena sofrida” e de “provação”: “Pôr a prova, como se diz, um projecto, um desejo, ou mesmo, uma pulsão: a pulsão de traduzir” (RICŒUR, 2005).

O tradutor está fadado a servir a dois amos, o estrangeiro em sua obra e o leitor em seu desejo de apropriação. Faz-se um voto de fidelidade, mas a suspeita de traição está sempre presente. Isto é o que Ricœur chama de o “fantasma da tradução perfeita” (RICŒUR, 2005, p. 13), o receio de que toda tradução, por se tratar de uma tradução, não passe apenas de uma má tradução. O fantasma da tradução perfeita também implica no desejo de um ganho sem perda. Assim como Gadamer, Ricœur (2005, p. 17) também prega a inevitável renúncia por parte do tradutor da busca pela tradução plena e perfeita, “como uma deficiência aceita, a impossibilidade, atrás enunciada, de servir a dois amos: o autor e o leitor.”, que por sua vez leva ao luto até a aceitação da diferença do próprio e do estrangeiro, uma diferença insuperável.

De acordo com Ricœur, o luto permitiria conciliar as duas tarefas de “conduzir o autor ao leitor” e “de conduzir o leitor ao autor”, apresentadas por Schleiermacher (2000, p. 49) como estratégias alternativas e incompatíveis que o tradutor deve escolher. Na primeira alternativa, o autor seria deixado em paz e cabe ao tradutor levar o leitor ao primeiro; já na segunda alternativa, o leitor é deixado em paz e cabe ao tradutor levar o autor a ele. No primeiro caso, o tradutor tenta compensar a incapacidade do leitor de compreender o texto de partida em sua língua original, levando-o a um local estrangeiro de si; já no segundo, o tradutor levaria o autor para a cultura de chegada, tentando retratar seu trabalho como se fosse originalmente pertencente àquela língua e cultura. Ricœur (2005, p. 43) estabelece essa divisão estratégica no cerne do que considera como o próprio “paradigma da tradução”:

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.

Ricœur define *hospitalidade linguística* como “o prazer de habitar a língua do outro” compensado “pelo prazer de receber em sua casa, na sua própria morada de acolhimento, a palavra do estrangeiro” (RICŒUR, 2005, p. 21).

O processo de tradução entre duas línguas estrangeiras constitui o reconhecimento do problema de dizer ou pretender dizer a mesma coisa de duas formas diferentes em dois textos diferentes (isto é, original e tradução), sendo que a coisa idêntica não existe em um terceiro texto ideal que sirva de referência, o que leva a uma heterogeneidade radical e à intraduzibilidade esporádica. Ricœur (RICŒUR, 2005, p. 21, p. 14) cita como exemplo de tal problemática a tradução de textos filosóficos em que conceitos-chave, como *Dasein*, *Ereignis*, *Aufhebung* e *Vosterllung*, são “condensados de textualidade longa” e refletem conceitos inteiros.

O que esperar, então, da tradução de textos budistas advindos do Tibete medieval ou da Índia antiga? As renúncias e responsabilidades do tradutor implicam uma série de escolhas perante a tradução de textos filosófico-religiosos em que também há diversos conceitos-chave condensados com textualidade longa que refletem conceitos inteiros em sânscrito, como *Śūnyatā*, *Ātman*, *karma*, *dharma* e *dharmata*, dentre outros. Como os estudos da tradução vêm contribuindo para a reflexão da tradução de textos budistas indo-tibetanos?

Weininger (1999, p. 1), ao analisar traduções do *Bhagavad Gita*, um dos principais textos da religião, literatura e filosofia indiana, ressalta que “a grande distância temporal e cultural, assim como os problemas específicos de tradução de qualquer par de línguas (línguas ocidentais e sânscrito), salientam de maneira exemplar as possibilidades e limitações da tradução em si”.

É importante frisar que, embora possa haver pontos em comum entre teorias da tradução voltadas para textos religiosos, deve-se atentar ao viés etnocêntrico que pende para a hegemonia da religiosidade bíblica ocidental em grande parte das pesquisas na área, muitas vezes alinhadas com projetos e políticas institucionais de uma determinada religião. O teórico pós-colonial Richard King (1999, p. 62) lembra que o viés bíblico e da construção ocidental da categoria “religião” acaba por afetar o estudo de outras “religiões”, como se um budista se relacionasse com um texto “sagrado” da mesma forma que um cristão se relaciona com a Bíblia. Diferentemente do cristianismo, por exemplo, o budismo não é uma religião assentada na palavra revelada. O conjunto de ensinamentos denominado como “budismo”, o

buddhadharma em sânscrito, pode ser entendido no sentido de ensinamentos ou verdades ensinadas pelo Buda, “fruto de sua experiência, reflexão, estudo e meditação”, não possuindo o sentido de “revelação” como ressalta Brum (1992, p. 26). Já o tibetologista A.F. Thurman (2006) defende que o budismo e as filosofias indianas não se limitam ao aspecto religioso: “Não se baseiam na fé, especialmente não em uma fé insensata; advogam, ao contrário, o cultivo de uma compreensão profunda da realidade como meio de libertar-se do sofrimento” (THURMAN, 2006, p. 10).

Nesse sentido, seguindo os passos do próprio King (1999, p. 73), convém retornar a Gadamer, cujas ideias constituem uma reação às noções positivistas e iluministas de que é possível obter um conhecimento objetivo daquilo que estudamos por meio de uma análise neutra e imparcial, sem preconceitos. Gadamer, como já explicitado em seu uso da categoria “horizonte”, ressalta que não se obtém entendimento de algo sem interferência de pré-julgamentos. Não se pode compreender algo sem relacioná-lo ao seu próprio ser-no-mundo. A compreensão é condicionada pelo passado (“nossa tradição”), assim como pelas agendas, preconceitos e circunstâncias do presente. Nesse sentido, é importante ao pesquisador de tradução de textos religiosos de culturas não ocidentais ou não cristãs sempre se utilizar da desconfiança em torno de teorias por demasiado universalizantes acerca da interpretação, tradução e recepção de textos identificados como “religiosos”, para que se possa alcançar o ideal do paradigma de “hospitalidade linguística” proposto por Ricœur, em uma real fusão de horizontes, em que o estrangeiro é, ao mesmo tempo, habitado e acolhido, diferentemente de práticas meramente domesticadoras.

Entender como a filosofia budista lida com a linguagem e o que diferentes tradutores de textos budistas têm a dizer sobre sua prática e suas pesquisas na área é de importância fundamental para se evitar a imposição de teorias bíblicas cristianizantes sobre a tradução de textos budistas por meio da simples e perigosa generalização de que diferentes povos e culturas se relacionam com suas respectivas religiões e textos religiosos da mesma maneira, ou de que todas as religiões têm como único propósito a evangelização do mundo (sendo o próprio termo “evangelização” por si só uma noção cristã).

Peter Della Santina (2001, p. 97) afirma que o principal objetivo e meta da filosofia budista é a Libertação (*Nirvana*), e o seu principal veículo de difusão é a linguagem, o veículo que permite a comunicação dessa meta. Porém, a realidade a qual se aspira alcançar por meio da libertação é vazia de qualquer conceituação ou dualidade, estando além dos limites da linguagem, não podendo ser plenamente expressa pela mesma. Ou seja, a realidade está além

da linguagem, mas é necessária para aprender o *buddhadharma* e poder colocá-lo em prática para finalmente alcançar a percepção direta (*jñāna*) da realidade última e não dual (*tathātā*). O próprio Della Santina (p. 108) diz: “the pedagogical use of language is not only permitted, but necessary in order to lead sentient beings towards liberation, the utterances of the enlightened ones are motivated by compassion.”¹ A linguagem do *buddhadharma*, os seus conceitos e a maneira como diferentes escolas lidam com eles são essenciais para o entendimento do que é e do que não é a realidade, de qual o caminho que leva ao desvelamento da realidade e dos raciocínios e argumentos utilizados, formando um conjunto de termos técnicos, uma terminologia própria do budismo.

Navarro Lins (2009), ao analisar traduções do *Bhagavad Gita*, destaca que diversas matérias especializadas utilizam uma terminologia para “representar seus conhecimentos” (Krieger e Finato, 2004, p. 21 *apud* NAVARRO LINS, 2009, p. 22). O autor defende que o *Bhagavad Gita* “contém da mesma forma elementos de especificidade semântica terminológica” (NAVARRO LINS, 2009, p. 24). Podemos dizer que o mesmo ocorre com os textos budistas, reforçando o argumento de Navarro Lins de que “os termos devem ser estruturados (e traduzidos) de tal maneira para que não percam a sua essência significativa” (NAVARRO LINS, 2009, p. 24).

Um exemplo de confusão gerada devido ao pouco apreço pela terminologia específica da filosofia budista é fornecido pelo Lama Daboom Tulku (2002, p. 2), em que, durante o período colonial da Índia, muitos missionários cristãos ou indivíduos influenciados pelo pensamento cristão eram responsáveis por traduzir do páli, sânscrito e tibetano para o inglês. Ele cita o caso de Kern, que, ao traduzir o *Lotus Sutra*, transformou o termo *Nirvana* em morte (*death*). Não somente uma tradução incorreta, como expressa Daboom, mas também uma distorção da meta maior do budismo. Daboom se queixa da influência de ideias da filosofia ocidental sobre traduções da terminologia budista, como a influência de ideias kantianas em traduções de Stecherbatsky e o uso do termo “a coisa em si” para se referir aos conceitos de *paramārtha* e *tathātā*, relacionados à verdade e realidade últimas (*ibidem*, p. 4).

Elizabeth Napper (2001, p. 36), por sua vez, afirma que filosofia é difícil em qualquer língua, e simplificar um texto para torná-lo mais compreensível ao leitor seria exigir demais dos tradutores. Napper lembra que as traduções do sânscrito para o tibetano foram tão sistematizadas e literais quanto possível, e que, apesar de muitos dos originais em sânscrito terem se perdido, é possível reconstruí-los a partir das traduções tibetanas. Dessa forma, a tradutora defende que o critério principal não deve ser a elegância de estilo, mas se uma

determinada escolha é apropriada ou não para facilitar o entendimento da tradição budista, em outras palavras, se é a tradução “mais útil” (NAPPER, 2001, p. 7) para auxiliar o leitor a entender um determinado conceito. Considerando traduções do tibetano para o inglês, ela concluiu:

The most useful translation is one that is quite literal (although not mindless) and that renders technical terms with a precision that allows the complex philosophical discussions that occur in Tibetan to be mirrored in the English translation. We need not be overtly concerned with elegance of expression and adapting the translation to take into account nuances of contemporary English usage and style (NAPPER, 2001, p. 7).²

Quando se refere às nuances do inglês contemporâneo, Napper alerta, assim como Lama Doboom, para o perigo de se traduzir a terminologia tibetana por termos da tradição filosófica do Ocidente que estão em voga na filosofia ocidental e podem acabar por causar mais confusão do que esclarecimento e lembra que a tradução é um “processo dialógico” (NAPPER, 2001, p. 39), no sentido de que a tradução se aperfeiçoa conforme o entendimento do assunto traduzido se aperfeiçoa e o entendimento se aperfeiçoa conforme a tradução se aperfeiçoa. O aperfeiçoamento não pode ocorrer sem um estudo abrangente da filosofia budista, como Della Santina defende (2001, p. 8).

Napper (2001, p. 41) também recomenda a utilização de notas de rodapé com explicação dos termos técnicos, preferencialmente, com referência ao original em sânscrito, quando possível. Ruegg (2001, p. 85) considera de interesse tanto dos tradutores quanto de seus leitores que haja um sistema coeso de equivalências terminológicas.

Por outro lado, Tsepak Rigzin (2001, p. 119) defende que termos que foram emprestados do sânscrito em três ou mais línguas, transliterados mais ou menos da mesma forma, devem ser considerados internacionais e não vê problemas em incorporar palavras como *vajra*, *karma*, *dharmā*, *dhāraṇī*, *mantra*, *tantra*, *śūnyatā*, *Mahāmudrā*, *saṃsāra*, *Dharmakāya* e outras às línguas de chegada. Nomes de locais e pessoas devem ser mantidos no original e as sílabas dos mantras devem ser mantidas, embora seja aconselhável fornecer explicações acerca do significado dos mantras. O tradutor destaca que a palavra Buda tem cerca de 80 sinônimos em sânscrito e ainda que cada um deles se refira a Buda, cada um deles também encerra um significado próprio, tais como *Tathāgata*, *Sugata*, *Bhagavan*, *Arhan* e outros e devem ser mantidos conforme se apresentam no texto original, de modo a evitar distorções.

Rigzin afirma que, embora possa haver resistência inicial à importação desses termos, é por meio de seu uso constante que os termos técnicos acabam por, finalmente, serem aceitos e servem como “uma ponte de contato entre as culturas” (Rigzin, 2001, p. 119).

Oliver Petersen (2001, p. 230) tem a opinião de que um tradutor pessoalmente envolvido com o budismo, não se limitando a um envolvimento acadêmico, pode ter um atitude diferente daquele que é apenas um acadêmico, por ver o texto como uma “medicina” que pode ajudar a curar a humanidade de suas aflições mentais e não somente como um texto de interesse filológico e histórico. Nesse caso, o luto pela impossibilidade da tradução perfeita, a tentativa de levar o leitor ao autor e o autor ao leitor, de estabelecer uma ponte entre as culturas na busca por um acordo em que haja o entendimento de ensinamentos que visam transcender culturas e apontam para um caminho além da própria linguagem, são também imbuídos da responsabilidade de transmitir ao leitor conceitos que determinarão seu entendimento pessoal e sua vivência do *buddhadharma*.

Os tradutores tornam-se, inevitavelmente, responsáveis pela maneira como os ensinamentos das diferentes vertentes do budismo indo-tibetano são recebidos e praticados pela cultura de chegada, e as questões terminológicas, portanto, não podem ser ignoradas.

A.F Thurman (2006, p. 9) destaca que “na língua tibetana o termo para ‘tradutor’ é *lo tsva ba*, uma adaptação da palavra sânscrita *lockachakshu* que quer dizer ‘Olho do Mundo’ ou ‘Olho do Povo’”. Logo, o tradutor se torna o olho de um povo, de uma cultura, possibilitando e, ao mesmo tempo, filtrando, por meio de suas escolhas, o contato e as trocas de conhecimento entre línguas e culturas diferentes.

As limitações e possibilidades na tentativa de transpor o abismo entre diferentes culturas e línguas em contato, no papel de “Olho do Mundo” e de traduzir, mesmo que um texto sequer, do imenso cânone budista indo-tibetano, implica lidar, inevitavelmente, com o cânone inteiro e gera a necessidade de pesquisar como diferentes tradutores de textos budistas se posicionam em relação à sua prática tradutória, se de forma mais normativa ou mais reflexiva. Deve-se considerar como isso pode afetar a recepção do público. Nesse sentido, diferentes abordagens teóricas de áreas como a hermenêutica, as teorias pós-coloniais, a terminologia, a filologia e a ciência da religião (mais especificamente os estudos budistas, área inexistente no Brasil como disciplina acadêmica, mas onde grande parte dos tradutores e pesquisadores de traduções de textos budistas citados se situam no meio acadêmico anglo-americano) servem de importantes aliadas aos estudos da tradução na pesquisa em torno da tradução de textos budistas.

O apreço pela terminologia e as considerações sobre como conceitos complexos relacionados aos processos de apreensão do mundo por meio da linguagem conforme expostos pela filosofia budista denotam algumas das abordagens e pressupostos utilizados pelos tradutores desse tipo de texto. A própria postura de desconfiança em relação à linguagem expressa pelos ensinamentos budistas não deixa de se aproximar da postura da hermenêutica gadameriana em que a percepção dos fenômenos e do ser-no-mundo é sempre condicionada por uma série de fatores, não sendo possível se libertar completamente das limitações impostas pelas circunstâncias do passado e presente no uso da linguagem e, conseqüentemente, na prática da tradução. José Ignacio Cabezón (2001, p. 71) considera a tradução uma forma de prática e de estudo comparativo, em que as possibilidades semânticas de termos escolhidos na língua-alvo são levadas ao limite na busca por equivalentes dos termos na língua-fonte. Sendo assim, a tradução não implica somente perdas, mas, também, em uma forma de reflexão e de aprendizado em que as tradições intelectuais ocidentais e orientais se mesclam como que em uma noção semelhante àquela da fusão de horizontes. Cabezón, um ex-monge budista da escola Gelugpa, doutor em estudos budistas e atualmente chefe da cátedra Dalai Lama da Universidade da Califórnia em Santa Barbara, EUA, chega a refletir, ainda, sobre o impacto que o contato entre duas culturas (ocidental e tibetana) gera sobre a maneira como percebe a si mesmo: “because of my commitment to the comparative method, because of my work as a translator, but especially because of my love for pushing concepts to their limits and beyond, I am in a real sense neither Western nor Tibetan” (CABEZÓN, 2001, p. 71).³

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. F THURMAN. Prefácio. In: LOPES NINA, Ana Cristina. **Ventos da Impermanência: um estudo sobre a ressignificação do budismo tibetano no contexto da diáspora**. São Paulo: Edusp, 2006.

BRUM, Alberto. **A libertação do sofrimento no budismo tibetano Gelugpa**. Brasília: Teosófica, 1992.

CABEZÓN, José Ignacio. Comparison as a Principal of Knowledge and its Application to the Translation of Buddhist Texts. In: **Buddhist Translations**. Problems and Perspectives. Editado por Lama Doboom Tulku. . Delhi: Manohar, 2001.

DELLA SANTINA, Peter. Liberation and Language: The Buddha-Dharma in Translation. In: **Buddhist Translations**. Problems and Perspectives. Editado por Lama Doboom Tulku. . Delhi: Manohar, 2001.

DOBOOM, Lama Tulku. **Buddhist translations – problems and perspectives**. Delhi: Manohar, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. Petrópolis: Vozes, 1997.

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.

92

KING, Richard. **Orientalism and religion – postcolonial theory, India and “The Mystic East”**. New York: Routledge, 1999.

NAPPER, *Elizabeth*. Styles and Principles of Translation. In: **Buddhist translations – Problems and perspectives**. Editado por Doboom Tulku. Delhi: Manohar, 2001.

NAVARRO LINS, Ricardo Wanderley. **Análise descritiva da tradução de termos técnicos do Bhagavad Gita para o Inglês**. 2009. 240 fls. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina. Disponível em: <http://www.pget.ufsc.br/curso/teses_e_dissertacoes.php/>. Acesso em: 1 jun. 2011.

PETERSEN, Oliver. Examples of a Dharma centre’s contribution in the field of translation: study programme and dictionary. In: **Buddhist translations – Problems and perspectives**. Editado por Lama Doboom Tulku. . Delhi: Manohar, 2001.

RICÉUR, Paul. **Sobre a tradução**. Lisboa: Cotovia, 2005.

RIGZIN, Tsepa. Problems and suggestions for making a Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. In: **Buddhist translations – Problems and perspectives**. Editado por Lama Doboom Tulku. Delhi: Manohar, 2001.

SEYFORT RUEGG, D. On translating Tibetan philosophical texts. In: **Buddhist translations – Problems and perspectives**. Editado por Lama Doboom Tulku. . Delhi: Manohar, 2001.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. On the different methods of translating. In: **The translation studies reader**. Editado por Lawrence Venuti. New York: Routledge, 2004.

WEININGER, M.J. Resenha de: Bhagavad Gita – Canção do Divino Mestre. In: **Cadernos de Tradução**, Núcleo de Tradução, UFSC, Florianópolis, Santa Catarina, n. 4, 1999.

¹ “O uso pedagógico da linguagem não somente é permitido, mas também necessário para levar os seres sencientes à Libertação. As afirmações dos Seres Iluminados são, portanto, motivadas por compaixão”. (tradução nossa)

² “a tradução mais útil é aquela que é bem literal (embora não deva ser negligente) e que apresenta os termos técnicos com uma precisão que possibilite às discussões filosóficas complexas que ocorrem em tibetano serem refletidas na tradução inglesa. Não precisamos ser excessivamente preocupados com a elegância de expressão e em adaptar a tradução de acordo com as nuances de uso e estilo do inglês contemporâneo”. (tradução nossa)

³ “devido ao meu compromisso com o método comparativo, devido ao meu trabalho como tradutor e devido, principalmente, à minha paixão em levar os conceitos aos seus limites e além, não sou, de fato, nem ocidental, nem tibetano.” (tradução nossa)