

A *Amṛtabindūpaniṣad* em português: um experimento e seus princípios teóricos para a tradução desse gênero discursivo

João Carlos Barbosa Gonçalves

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP)

joaocbg@yahoo.com

Abstract. *This work aims to examine a discourse element that arose in the translation process of a group of Sanskrit literary texts known as the Upaniṣad. Thus, we present here a Portuguese version of the Amṛtabindūpaniṣad, as an experiment for the investigation and adoption of theoretical principles suitable to the studied genre.*

Keywords. *Upaniṣad. Sanskrit Literature. Translation. Discourse Theory.*

Resumo. Este trabalho procura examinar um componente discursivo surgido da tradução de uma classe de textos da literatura sânscrita, conhecida como *Upaniṣad*. Para isso, propomos uma versão em português da *Amṛtabindūpaniṣad*, como experimento para a observação e adoção de princípios teóricos aplicáveis a esse gênero discursivo.

Palavras-chave. Upaniṣad. Literatura Sânscrita. Tradução. Teoria do Discurso.

0. Introdução

Em meio a muitos modos de abordar o exercício da tradução, a afirmação de que traduzir representa uma forma de interpretar tem se estabelecido como uma idéia abrangente, que, com frequência, interage até mesmo com pontos de vista discordantes a respeito desse assunto. Quando aproximamos o ato de traduzir do ato de interpretar, podemos nos perguntar, no encaixe de Umberto Eco¹, quais seriam então os “limites da tradução”. Poderíamos investigar, nos procedimentos que levam um texto de uma língua a outra, as intenções da obra, do autor e do leitor. Entendendo o trabalho do tradutor desse modo, talvez cheguemos à conclusão de que as várias interpretações possíveis de um determinado texto, que podem ser estabelecidas por critérios relacionados à *intentio operis, auctoris* ou *lectoris*, auxiliam na determinação dos procedimentos que estiverem ao alcance desse artífice que empreita a difícil e mal-afamada tarefa de conduzir os sentidos de uma língua à outra.

Não se trata aqui de desenvolver ou aplicar uma teoria da tradução. Ao invés, procurar-se-á apresentar a tradução de uma *Upaniṣad*², ao lado da tentativa de observar certos elementos a partir de alguns parâmetros teóricos. O recurso a tais parâmetros tem como objetivo tratar de nosso experimento de modo que possamos conferir alguma generalidade à especificidade dos problemas encontrados.

Quanto à idéia de interpretação, quando dirigida ao objeto *Upaniṣad*, conduz de imediato a um primeiro questionamento a respeito da tarefa a ser realizada. Pode um tradutor situado no Brasil, com o português como língua materna, no século XXI, interpretar um texto sânscrito composto em IX a.C.? Ou um pouco mais recente, em se tratando das *Upaniṣad* ditas tardias, em IV d.C.?

O caso aqui é o de um artigo que procura responder a essa pergunta de forma positiva, ainda que carregue alguns poréns em sua resposta. Quanto à possibilidade de interpretar consistentemente as *Upaniṣad*, tal conquista primeiramente deve ser creditada à generosidade das fontes sânscritas, que, como se sabe, abundam. Somada à essa abundância de fontes, gerações de pesquisadores, nas áreas da filologia, lingüística, história das religiões, antropologia e outras, debruçaram-se sobre esses textos e os intertextos a eles relacionados, de forma que nos possibilitaram obter uma perspectiva relativamente satisfatória, dada a antigüidade dessa cultura, do universo discursivo que podemos adjetivar como *upaniṣádico*.

Lembremos, em breves linhas, de certos fatores presentes nesse universo sânscrito para, na seqüência, examiná-los do ponto de vista da tradução.

1. As *Upaniṣad* em panorama

Tradicionalmente compreendidas sob a ordem da *revelação* (*śruti*), as *Upaniṣad* tornaram-se textos basilares para a concepção do modelo de universo atestado por grande parte das vertentes que se agregam sob a nossa denominação de hinduísmo. As *Upaniṣad* são obras contíguas aos *Brāhmaṇa* e aos *Āraṇyaka*, no que diz respeito tanto à organização das compilações, como à apresentação do sistema religioso caracterizado pela “interiorização ritual” ou “sacrifício mental”, para empregar a expressão utilizada por Eliade (1997: 104).

Participam das formulações dessas escrituras, os conceitos de *ātman* e *brahman* – que remetem a compreensões particularizantes e absolutizantes, respectivamente, da entidade anímica universal –, o conceito de *tapas* – calor interno produzido pela ascese cuja potência criativa é análoga ao poder do fogo ritual – e, sobretudo, um julgamento a respeito do mundo que o considera como indigno de conter objetos a serem almeçados pelos seres humanos.

O percurso temático estabelecido por esses textos constrói um diálogo polêmico, como se nota mais claramente em suas versões arcaicas, com as convenções do sacrifício védico, e vai se constituir, no decorrer dos séculos, como um discurso independente da visão de mundo sacrificial presente nos *Veda*. Enquanto a religião védica prescreve o rito (*yajña*) como alento para o estar no mundo, consistindo ele numa fonte permanente de harmonia (*rta*), nos planos cósmico, social e individual, a concepção religiosa das *Upaniṣad* descreverá a “interiorização ritual” como forma de libertação (*mokṣa*) de um ciclo de existência (*saṃsāra*) que não vale a pena ser continuado.

Tal libertação poderá ser empreendida por meio de três atitudes principais: a ascese, o conhecimento e, numa etapa posterior, a devoção³. No âmbito da ascese, haverá a analogia com o sacrifício, onde o calor interno (*tapas*), produzido pelas técnicas de respiração, entre outras, fará as vezes do fogo ritual (*agni*), que, como elemento e deus atmosférico, permitirá o alçamento daquilo que é humano, terreno, para o plano divino, celeste. É nesse contexto que o asceta, adepto do yoga, adquirindo os

poderes sobre-humanos, mostra a divindade plasmada na humanidade e ensina que o mundo é coisa transitória a ser superada e que o ente que experimenta essa superação passa a coexistir numa esfera onde as coisas passageiras não têm poder de manifestação.

Sob essa ótica, a sacralidade não será mais baseada no eixo caos/ordem (*anṛta/rta*), mas no eixo aprisionamento/libertação (*bandha/mokṣa*). O *ethos* do buscador construído pelas *Upaniṣad*, ao contrário do perfil externalizante do ritualista, consolidará, no altar de si mesmo, através do conhecimento que destrói a *ignorância existencial* (*avidya*) ou da ascese que eleva seu campo de consciência acima da percepção corriqueira, o elo profundo e invisível que, ao mesmo tempo em que o desliga do ciclo do mundo, o identifica com a esfera do imutável.

Como gênero de discurso devotado ao ensinamento sagrado, as *Upaniṣad* consistem em textos dedicados à transmissão de um saber capaz de modificar essencialmente a condição existencial daqueles interlocutores a quem se dirigem. Levando em conta tanto a qualidade do saber ali depositado, isto é, o seu conteúdo, como a forma com que esse conteúdo ali está arranjado, esses textos encontraram um espaço de elevada estima dentro do hinduísmo. Juntamente com os *Veda*, os *Brāhmaṇa* e os *Āraṇyaka*, eles vieram a ser consideradas parte do corpo revelado (*śruti*) da tradição.

Quanto a sua autoria, ocorrem, nessas composições, muitas referências a grandes preceptores e também a linhagens que podem ser associadas aos *Veda*, mas essas informações não contribuem para personalizar a criação desses textos; ao contrário, a presença de nomes célebres propicia intervenções do universo mítico sobre a imagem do contexto de produção dos ensinamentos das *Upaniṣad*. Ocorre, a partir dessa intervenção de personalidades do mundo mítico, uma validação da autoridade dos saberes propostos por essa classe de textos. Por conseguinte, muitas obras foram compostas sob esse modelo e nomeadas como *Upaniṣad*, de modo que pudessem receber o mesmo prestígio concedido aos seus precursores. Dessa forma, também ocorre, nos textos em análise, algo que é comum no conjunto da literatura sânscrita: a diluição dos traços de autoria em proveito de vincular as produções literárias a gêneros ou antologias que dão autoridade e permanência aos textos.

Dito isto, podemos então caracterizar as *Upaniṣad* sob o seguinte perfil: textos da literatura sânscrita compostos em diálogo polêmico com a tradição ritualista védica, que estabelecem um saber capaz de libertar o ser humano do ciclo mundano, dirigidos àqueles que aspiram a uma condição existencial sagrada, compostos por mestres inspirados, dignos de transmitirem um saber que pertence à ordem da revelação.

Retornando às três formas de interpretação apresentadas por Umberto Eco, podemos dizer que temos diante de nós somente a *intenção da obra*, que, por sua vez, constrói uma imagem do *autor* e uma imagem do *leitor*. Consonante a isso, muitas são as lacunas do quadro que procura delinear uma imagem de quem eram os *autores* que compunham esses textos e de como os *leitores* (ouvintes, mais provavelmente) interagem com eles. Temos inscritos na estrutura da obra alguns detalhes da proveniência dos autores, mais como tradição do que como referência ao contexto de produção. Em sua estrutura, também temos informações a respeito daqueles a quem se destina, mais como função pretendida do que como interlocutores históricos. Para nosso propósito, porém, interessarão os autores e os ouvintes inscritos na estrutura interna do texto.

Dessa forma, no que diz respeito à tradução, propomos atuar sobre a *Amṛtabindūpaniṣad*, interpretando-a segundo o que Eco chama de *intentio operis*, de modo a dedicar atenção especial à formulação das imagens de autor e de leitor contidas nessa intenção, procurando construir, no texto em português, as intenções do enunciador e do enunciatário equivalentes às que percebemos no texto de partida. Dito sob outro aspecto, a proposta é tentar traduzir um exemplar das *Upaniṣad* de modo a inscrever na estrutura do texto final uma proveniência sapiencial e uma função sacralizante, tal como descrito nesse breve panorama.

2. Parâmetros da tradução

Antes de pormenorizar as relações entre as imagens de enunciador e enunciatário e os procedimentos a serem adotados na tradução, é conveniente mencionar algumas das linhas gerais que modelam a presente concepção a respeito da atividade de traduzir. Para isso, um ensaio de Coseriu, intitulado *O certo e o errado na teoria da tradução*, deve ser evocado como obra substancial que permeia o conjunto das indagações e reflexões aqui apresentadas. De partida, vale citar as palavras do lingüista romeno em que ele explicita a relatividade dos princípios pelos quais se guia qualquer tradução:

O traduzir é análogo antes de mais nada ao falar; por isso, para o traduzir, como para o falar, só têm vigência normas diferenciadas e motivadas em sentido finalista. Pela mesma razão, a “melhor tradução” absoluta de um texto qualquer simplesmente não existe: só pode existir a melhor tradução de tal texto para estes e aqueles destinatários, para estes e aqueles fins e nesta e naquela situação histórica. (Coseriu, 1982: 171)

É sob essa visão que procuramos modelar nossa versão em português da *Amṛtabindūpaniṣad*, entendendo que se trata da criação de um texto motivado por intenções específicas, a saber, operar com a presença das imagens do enunciador e enunciatário, ou, em outras palavras, os efeitos de sentido da *revelação sapiencial* e da *aspiração transcendente*.

Do referido ensaio também é relevante para nossa proposta a afirmação de que a discussão a respeito da tradução é do âmbito de uma teoria do texto e não da língua. Nas palavras de Coseriu:

A diversidade dos significados das várias línguas, isto é, a diferente estruturação da realidade que as próprias línguas manifestam, não é, como tão amiúde se acredita, o problema por excelência da tradução, mas sim antes o seu pressuposto, a condição de sua existência: precisamente por isso há “tradução”, e não simples substituição no plano de expressão. (1982: 163)

Essa colocação conduz à idéia de que a assimetria entre as línguas, sendo pressuposto da tradução e não o parâmetro de tradutibilidade ou intradutibilidade, estabelece o sentido da unidade textual como centro da discussão. Em conseqüência, a unidade de sentido a ser considerada é a totalidade do texto, não mais a frase ou a palavra. O sentido da frase não é a soma dos sentidos de cada vocábulo e o sentido do texto não é a soma dos sentidos de cada frase. Existe na totalidade textual uma organização que nos possibilita falar de um sentido que, construído por uma determinada língua, está além da especificidade desta e, como alvo da tradução, poderá ser obtido por meio de um outro sistema lingüístico.⁴

Concluída esta breve exposição metodológica, podemos nos aproximar do texto a ser traduzido.

3. A enunciação traduzida

Como seus pares, a *Amṛtabindu* é uma *Upaniṣad* cuja tradução revela uma problemática agudamente intrigante. Não tanto em relação aos usos estilísticos ou aos obstáculos do sistema lingüístico do sânscrito. Trata-se, com efeito, de entraves semânticos provindos da profusão de termos sem paralelo em nossa língua. Por conta disso, as traduções freqüentemente mantêm alguns termos sânscritos no conjunto do texto final. O exame desse procedimento, que é muito comum, é um fator crucial no que se refere ao interesse em reconstruir, na estrutura textual do português, os mesmos perfis de enunciador e enunciatário, conforme descrevemos anteriormente.

A opção por trazer certos termos sânscritos à superfície das traduções está relacionada ao interesse na precisão terminológica. Dessa forma, lemos, por exemplo, na versão inglesa da célebre tradução alemã de Paul Deussen, o seguinte verso na abertura da *Amṛtabindūpaniṣad*:

The Manas, they say, is twofold,/ Either impure or pure,/ Impure, when it imagines desires,/ Pures, when it is free from desires. (Deussen, 1990: 687)

O tratamento dos conceitos pode resultar também em uma tradução do vocábulo seguida do termo sânscrito entre parêntesis, conforme podemos observar na versão francesa de Bernadette Tubini:

L'esprit (manas) est, dit-on, de deux sortes : pur et impur. Impur il forme de désirs, pur il est libre de désir. (Tubini, 1952: 5)

É evidente que, no que diz respeito a informar quais termos conceituais são utilizados no texto original, esse procedimento cumpre eficientemente seu propósito. Entretanto, é necessário mencionar que, do ponto de vista estrutural, incorporar, no texto traduzido, o plano do significante do termo original não é garantia de remeter ao valor (no sentido saussuriano) que o conceito possui dentro do sistema de pensamento de que faz parte. Essa forma de proceder cumpre com os propósitos a que se destina, porém, nunca é demais enfatizar que a citação do termo original por si só não integra as dimensões dos conceitos originais ao texto traduzido. Para isso, a anotação e o comentário, que recorrem aos intertextos, sempre serão indispensáveis.

Por outro lado, a escolha de termos que assimilem conceitos inexistentes na cultura de chegada sempre consistiu em tarefa delicada para o tradutor. No caso das *Upaniṣad*, busca-se, nas disciplinas da filosofia, da psicologia e da religião, para citar as três principais, empréstimos que possam cumprir com as intenções do texto original. Esse fato pressupõe o princípio de que o sentido do vocábulo tem de ser concebido nas relações internas do texto em que se apresenta. Assim, na tradução francesa de Jean Varenne, que pouco remete aos termos sânscritos, a palavra *esprit*⁵, quando incorporada pela *Upaniṣad* traduzida, é investida de um novo significado, devido à relação que ela obtém com os outros termos ali presentes, afastando para um segundo plano o significado construído por seu contexto religioso natal. O princípio em questão é o de que as relações criadas no interior de um texto podem estabelecer nuances de sentido ou novos valores conceituais. Esse fato não é estranho à estruturação da linguagem natural, em que vários conceitos podem estar associados a um mesmo significante, e. g., a

palavra “consciência” no português, que remete a planos conceituais distintos na psicologia, na psicanálise, na medicina e na filosofia. Nesse exemplo, há sempre uma substância de sentido invariante, que permanece ao lado dos significados que as diversas disciplinas investem sobre o termo. Como se trata da tradução de um gênero de discurso estranho ao sistema cultural de chegada, as relações entre os termos nem sempre encontram o efeito de sentido satisfatório, fazendo com que a escolha dos termos na tradução nunca conte com determinações unânimes.

A importância dessa discussão é fundamental para a presente proposta visto que, se desejamos criar um efeito de sentido que recupere a presença sapiencial do mestre enunciador inscrito nas *Upaniṣad*, será indispensável deixar o mínimo possível de marcas da intervenção do tradutor sobre o enunciado. O ato de tradução, a fim de cumprir tal propósito de desaparecimento, deverá evitar a manutenção dos termos sânscritos, pois estes pressupõem um aporte metalingüístico de um enunciador estranho à função sacralizante que se pretende reconstruir. Tais termos criam, na estrutura do texto, indícios intermitentes de que se trata de uma obra traduzida e de que seu agente manifesta que os dois sistemas lingüísticos são assimétricos e que existem determinados elementos que devem remeter a certos significantes da língua de partida.

Portanto, consiste o núcleo da presente proposta em apagar – ou, na realidade, não construir – as intervenções metalingüísticas do tradutor. Noutras palavras, a proposta é criar um texto que não apresente termos sânscritos, visto que eles constituiriam vestígios metalingüísticos atinentes a uma esfera de enunciação alheia à relação entre enunciador e enunciatário intencionada pela obra sânscrita, a saber, a transmissão de uma ciência transformadora, entre mestre e discípulo, na linha de sucessão dos ensinamentos upaniṣádicos.⁶

Dentro dessa proposta, vários foram os fatores que motivaram as escolhas dos termos conceituais na língua de chegada, entre eles os principais são as relações interlinguais etimológicas e os paralelismos inter-culturais da psicologia e da religião. Ainda que não pertença aos limites desse artigo trazer as discussões a respeito dos termos relacionados aos conceitos do universo das *Upaniṣad*, convém citar as traduções que foram adotadas: *akṣara*/sílabas-eterna; *ākāśa*/éter; *ātman*/si-mesmo; *jīva*/vida; *jñāna*/gnose; *bandha*/prisão; *brahman*/absoluto; *manas*/mente; *mukti*/libertação; *mumukṣa*/anseio de libertar-se; *mokṣa*/libertação; *yoga*/método; *vahni*/chama condutora; *viṣaya*/objeto; *śabdamaṃyā*/constructo de palavras; *hr̥d*/coração.⁷

Outros aspectos podem ser destacados no que concerne à relação entre enunciador e enunciatário. A presença dos participios *proktam*/explicado (1), *smṛtam*/ensinado (2 e 21) revelam uma marca de um enunciador que não se pretende como autor do ensinamento, mas como elo de uma corrente sapiencial. O percurso lógico diferenciado *naiva cintyam na cācintyam acintyam cintyam eva ca* “Não é concebível nem inconcebível, é inconcebível e concebível” (6) indicia a companhia de um preceptor que intervém de forma restritiva sobre a lógica do cotidiano. As referências aos sistemas de conhecimento, em *granthavistaraha* “noção livresca” (5), *grantham tyajet* “deve-se deixar as escrituras” (18) e *liṅgin* “os vários sistemas” (19), contribuem, no conjunto da *Upaniṣad*, para formar a imagem de um enunciador com autoridade sobre a transmissão do conteúdo ali proposto. Todos esses elementos, juntamente com o saber que está sendo enunciado, devem ser observados como

contribuidores para a formação da imagem do preceptor e de sua intenção diante do discípulo.

Seguindo os princípios de tradução definidos pela observação do conjunto dessas características de enunciação, nossa leitura do texto sânscrito resultou no seguinte texto em português.

4. Tradução da *Amṛtabindūpaniṣad* - *Iniciação na Semente da Eternidade*

Om

A mente, explicam, é biforme: ou é pura ou então é impura;
ditada por desejos é a impura; livre dos desejos é a pura. (1)
Ensinam que a mente é instrumento de prisão ou de libertação;
a submissa aos objetos aprisiona, a insubmissa liberta. (2)
Sendo a libertação favorecida pela mente insubmissa aos objetos,
insubmissa aos objetos deve ser a mente do aspirante à libertação. (3)
Isenta do jugo dos objetos, a mente é refreada no coração
e então atinge o estado não mental, que é a esfera suprema. (4)
Deve mesmo ser refreada de modo a ser dissipada no coração;
é isso a gnose e a libertação e todo o resto é noção livresca. (5)
Não é concebível nem inconcebível, é inconcebível e concebível;
o absoluto, então realizado, não é apreendido por parcializações. (6)
O método é principiar com o som e realizar o não-som a seguir,
pois o ser, não o não-ser, é obtido por meio do estado de não-som. (7)
O absoluto é indiviso, inabalado, inemotivo; “eu sou o absoluto”,
aquele que tiver ciência disso assimila o absoluto para sempre. (8)
Inabalado e infinito, alheio a condicionamentos ou a analogias,
incomensurável e sem início; quando se conhece o júbilo maior, (9)
não há morte nem nascimento, não há veneração nem autoridade,
não há anseio de libertar-se nem libertação – apenas o fim supremo. (10)
O si-mesmo deve ser sentido como um só, na vigília, sonho ou sono;
ao ultrapassar os três estados não se contrai nascimento novamente. (11)
Mesmo sendo uno, o si-mesmo coexiste neste ou naquele ser;
é visto como único e múltiplo, tal como a lua se revela na água. (12)
Como o éter contido em um vaso, quando o vaso se quebra,
o vaso desaparece, mas não o éter: a vida é como o vaso. (13)
Formas diversas são arruinadas de tempos em tempos;
ele desconhece o perecimento mas ela sempre conhece. (14)
Se há constructos da linguagem, ele habita no lótus do coração;
mas, uma vez rompidas as trevas, é descoberta a unidade única. (15)
A sílaba-eterna, na linguagem, é o absoluto: ela passa e o eterno fica;
que o sábio medite na sílaba-eterna se deseja paz para o si-mesmo. (16)
Dois saberes a serem sabidos: o absoluto da linguagem e o supremo;
o versado no absoluto da linguagem chega ao supremo absoluto. (17)
Depois de aplicar-se às escrituras dedicadas a todos os saberes,
deve o estudante deixá-las, como joga o farelo quem deseja o grão. (18)
Mesmo vacas de cores diferentes produzem leite de uma única cor;
a gnose é parecida com o leite e os vários sistemas, com as vacas. (19)
Como a manteiga se oculta no leite, em cada ser, a gnose habita;

deve-se produzir manteiga com a mente, ao modo de uma colher. (20)
Aderindo à conduta da gnose, aviva-se a vasta chama condutora;
“eu sou o absoluto, integral, impoluto e pacífico”, assim é ensinado. (21)
“Eu sou Vāsudeva, a morada de todos os seres
que mora em todos seres por todas as graças.” (22)

5. Considerações finais

A *Iniciação na Semente da Eternidade*, que faz parte de um grupo de *Upaniṣad* que provavelmente foi compilado entre II e IV d.C., ainda que sob as referências de um corpo de conhecimentos de origem mais antiga, costuma ser categorizada como uma *Upaniṣad* do *yoga* e constitui excelente fonte para o estudo dos sistemas relacionados a essa corrente de pensamento e sua metodologia. Objetivando a produção de fontes de pesquisa relacionadas às idéias religiosas presentes na literatura sânscrita, esperamos que este trabalho, com o estudo e a tradução ora apresentados, possa dar sua contribuição para o exame do gênero discursivo das *Upaniṣad*.

Notas

¹ A referência aqui é a obra *Os limites da Interpretação* (cf. Ref. Bibl.), que categoriza, na tipologia citada, os modelos de interpretação estabelecidos sobre determinado texto.

² O nome *Upaniṣad* é um substantivo feminino sânscrito formado pelos prefixos *upa* e *ni* seguidos da raiz *sad*. O primeiro prefixo traz o sentido de relação em condição menor, o segundo indica o sentido de inferioridade e a raiz *sad*, em sua forma verbal, carrega as acepções de “estar”, “permanecer” ou “sentar”. A interpretação comumente dada ao nome desses textos entende que ele designa uma situação de interlocução em que alguém senta espacialmente em posição inferior a outra pessoa. A posição física reflete, na situação de interlocução, o lugar social em que o discípulo deve tratar reverentemente o preceptor que a ele transmite seus conhecimentos. Cada texto pertencente a essa classe carrega, em seu título, seu nome específico seguido da palavra *Upaniṣad*. Dessa forma, a denominação *Amṛtabindūpaniṣad* diz respeito à *Upaniṣad da Semente da Imortalidade*, cujo título faz referência ao ponto que se grafa na escrita do *akṣara*, a “sílabas-eterna”, que é a famosa sílaba pronunciada como *om*.

³ Essa afirmação está baseada na síntese que Eliade (1997: 109) faz dos “três caminhos principais da liberação” que as religiões hinduístas desenvolverão, assim por ele denominados, “o conhecimento upanixádico, a técnica do Yoga e a *bhakti*”.

⁴ É com base na tese de Ferreira (cf. Ref. Bibl.) que foram desenvolvidos os princípios de tradução propostos neste trabalho. O autor serve-se das afirmações que citamos do ensaio de Coseriu e elabora, a fim de demonstrar a positividade da hipótese de tradutibilidade do texto artístico, um olhar teórico que atribui a ele o “cunho de grandeza textual”, trazendo à sua teoria a visão greimasiana de que o sentido do texto deve ser encarado como uma unidade com estruturas sintática e semântica próprias, divisível, apenas enquanto objeto de análise, mas indivisível, enquanto unidade de sentido.

⁵ “On a dit de l’esprit humain qu’il pouvait avoir deux aspects : le pur et l’impur.” (Varenne, 1971: 123)

⁶ Quanto ao resultado do texto em português, apenas a sílaba *om* - cujo simbolismo sonoro está relacionado à manifestação de *brahman*, enquanto ser absoluto – teve mantida sua forma original.

⁷ A dissertação de mestrado de Gulmini (cf Ref. Bibl.), que apresenta uma tradução de um texto técnico sobre o yoga (o *Yogasūtra* de Patañjali) com uma composição em português que abdica da intervenção dos termos sânscritos, auxiliou em várias das opções adotadas em nossa tradução, cuja mais saliente consiste na leitura do vocábulo *ātman* pelo termo, emprestado da psicologia analítica, “si-mesmo”.

6. Referências Bibliográficas

- AMṚTABINDŪPAÑIṢAD. In: TARKARATNA, Ramamaya. *The Atharvana-Upanishads*. Calcutta: Ganesha Press, 1872. Disponível em: http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretl/1_sanskr/1_veda/4_upa/brbiuppc.txt. Acesso em 27 jul. 2005.
- COSERIU, Eugenio. “O certo e o errado na teoria da tradução”. In: COSERIU, Eugenio. *O homem e sua linguagem*. Rio de Janeiro: Presença, 1982.
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- ELIADE, Mircea. *Yoga – Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1997.
- DEUSSEN, Paul. *Sixty Upanishads of the Veda*. (Translated from German by Bedekar, V. & Palsule, G. B.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- FERREIRA, Mário. *A Tradutibilidade do texto artístico. Elementos para a construção do algoritmo tradutológico*. São Paulo: FFLCH-USP, tese de doutoramento, 2001.
- GULMINI, Lilian. *O Yogasūtra, de Patañjali – tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 2001.
- TUBINI, Bernadette. *Brahmabindūpañiṣad*. Paris: Librairie D’Anérique et D’Orient, 1952.
- VARENNE, Jean. *Upanishads du yoga*. Paris: Gallimard/UNESCO, 1971.

7. Anexo – texto sânscrito da Amṛtabindūpañiṣad

O texto sânscrito transcrito a seguir, base de nossa tradução, segue a versão digitalizada por Oliver Hellwig, baseada na edição de Ramamaya Tarkaratna, *The Atharvana-Upanishads* (cf. Ref. Bibl.).

om̐

mano hi dvividhaṁ proktaṁ śuddhaṁ cāzuddhaṁ eva ca |
aśuddhaṁ kāmasamkalpaṁ śuddhaṁ kāmavivarjitam ||1||
mana eva manuṣyāṇāṁ kāraṇaṁ bandhamokṣayoḥ |
bandhāya viṣayāsaktaṁ muktyai nirviṣayaṁ smṛtam ||2||
yato nirviṣayasyāsya manaso muktir iṣyate |
tasmān nirviṣayaṁ nityaṁ manaḥ kāryaṁ mumukṣuṇā ||3||
nirastaviṣayāsamgaṁ sanniruddhaṁ mano hṛdi |
yadā yāty unmanībhāvaṁ tadā tat paramaṁ padam ||4||
tāvad eva niroddhavyaṁ yāvaddhṛdi gataṁ kṣayam |

etaj jñānaṃ ca mokṣam ca ato 'nyo granthavistaraḥ ||5||
 naiva cintyam na cācintyam acintyaṃ cintyam eva ca |
 pakṣapātavinirmuktaṃ brahma sampadyate tadā ||6||
 svareṇa samdhayed yogam asvaram bhāvayet param |
 asvareṇa hi bhāvena bhāvo nābhāva iṣyate ||7||
 tad eva niṣkalaṃ brahma nirvikalpaṃ niranjanam |
 tad brahmāham iti jñātvā brahma sampadyate dhruvam ||8||
 nirvikalpam anantaṃ ca hetudrṣṭāntavarjitam |
 aprameyam anādyam ca jñātvā ca paramaṃ śivam ||9||
 na nirodho na cotpattir na vandyo na ca śāsanam |
 na mumukṣā na muktiś ca ity eśā paramārthatā ||10||
 eka evātmā mantavyo jāgratsvapnasuṣuptiṣu |
 sthānatrayād vyatītasya punarjanma na vidyate ||11||
 eka eva hi bhūtātmā bhūte bhūte vyavasthitaḥ ||
 ekadhā bahudhā caiva dr̥śyate jalacandravat ||12||
 ghaṭasambhṛtam ākāśam līyamāne ghaṭe yathā |
 ghaṭo līyeta nākāśam tadvaj jīvo ghaṭopamaḥ ||13||
 ghaṭavad vividhākāraṃ bhidyamānaṃ punaḥ punaḥ |
 tadbhagnaṃ na ca jānāti sa jānāti ca nityaśaḥ ||14||
 śabdamaṃyāvṛto yāvat tāvat tiṣṭhati puṣkare |
 bhinne tamasi caikatvam ekam evānupaśyati ||15||
 śabdākṣaraṃ paraṃ brahma yasmin kṣīṇe yad akṣaram |
 tad vidvān akṣaraṃ dhyāyed yadicchecchāntim ātmanaḥ ||16||
 dve vidye veditavye tu śabdabrahma paraṃ ca yat |
 śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ paraṃ brahmādhigacchati ||17||
 grantham abhyasya medhāvī jñānavijñānatattvataḥ |
 palālam iva dhānyārthī tyajed grantham aśeṣataḥ ||18||
 gavām anekavarṇānām kṣīrasyāpy ekavarṇatā |
 kṣīravat paśyate jñānaṃ liṅginas tu gavām yathā ||19||
 ghṛtam iva payasi nigmūḍham bhūte bhūte ca vasati vijñānam |
 satataṃ manthayitavyam manasā manthānabhūtena ||20||
 jñānanetraṃ samādāya cared vahnim ataḥ param |
 niṣkalaṃ nirmalaṃ śāntaṃ tad brahmāham iti smṛtam ||21||
 sarvabhūtādhivāsam ca yad bhūteṣu vasaty adhi |
 sarvānugrāhakatvena tad asmy aham vāsudeva iti ||22||