

TRADUCIENDO SÍMBOLOS Y GESTOS RELIGIOSOS: EL CASO DE LA ORDEN DOMINICANA¹

Adriano Clayton DA SILVA

Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

drianovsk@gmail.com

Abstract

Symbols and religious gestures follow Humanity since immemorial times. Their migration between languages and cultures are not quite simple: like words, symbols can produce meanings and evoke specific feelings in each person or society that knows and uses them. So they also are a problem for Translation studies. In this paper I try to reason about the gestures and symbols of the Order of Preachers, or Dominican Order, in its evangelization activities in China of the 16th and 17th centuries. Some Dominicans gestures (for example, the ways of prayer) and symbols (the black and white colors of their habits) may have caused reciprocal strangeness with the Chinese people. And inculturation could have been a tool better considered in order to reduce such misunderstandings.

Keywords: Dominican Order. Translation. Symbolism. Gestuality. China.

Resumen

Símbolos y gestos religiosos acompañan a la Humanidad desde tiempos inmemoriales y su migración entre lenguas y culturas no es algo sencillo: como las palabras, los símbolos pueden producir sentido y evocar sentimientos específicos en cada persona o sociedad que los conozca y utilice. Así que también son problema para los estudios de Traducción. En el presente estudio intento razonar acerca de los gestos y símbolos de la Orden de Predicadores, u Orden Dominicana, en sus actividades de evangelización en la China de los siglos XVI y XVII. Algunos gestos (por ejemplo, los modos de orar) y símbolos (los colores blanco y negro de sus hábitos) de los dominicos pueden haber causado extrañezas recíprocas con los chinos; y la inculturación podría haber sido una herramienta más bien utilizada para reducir tales problemas de entendimiento.

Palabras clave: Orden Domínica. Traducción. Simbolismo. Gestualidad. China

1. Os frades dominicanos

A Ordem dos Pregadores, também conhecida como Ordem Dominicana, é uma das principais ordens mendicantes ligadas à Igreja Católica na atualidade. Sua história começa no início do século XIII com São Domingos de Gusmão, um sacerdote da Espanha que percebeu que a sua Igreja não estava mais alcançando os fiéis através dos métodos tradicionais de evangelização. O problema estava justamente na ostentação material que os representantes da Igreja apresentavam diante dos fiéis simples e pobres e de outros povos que ainda não conheciam o Evangelho. Também começavam a surgir pela Europa movimentos e grupos de pessoas que não mais entendiam a Igreja como a única representante de Deus na terra, os quais foram por isso considerados heréticos pela instituição católica. Em face disso, São Domingos decidiu pregar despido dos sinais de autoridade e ostentação, além de utilizar uma

¹ Este estudio se enmarca en el proyecto de Investigación I+D *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, con referencia FFI2014-59140-P, aprobado por el Secretario de Estado de Investigación Desarrollo e Innovación, Ministerio de Economía y Competitividad, según Resolución de 30 de julio de 2015.

linguagem mais acessível à população pobre, e com isso voltou a conquistar e arregimentar fiéis para o Papa (Ficarra 2005).

As ações de São Domingos foram logo percebidas pelo alto clero da Igreja, que também percebera quase pela mesma época as ações de São Francisco de Assis em Portugal, o qual igualmente usava de simplicidade e linguagem acessível para voltar a conquistar os fiéis. E assim como São Francisco foi autorizado a fundar sua Ordem mendicante em 1209, São Domingos obteve, em 1216, a autorização da Igreja para fundar a Ordem dos Pregadores, cuja principal função é levar o Evangelho de Jesus Cristo a todos os povos do mundo. Os frades dominicanos, como são chamados os membros da Ordem, devem viver uma vida austera em conventos localizados geralmente em povoados menores, onde eles oram, pregam e estudam. Os estudos, aliás, foram desde cedo uma das prioridades dos dominicanos e seus membros são fortemente estimulados a aprenderem e desenvolverem suas habilidades intelectuais.

É claro que a Ordem, pertencendo ao um sistema religioso como a Igreja Católica, tem seus dogmas, rituais e simbolismos próprios. O destaque neste trabalho vai para a gestualidade nas orações, advinda do próprio São Domingos e suas nove maneiras de rezar (Dominicanos S/D), e para as cores do hábito dominicano, composto de túnica e capuz brancos, escapulário com as cores branco e preto e capa preta, além de um cinto de couro e um rosário (Ficarra 2005).

2. Cores e gestos europeus

Desde a antiguidade, os símbolos formam um dicionário à parte na comunicação entre as pessoas. Carl Jung (2008: 20) analisou a fundo os símbolos e assim os define: “Uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado.” Ao longo da história humana, diversos foram os eventos e situações em que fenômenos, objetos, desenhos e até pessoas adquiriram um significado além do denotativo, passando a carregar também um sentido conotativo. Mas o simbolismo humano tem a capacidade de perpetuar-se mesmo depois de modificadas a origem e as circunstâncias que geraram determinado símbolo. É graças a essa capacidade que temos hoje os diversos alfabetos e ideogramas vigentes nas diversas culturas letradas ao redor do mundo. Mas por símbolos também podemos entender as cores, os sinais de trânsito, os signos matemáticos, os rituais religiosos, etc.

Os símbolos têm algumas características essenciais comuns às palavras e às imagens no que se refere à sua transmissão para outras pessoas e culturas: primeiro, os sentidos que transmitem e que evocam nos leitores não são universais, variam de sociedade para sociedade e até individualmente; segundo, dependem da vontade de alguém para comunicarem; terceiro, podem ser reproduzidos, ainda que não

precisamente. Ambos os símbolos dominicanos anteriormente mencionados precisam ser conhecidos e absorvidos pela comunidade em que vivem e trabalham os frades, e é o contato constante com estes é que faz com que a população não estranhe a forma de vestir-se e agir deles. E, aliás, assim é também para todo simbolismo relacionado a qualquer religião: o estranhamento vem justamente do não conhecimento.

As cores fazem parte do simbolismo de qualquer sociedade humana. Na Idade Média, branco e preto representavam opostos: o branco seria a iluminação, a inocência e a divindade; o preto era associado ao mal, ao pecado e ao diabo – lembremos, por exemplo, da peste negra (Pastoureau 2004). Os dominicanos têm uma simbologia própria para as cores de suas vestes, conforme explica Willian Hinnebusch (2014: 153): “A benção do escapulário fala especificamente de inocência e humildade. As cores do hábito exemplificam essas virtudes: o branco indica a inocência de Cristo; o preto indica a humildade dele: ‘Carreguem a minha carga e aprendam de mim, porque sou manso e humilde de coração...’ (Mt 11, 29)”.² Lembrando que o próprio São Domingos instituiu tais vestes.

Duas informações importantes: primeiro, na Idade Média muitos países tinham leis determinando que alguns grupos de pessoas usassem certas cores para que fossem mais facilmente identificados. De acordo com essas leis, os judeus e os marginais deviam usar em suas vestes um pedaço de pano na cor amarela. Era, portanto, uma cor pouco apreciada. Segundo, em que pese a cor “oficial” da capa de São Domingos ser preta, ela nunca era pintada em quadros e iluminuras exatamente nessa cor, mas com matizes de azul, marrom e púrpura, além de que a pintura nunca era uniforme, de modo que assim “se distinguia do preto infernal ou mortal” (Pastoureau 2008: 66).³

Sendo as cores então personalíssimas de cada cultura, como os dominicanos lidaram com isso nas suas viagens pelas diversas culturas ao redor do planeta? Veremos mais à frente.

Sobre as maneiras de rezar de São Domingos, consta dos Cadernos Vocacionais dos Dominicanos (S/D: 7) que, na segunda maneira, o santo rezava “inteiramente estendido no chão com o rosto colocado na terra. Nessas ocasiões, seu coração se enchia de verdadeiros sentimentos de compunção.” Os dominicanos mantiveram essa forma de adoração a Deus e na atualidade ainda é possível ver os frades entrando numa igreja e, diante do crucifixo, deitando no chão com o rosto colocado na terra e os braços estendidos. Também o santo tinha outras maneiras de rezar prostrado e em pé.

Os gestos humanos são um problema à parte quando se pensa em tradução. Como as palavras, seus sentidos são geralmente arbitrários, determinados muito mais pela cultura e pelos costumes de um

² Traduzido de “The blessing of the scapular speaks specifically of innocence and humility. The colors of the habit exemplify these virtues: its white signifies Christ's innocence; its black indicates Christ's humility: ‘Learn from me, for I am meek and humble of heart’ (Matt. 11:29)”. Todas as traduções do inglês e do francês não referenciadas são de minha autoria. Especificamente neste caso, o versículo bíblico mencionado foi transcrito da tradução brasileira da Edição Pastoral da Bíblia Sagrada (ed. 1991).

³ “...distinguished it from infernal or deathly black.”

povo do que por alguma lógica simples de relação com a parte do corpo que gesticula. As mãos são de longe a ferramenta mais usada na linguagem gestual: um polegar levantado pode significar inúmeras coisas dependendo da cultura de quem o levanta e da cultura de quem o observa; também a palma da mão pode evocar diversos sentidos dependendo da posição em que se encontra em relação ao chão ou a quem a observa. Mas outras partes do corpo também podem ser usadas das formas mais diversas possíveis.

Uma das mostras da complexidade do polegar levantado aparece no trabalho de José Yuste Frías (2011) ao analisar o gesto de um personagem do álbum de história em quadrinhos *Astérix em Hispanie*: na página onze do referido álbum, um soldado romano que acabou de levar uma surra dos irredutíveis gauleses levanta o polegar direito. No Brasil, e em muitos lugares do mundo ocidental, tal gesto significa aprovação ou concordância. Mas especificamente na França da década de 1960, quando o álbum foi escrito (e talvez ainda hoje por lá), tal gesto era usado por alguma criança para pedir uma parada temporária na brincadeira ou jogo em que estava envolvida com outras crianças. Enfim, um gesto muito usado nos horários de recreio escolar e que evoca outro sentido, muito mais cômico, à figura do soldado caído e todo machucado. Yuste Frías defende que seria preciso pensar uma paratradução desse gesto para a versão espanhola, para que ficasse claro que o soldado não estava concordando com os gauleses, mas sim pedindo que parassem de lhe bater. Yuste Frías vai mais longe em seu artigo, defendendo que “uma formação universitária de futuros profissionais da tradução deve levar em conta a necessidade de formar o estudantes na leitura, interpretação e (para)tradução das estruturas simbólicas da imagem” (Idem: 269).⁴

Outro exemplo da (im)possibilidade de tradução de um gesto aparece em Silva (2014), novamente relacionada aos irredutíveis gauleses: no álbum *Astérix et le chaudron*, coincidentemente também na página onze, vemos o personagem Obelix correndo atrás de seu amigo Asterix e batendo o dedo indicador de sua mão direita na têmpora, ao mesmo tempo em que tem o rosto vermelho e diz para o povo de sua aldeia: *Ça vas pas, non? Laisser partir Astérix tout seul?* A tradução para o português brasileiro, feita apenas nas palavras dentro do balão e mantendo as imagens intactas, contém a seguinte frase: *Mas vocês ficaram malucos? Deixar Asterix partir sozinho?* Igual ao polegar levantado do parágrafo anterior, o gesto de bater com o dedo na têmpora tem um sentido específico na cultura francesa: chamar alguém de louco. Então, Obelix estava chamando o povo da aldeia de louco por deixar Asterix partir sozinho numa missão. Mas no Brasil esse gesto não faria sentido (aqui o gesto correspondente seria gira o polegar em torno da têmpora, sem tocá-la), ao que o tradutor pensou numa solução: acrescentou as palavras *Mas vocês ficaram malucos?* ao conteúdo do balão. Lembrando que no original em francês as palavras do balão não fazem qualquer menção ao significado do gesto,

⁴ "Une formation universitaire des futurs professionnels de la traduction devrait tenir compte de la nécessité de former les étudiants à la lecture, à l'interprétation et à la (para)traduction des structures symboliques de l'image."

ficando a cargo do leitor saber o que ele significa. Assim, o tradutor fez um esforço no sentido de dar alguma pista ao leitor brasileiro sobre o significado daquele gesto.

As maneiras de rezar dos dominicanos podem ter causado estranhamentos nos povos que eles contatavam, do mesmo modo que podem ter determinado a forma como os frades viam certos gestos das sociedades que visitavam e buscavam evangelizar, como veremos mais à frente.

3. Traduzir-se em outra cultura

Como traduzir-se em outra cultura para além das palavras? Essa questão é fundamental para compreender as ações dos dominicanos em suas excursões aos continentes asiático e americano. Como dito anteriormente, era interesse da Ordem pregar o Evangelho nos diversos rincões do mundo, e os frades estão entre os primeiros europeus a pisarem tanto no leste asiático quanto na América. São bem documentadas as ações dos dominicanos nos dois lugares e também é íntima a relação deles com os estudos sobre as línguas dos povos que conheciam e as criações de gramáticas dessas línguas.

Antonio Bueno García (2016) mostra que já no século XIII teria chegado à China o primeiro frade, San Jacinto de Polonia. O grande país asiático seria desde o começo um desafio para os dominicanos, que o viam “como una gran nación, encerrada en su concha y celosa de sus ideas, que no admitía injerencias extranjeras” (Idem: 199).⁵ Os frades chegavam ao sudeste asiático através da recém descoberta América Central, instalando-se primeiramente nas Filipinas, onde aprendiam tudo o que podiam sobre a língua e a cultura chinesas. Anos mais tarde, rumavam para Ava e Pegú (atual Mianmar), Sião (atual Tailândia), Tunquin (atual Vietnam) entre outros reinos menores, para dali adentrarem o território chinês.

Igualmente desafiante foi a empreitada no continente americano. Segundo Isabel Serra-Pfenning (2016), o maior obstáculo inicial para os dominicanos não foram os nativos, mas os próprios espanhóis, nas pessoas dos conquistadores e representantes do Rei de Espanha, muito mais interessados em obter riquezas e escravos do que converter e obter fiéis para a Igreja.

Voltando à China, a experiência nas Américas ajudou os frades a pensar novas estratégias para a evangelização: se até algumas décadas antes a conversão dos ameríndios era feita à força da autoridade e, muitas vezes, da espada, na China de meados do século XVI os frades preocupavam-se muito mais em conhecer os fundamentos teológicos das religiões asiáticas preexistentes e com isso buscavam maneiras mais eficazes de inculcar a religião cristã (Bueno García 2016).

⁵ As citações em espanhol serão mantidas no original.

Para levar a cabo essa nova forma de evangelizar, e seguindo de perto as ações e estratégias dos jesuítas, que também estavam presentes tanto nas Américas como na Ásia, os dominicanos usaram o recurso da inculturação. Juan Albaladejo-Martinez (2016: 76), falando da evangelização nas Américas, explica que a inculturação começou com as tentativas dos dominicanos de compreender o pensamento ameríndio e se fazer compreender por eles:

Por una parte, los misioneros tenían que lograr que el mundo hispano-cristiano resultara comprensible para las poblaciones indígenas. [...] Por otra parte, los misioneros debían alcanzar un entendimiento suficiente de la realidad india, de su forma de pensar, de su espiritualidad con el fin de poder desarrollar las mejores estrategias evangelizadoras posibles. Ese planteamiento suponía, de alguna manera, el reconocimiento de la necesidad de una cierta adaptación al medio local.

O termo inculturação é muito ligado aos movimentos religiosos, mesmo na atualidade.⁶

Mas existe um termo correspondente na Antropologia que parece indicar essa ideia de absorver e ser absorvido por outra cultura: a transculturação. Tal ideia foi cunhada e utilizada por Fernando Ortiz (1978) para nomear o fenômeno que gerou a população cubana: ao longo de séculos, variados grupos étnicos, provenientes de diversos lugares do mundo, foram aportando na ilha caribenha, cada um trazendo novos elementos culturais, religiosos e sociais que, inevitavelmente, afetaram o modo de viver e perceber o mundo do povo local, ao mesmo tempo em que tais grupos foram também afetados pelos elementos culturais, sociais e religiosos dos cubanos nativos. Dessas afetações surgiu uma cultura híbrida, com empréstimos e adaptações das culturas originais, mas ao mesmo tempo totalmente nova em sua sistematização.

A ideia de transculturação e hibridização também afeta o modo como se entende a tradução: Alexis Nouss (2012: 19) baseia-se na ideia do hibridismo e apresenta a tradução não mais como a passagem de um espaço linguístico/cultural a outro, mas a passagem de um no outro: “dois territórios móveis em vez de uma mobilidade percorrendo-os, dois territórios nômades, mais que um nomadismo atravessando-os”. Nouss mostra essa ideia valendo-se justamente de uma imagem, o padrão *moiré*, em que duas superfícies superpostas criam uma terceira. Essa tradução “no limiar”, como o autor a concebe e nomeia, não privilegia nem a cultura/língua de partida, nem a de chegada, mas se coloca na interseção das duas, no espaço e no tempo dentro do tradutor. Assim, não seria possível ao tradutor pensar em termos de língua e/ou cultura de partida e língua e/ou cultura de chegada, como pretendem algumas teorias mais tradicionais das pesquisas em Tradução. Tais pesquisas ainda têm a visão da tradução como ponte ou transporte, como se realmente fosse possível ao tradutor separar duas línguas e culturas dentro de si.

⁶ Um bom exemplo pode ser encontrado em <http://www.missiology.org.br/?p=5&t=p>, página web da rede Latino Americana de Missiólogos e Missiólogas que, logo em sua apresentação informa: “Através da articulação de Trindade, universalidade, contextualidade e transdisciplinaridade nos conteúdos deste site, a tensão entre libertação, salvação e inculturação pode produzir luz para o diálogo missiológico.”

É claro que o termo inculturação exige, ou aparenta exigir, mais vontade dos frades em querer essa hibridização, ao contrário da transculturação, que pode acontecer forçadamente ou inconscientemente. Mas é perfeitamente crível que os dominicanos, mantendo contato com civilizações tão diferentes da europeia como as das Américas ou da China, tenham absorvido algo dessas culturas e se transformado, mesmo sem perceber, vindo posteriormente a externarem essas novas visões de mundo em palavras e ações. São precisas as palavras de Cristian Cámara Outes (2016: 107), as quais transcrevo na íntegra:

Los traductores coloniales, en última instancia, eran hombres, es decir, seres impredecibles y capaces de sorpresa, e incluso de contravenir aquello en lo que creían más fervientemente. Y además fueron hombres forzados a vivir en una situación extrema de desarraigo e inseguridad existencial, de desplazamiento y exilio. Si bien esta situación es incomparable con la experiencia radical de desastre del mundo cultural novoamericano, de destrucción fulminante de las bases materiales mismas en las que asentaba toda su entramado ideológico, no es menos cierto que estos hombres se vieron forzados también desde muy pronto a renegociar su identidad. También ellos desde muy pronto se vieron forzados a vivir “en medio”, “nepanta”, entre el mundo al que pertenecían, y al que no querían abandonar, pero del que les separaba un vasto océano, y el mundo nuevo en el que se residían, en el que habían nacido, pero que en muchas ocasiones excedía su capacidad de comprensión. Todo ello hacía que se viesen obligados en cierta medida a salir de sí mismos en el intento de forjarse una nueva identidad que conciliase tensiones contradictorias.

Igual situação devem ter vivido os dominicanos em terras chinesas. E quando lembramos que a intenção sempre era a pregação do evangelho católico, fica claro que teve de haver concessões, inclusive para que os frades fossem capazes de interiorizarem as ontologias e epistemologias dos povos asiáticos e as usarem nas pregações. Um dos melhores exemplos disso é o frade Juan Cobo e seu livro *Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu*, 辨正教真傳實錄, escrito no fim do século XVI em chinês, em que se busca pela primeira vez um sincretismo das ideias filosóficas, religiosas e científicas europeias e chinesas.

Entre as ideias híbridas de Cobo, José Cervera Jimenez (2016) destaca a tentativa dele de conciliar as cosmogonias chinesa e europeia: no mundo ocidental do século XVI e começo do XVII, acreditava-se ainda na antiga ideia aristotélica dos quatro elementos como formadores de todas as coisas: água, ar, terra e fogo. O problema é que para os chineses os elementos primordiais são cinco, e não quatro: água, terra, metal, fogo e madeira. Em outro ponto do *Shilu*, o frade dominicano busca explicar o Deus católico, o qual é nomeado *Wuji* 無極, que numa tradução literal seria algo como “ilimitado”. Mais uma vez há um problema, desta vez no fato de que um estudioso chinês que lesse esse termo no texto de Juan Cobo não necessariamente intuiria a ideia de uma entidade, um ser imaterial e imortal, que para qualquer cristão é facilmente associado a Deus. Juan Cobo mostra em seu livro que realmente compreendeu a religião budista e a filosofia chinesa, mas suas tentativas de conciliar mundos aparentemente não foram bem sucedidas. Talvez por serem mundos realmente inconciliáveis.

Descendo para as questões cotidianas, Juan Cobo usou alguns termos chineses já consagrados para traduzir elementos da religião cristã. Por exemplo, ele traduziu igreja (o prédio) por *Miao* 廟, cuja tradução literal seria templo. Também ele traduziu sacerdote por *Heshang* 和尚 ou *Seng* 僧, que significaria monge. As escolhas dessas traduções podem ter ajudado na evangelização, já que assim os chineses entendiam que os padres, dentro das igrejas, cumpririam as mesmas funções dos monges nos templos. Mas o equívoco terminaria no momento em que a pessoa percebesse que as filosofias, e hierarquias, de padres católicos e monges budistas eram bem diferentes.

Cervera Jimenez (2016) conclui dizendo que, apesar da importância histórica do *Shilo* de Juan Cobo, a verdade é que ele pouco convenceu em sua época, além de que, apenas algumas décadas depois, com o episódio da Controvérsia dos ritos chineses,⁷ o livro tornou-se quase herético e proibido, justamente por suas tentativas de hibridização.

Não apenas Juan Cobo falhou de certo modo em sua tentativa de evangelização. Bueno García (2016) e Serra-Pfennig (2016) também falam que, apesar dos grandes esforços despendidos em suas tentativas de evangelizar, no quadro geral os dominicanos tiveram um sucesso bem limitado. Talvez lhes tenha faltado uma maior inculturação. E aqui voltamos à questão dos gestos e das cores.

4. Gestos e cores chineses

Não é novidade que o povo chinês busca manter suas tradições com rigor. Práticas e costumes criados há milênios ainda são vistos em uso por centenas de milhões de chineses. Também o Budismo, religião predominante entre os religiosos do país, tem sua origem no século V a.C. Um dos hábitos mais antigos entre os chineses é o gesto de cumprimentar alguém colocando as duas mãos na altura do peito, com uma delas fechada e a outra cobrindo a primeira. Outro gesto que atualmente já não se pratica nas esferas sociais, mas que nos séculos passados era parte essencial dos inúmeros ritos administrativos pertinentes ao governo e ao imperador chineses, é o *kowtow*. James Hevia (2009) explica que tal gesto era uma forma de demonstração de respeito que um emissário estrangeiro prestava à nação que visitava, e que estava representada na figura do imperador chinês. Trata-se de se ajoelhar três vezes e curvar-se ajoelhado nove vezes, tocando a cabeça no chão. O gesto é muito semelhante à forma como os muçulmanos fazem suas orações ainda hoje. O autor ainda esclarece que o gesto jamais era feito diante do imperador em pessoa, mas sim sozinho numa das diversas salas do templo pouco antes de o emissário ter sua questão ou mensagem apreciada, e que dificilmente um emissário estrangeiro encontrava-se pessoalmente com o imperador. Ao contrário da ideia de

⁷ Bueno García (2016: 206) explica que em meados do século XVII, dominicanos e franciscanos escreveram ao Papa Benedicto XIV, criticando a forma como os jesuítas pregavam o Evangelho de Cristo: eles usariam de intrigas junto aos altos dignitários da corte imperial, além de comungarem com superstições locais. Os jesuítas se defenderam das acusações, mas no final prevaleceu opinião dos dominicanos e franciscanos, tornando-se obrigatório a todos os missionários em terras chinesas o cumprimento mais rígido das regras e normas da Igreja.

subjugação que o *kowtow* evoca quase imediatamente em qualquer mente ocidental – lembremos dos súditos curvando-se diante de um rei –, para os chineses não passava de mais um ritual a ser cumprido dentro da burocracia simbólica tradicional do país. Ainda hoje o *kowtow* é muito usado nas diversas religiões do país, sendo a forma como muitos chineses fazem para agradecer ou pedir benção aos antepassados.

Mas os povos ocidentais não viam o *kowtow* com bons olhos. Hevia (2009) explica que muitas foram as críticas a essa forma de cumprimento, justamente por causa da ideia ocidental de humilhação diante de outra pessoa, neste caso o imperador chinês. O autor vai mais longe, porém, ao dizer que os ritos chineses em geral, e o *kowtow* em particular, foram provavelmente os maiores motivadores de todos os conflitos entre a Europa e a China, muito mais do que o ópio ou outras questões sociopolíticas. E também foi através desse gesto, entre outros, que no passado os diversos povos da China uniram-se como nação. Quando as maiores potências européias puderam intervir e subjugar a China no episódio conhecido como o Protocolo de Paz Boxer, em 1901, uma das primeiras coisas a serem banidas foi justamente o *kowtow*.

Agora, imaginemos os dominicanos, acostumados a baterem a cabeça no chão apenas para Deus, vendo os chineses praticando o *kowtow*. Certamente isso deve ter causado no mínimo um estranhamento nos frades que, iguais aos diplomatas ocidentais de séculos mais tarde, devem ter achado esse tipo de cumprimento uma forma de humilhação diante de outro ser humano. A ideia de curvar-se inteiramente, mesmo que sozinho numa sala e longe de outros olhos, deve ter causado alguma abjeção nos frades não acostumados com o cotidiano da cultura chinesa. Por outro lado, talvez a maneira de rezar dominicana não tenha causado muito estranhamento entre os chineses, especialmente entre aqueles ligados às mais altas esferas do poder, já que estavam muito mais acostumados a práticas corporais que efetivamente envolviam todo o corpo. Infelizmente não pude encontrar qualquer estudo comprovando ou refutando essas especulações.

Igual aos gestos, a China possui uma relação bem complexa com as cores e seus usos no dia a dia, e tais usos devem ser respeitados do mesmo modo como vem sendo há vários séculos. Ainda hoje, a teoria dos cinco elementos anteriormente mencionada é estudada e aplicada em diversos ramos do conhecimento teórico e prático (Lee 2012), assim como as cores a eles associadas: vermelho para o fogo, azul/verde para a madeira, branco para o metal, preto para a água e amarelo para terra. Essa teoria tem sua origem no Taoísmo (cujas raízes datariam de cerca de 1600 anos antes de Cristo), e ao longo dos milênios de existência da civilização chinesa teve vários de seus princípios e práticas fundidos (transculturados?) com os do Budismo e outras religiões menores locais.

Hui-Chih Yu (2014) e Tien-Hein Lee (2012) nos falam da simbologia das cores na tradição chinesa: o preto se relaciona com a água, os gemidos, o frio, o medo. O branco se relaciona com o metal, o

outono e a velha idade, a melancolia, a fraqueza, mas também simboliza algo de pureza. O amarelo se relaciona com a terra, a simpatia, a humildade e Buda. Desde que foi instituído como religião, o Budismo adotou o amarelo como sua cor, e essa é a cor que aparece nos hábitos dos monges.⁸

Relembrando agora a inocência do branco, a humildade do preto e a marginalidade do amarelo para os dominicanos, é bem possível imaginar que eles tenham sofrido para absorver a simbologia chinesa das cores. Na Índia e na China, a cor branca é associada a funerais, e dificilmente uma noiva se casa usando essa cor, ao contrário do que acontece com quase todas as noivas do Ocidente.⁹ Do mesmo modo, os frades podem ter visto com certa (ou muita) reserva os monges vestidos de amarelo. Por outro lado, os chineses em geral possivelmente tiveram sérias dificuldades em decifrar o que significaria aquela combinação incomum de branco e preto no traje dos dominicanos. Quem sabe quais tipos de associações, e preconceitos, surgiram nas cabeças dos chineses e que foram as responsáveis por desestimular qualquer tentativa de contato com os dominicanos?

Muito mais fácil de assimilar talvez tenha sido a vestimenta cinza dos franciscanos, pelo simples fato de conter apenas uma cor. Mas quem levou vantagem certamente foram os jesuítas e sua capacidade de adaptação quase irrestrita, o que lhes permitia nem mesmo usar um hábito caso fosse necessário.

O jesuíta Matteo Ricci, contemporâneo de Juan Cobo, foi o que mais aproveitou-se das possibilidades da inculturação. Nicolas Standaert (2010) esclarece que Ricci, auxiliado pelo seu “notável dom de memória” (Idem: 16), primeiramente aprendeu o melhor que pôde a língua e a cultura chinesas. Depois, percebendo que não chegaria muito longe vestindo-se como monge e raspando a cabeça, decidiu usar as vestimentas da classe dos letrados chineses: roupas largas e barba e cabelo compridos. Ele também aproveitou-se das ciências, especialmente a Aritmética, a Geometria e a Astronomia para aproximar-se desses letrados. E através delas, além é claro de seus estudos constantes sobre as ciências e tradições na China e sobre o confucionismo, conseguiu um cargo de letrado junto à corte do imperador.

Ricci tinha um plano em mente: “Os jesuítas dirigiram-se para a elite letrada. A ideia subjacente era que, se essa elite, de preferência o Imperador e sua corte, fosse convertida, o país inteiro seria ganho para o cristianismo” (Idem: 16). Standaert considera que Matteo Ricci talvez seja o precursor do que hoje se chama Globalização, mas ele fez o que fez porque foi necessário naquele momento: ele despojou-se de tudo o que considerava irrelevante em sua identidade, mas manteve os princípios católicos guiando todas as suas ações, e foi pela Igreja, e com a benção dela, que ele conseguiu ir tão longe em sua jornada pelo país e pelos altos escalões chineses.

⁸ Na verdade no processo de fabricação das vestes usa-se açafrão, o que dá um tom alaranjado ao amarelo.

⁹ Vale a pena fazer algumas buscas no *Google Images* ou no *Youtube* utilizando os termos “casamento chinês”, “casamento indiano”, “funeral chinês” e “funeral indiano”. As cores das roupas usadas pelas pessoas nessas ocasiões contrastam com o modo como os ocidentais, eu incluso, costumam enxergar tais cerimônias.

Igual a Juan Cobo, Ricci compreendeu profundamente o pensamento chinês, especialmente dos letrados, e também foi capaz de fundir as ideias cristãs com o confucionismo: “Ricci era da opinião que essa excelente doutrina ética e social do confucionismo devia ser complementada com as ideias metafísicas do cristianismo” (Idem: 16). Ele defendia que a cristianização da China deveria passar por um diálogo, em que a Igreja também deveria ouvir o que o pensamento chinês tinha a dizer sobre Cristo. Contudo, décadas mais tarde, com a Controvérsia dos ritos chineses, todo o trabalho de Ricci foi deixado de lado em nome de um maior rigor católico.

Matteo Ricci parece ter entendido o papel das cores e dos gestos na vida diária com os chineses, e usou isso a seu favor e a favor da Igreja.

5. Algumas considerações

Apesar dos volteios e das discussões paralelas levadas a cabo neste trabalho, o que se buscou mostrar aqui foi como a tradução, ou não, de certos simbolismos pode ter afetado o sucesso da aventura de evangelização dos dominicanos na China. Traduzir gestos e cores pode não parecer uma tradução propriamente dita, ou seja, aquela que estamos acostumados a ver no trabalho com as palavras. Mas igual às palavras, gestos e cores estão atrelados a línguas e culturas. Estamos falando então de uma tradução intersemiótica, em que cores podem ser traduzidas em outras, ou transculturalizadas em sistemas híbridos. Conhecer uma língua sem conhecer os simbolismos relacionados a ela pode deixar a pessoa que traduz em séria desvantagem, ou até mesmo isolada da cultura que ela pretende alcançar com seus estudos.

Na atualidade, em que imagens paradas ou em movimento fazem parte de nossas vidas, é fácil deduzir que se deve dar valor ao que gestos e cores transmitem para além das palavras que acompanham tais símbolos. Nos séculos XVI e XVII, porém, talvez tais ideias não fossem tão óbvias. Os dominicanos, assim como a imensa maioria das pessoas que viveram nesses séculos, podem não ter percebido a força da comunicação não verbal. Consequentemente, sequer pensaram em alternativas para contornar as discrepâncias surgidas nas comunicações que estabeleciam com chineses e ameríndios. Talvez tenha faltado aos dominicanos a sensibilidade que impulsionou São Domingos quando este resolveu despir-se da ostentação católica de sua época. É claro que a situação de São Domingos era muito mais confortável do que a de seus sucessores, já que ele conseguia falar a mesma língua de seu público alvo e tinha os mesmo referenciais socioculturais. Mas talvez justamente essa diferença de público alvo devesse ter causado nos dominicanos a urgência de mudar de estratégia. Talvez nem precisassem mudar de trajes e gestos, mas apenas fazer seus interlocutores perceberem que eles estavam atentos a tais detalhes e os respeitavam. Talvez nunca saibamos como isso poderia ter sido.

De qualquer modo houve convertidos entre os chineses, conforme atesta Bueno García (2016). Limitada ou não, a empreitada dos missionários católicos que atravessaram mares e continentes em nome de Cristo teve resultados positivos, a ponto de igrejas e missões se estabelecerem e se manterem na China, mesmo nas décadas em que o governo chinês resolvia (mais uma vez) fechar suas portas aos estrangeiros. Esse sucesso não se deveu apenas aos dominicanos, mas também aos franciscanos, jesuítas e missionários de outras ordens católicas.

Fosse qual fosse o grau de inculturação utilizado por cada Ordem, o fato é que nenhum desses missionários saiu indiferente à experiência. Todos foram mais ou menos transculturalizados e tiveram de se traduzir para o Outro, tão diferente de si, ou tentar traduzir esse Outro para as lógicas que habitavam suas cabeças e corpos. E esse esforço, consciente ou não, já merece nosso o respeito e a admiração.

Referencias bibliográficas

- Albaladejo-Martinez, Juan A. (2016). Traducción Antropológica dominicana: Pedro de Córdoba. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, San Esteban Editorial, pp. 73-91.
- Bueno García, A. (2016). Traducción y evangelización en la misión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, San Esteban Editorial, pp. 197-239.
- Cámara Outes, Cristian. (2016). Las ideas sobre la traducción en el Camino del cielo en lengua mexicana (1611), de fray Martín de León. In Bueno García, A; Pérez Blázquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España: San Esteban Editorial, pp. 93-114.
- Cervera Jimenez, José A. (2016). El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos. *Revista Estudios*, 32. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/25025> [Consulta em 06/08/2017].
- Da Silva, Adriano C. (2014). Metodologia de análise em traduções de histórias em quadrinhos: uma possibilidade para geração de dados. *In-Traduções*, 6:10, Florianópolis, Brasil, UFSC, pp. 124-141.
- Dominicanos (Sem data). *As nove maneiras de São Domingos rezar*. Coleção Cadernos Vocacionais. <http://dominicanos.org.br> [Consulta em 24/07/2017].
- Ficarra, F. (2005). *Les Dominicains: origines, organiation, grandes figures*. Traduction: I. Langlois-Lefebvre, G. Furno, R. Jemma-Schwentzel, M-C. Bonnefond. Paris, Éditions De Vecchi.

- Hevia, James L. (2009). 'The Ultimate gesture of deference and debasement': Kowtowing in China. *Past & Present*, 203 (Issue supplement 4), pp. 212–234.
- Hinnebusch, Willian A. (2014) *Dominican Spirituality: principles and practice*. Eugene, US, Wipf and Stock Publishers.
- Jung, Carl G. (2008) *O homem e seus símbolos*. Ed. Especial Brasileira. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Lee, Tien-Rein (2012). Heaven, Earth and Humans: Color Harmony in Chinese Culture. *Óbuda University e- Bulletin*, 3(1), pp. 155-164.
- Nouss, Alexis (2012). A tradução: no limiar. *Alea: Estudos Neolatinos*, 14(1), pp. 13-34. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-106X2012000100002> [Consulta em 06/08/2017].
- Ortiz, Fernando (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Serra-Pfennig, Isabel (2016). Presencia de los dominicos en América: Chile y la Argentina. In Bueno García, A; Pérez Blásquez, D; Serrano Bertos, E. *Dominicos: Labor intelectual, lingüística y cultural*. Valladolid, España, Sanesteban Editorial, pp. 29-40.
- Pastoureau, Michel (2004). *Une histoire Symbolique du Moyen Âge Occidental*. Paris, Éditions du Seuil.
- _____ (2008). *Black: the history of a color*. Translated by Jody Gladding. New Jersey, Princeton.
- Standaert, Nicolas (2010). Um ocidental modelado pelos chineses. Tradução Luis M. Sander. *IHU Online*, 347, pp. 15-21. <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao347.pdf> [Consulta em 06/08/2017].
- Yu, Hui-Chih (2014). A Cross-Cultural Analysis of Symbolic Meanings of Color. *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*. 7(1), pp. 49-74.
- Yuste Frías, José (2011). Traduire l'image dans les albums d'Astérix. À la recherche du pouce perdu en Hispanie. In Richet, B. (éd) *Le tour du monde d'Astérix*. Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 255-71.

