

# SINCRETISMO RELIGIOSO COMO ESTRATÉGIA DE SOBREVIVÊNCIA TRANSNACIONAL E TRANSLACIONAL: DIVINDADES AFRICANAS E SANTOS CATÓLICOS EM TRADUÇÃO

## RELIGIOUS SYNCRETISM AS A STRATEGY FOR TRANSNATIONAL AND TRANSLATIONAL SURVIVAL: AFRICAN DEITIES AND CATHOLIC SAINTS IN TRANSLATION

**Tito Lívio Cruz Romão \***

---

### RESUMO

A chegada dos colonizadores portugueses na terra antes habitada por diversas etnias ameríndias, a qual mais tarde se chamaria Brasil, representou a eclosão de severos atos de violência contra diversos grupos populacionais, notadamente os muitos povos indígenas habitantes naturais desta terra e as dezenas de etnias africanas sequestradas para o Brasil como mão-de-obra escrava e destituídas de seus direitos fundamentais. Embora estivessem misturados em grupos étnicos variados, os africanos, apesar dos sofrimentos e das sevícias de que eram vítimas, buscaram – de forma consciente ou inconsciente – soluções práticas para resolverem problemas cotidianos, como o exercício de seus rituais religiosos. Ao longo do tempo, foram familiarizados com o contexto católico e assim puderam inferir transferências, adaptações e recriações culturais e religiosas. Essa forma de traduzir dois mundos religiosos distintos ajudou-os a manter vivas suas tradições religiosas ancestrais, ainda que mescladas com o sistema hagiológico católico. Neste trabalho, nosso foco estará voltado para as noções de religiões afro-brasileiras propostas por Verger (1997) e Bastide (2001), e de religiões afro-cubanas por Aróstegui (1990). Como destaque para uma das formas de representação do sincretismo religioso afro-americano, partimos das letras de duas canções com conteúdo expressivo no tocante ao objetivo deste artigo: a canção brasileira *Guerreira* e a cubana *Babalú*. Por entendermos que os africanos realizaram um processo translatório em que o sincretismo atua como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional, recorremos a algumas noções propostas por Bhabha (1994). Para exemplificarmos o sentido prático do sincretismo religioso tanto como processo quanto ato comunicativo e tradutório que se utiliza de diferentes fatores extratextuais e intratextuais, recorreremos parcialmente ao arcabouço teórico de Nord (2016). Por fim, trazemos exemplos de traduções de romances de Jorge Amado em alemão, para mostrarmos a complexidade da tradução de termos religiosos afro-brasileiros.

**Palavras-chave:** sincretismo religioso; estratégia de sobrevivência; tradução.

---

\* Universidade Federal do Ceará, Fortaleza (CE), Brasil. cruzromao@terra.com.br

## ABSTRACT

The arrival of the Portuguese settlers on the land formerly inhabited by several Amerindian ethnic groups, later to be called Brazil, represented the outbreak of severe acts of violence against various population groups, notably the many indigenous peoples of this country and the dozens of African ethnic groups kidnapped to Brazil as slaves and deprived of their fundamental rights. Although they were mixed in various ethnic groups, and despite the sufferings and the intolerable levels of hardship of which they were victims, Africans sought – consciously or unconsciously – practical solutions to solve daily problems, such as how to practice their religious rituals. In course of time, they were familiar with the Catholic context and were thus able to infer cultural and religious transfers, adaptations, and recreations. This way of translating two distinct religious traditions helped them to keep alive their ancestral religious practices, although these had to be mixed with the Catholic hagiological system. In this work, our focus will be on the notions of Afro-Brazilian religions proposed by Verger (1997) and Bastide (2001), and concepts of Afro-Cuban religions by Aróstegui (1990). As a highlight of one of the forms of representation of the African-American religious syncretism, we start by analyzing the lyrics of two songs with expressive content regarding the aims of this article: the Brazilian song *Guerreira* and the Cuban song *Babalú*. Since we understand that Africans have carried out a translation process in which syncretism acts as a transnational and translational survival strategy, in this article we have recourse to some notions proposed by Bhabha (1994). Aiming to exemplify the practical meaning of religious syncretism as both a communicative act and a translation process that uses different extratextual and intratextual factors, we apply in this work part of Nord's theoretical framework (NORD, 2016). Finally, we bring examples of translations of Jorge Amado's novels in German translations, to show the complexity of translating Afro-Brazilian terms into a foreign language.

**Keywords:** religious syncretism; survival strategy; translation.

## INTRODUÇÃO

Desde o *achamento*<sup>1</sup> de Pindorama<sup>2</sup> pelos portugueses, território outrora povoado por um grande número de etnias autóctones, esta terra, que passaria a ser

1. Na própria Carta de Pêro Vaz de Caminha, o escrivão-mor da frota de Pedro Álvares Cabral faz uso diferenciado dos termos *achamento* e *descobrimento* (ou seus derivados), como vemos em dois trechos distintos da Carta: a) "Posto que o capitão-mor desta vossa frota e assim os outros capitães escrevam a Vossa Alteza a nova do achamento desta vossa terra nova [...]" (CAMINHA, 2000, p. 155); e b) "E pergunto a todos se nos parecia ser bem mandar a nova do achamento desta terra a Vossa Alteza pelo navio dos mantimentos, para melhor a mandar descobrir e saber dela mais do que nós agora podíamos saber, por irmos de nossa viagem" (CAMINHA, 2000, p. 165).
2. Não há vestígios históricos de que tenha havido um Estado chamado Pindorama. Cf. a explicação de CASTANHA (2007, p. 6): "Pindorama. Palavra de origem tupi que significa terra das palmeiras. Palmeiras como inajá, pupunha, buriti, tucum, tucumã, pindoba, tucumá. Em Pindorama, todos os dias eram dos índios, e também dos papagaios, dos tamanduás, dos gaviões. E do urubu-rei, da jaguatirica, da ariranha, do jacaré-de-papo-amarelo, do peixe-boi, do lobo-guará, do macaco-prego, do mutum." Em alguns dicionários de tupi-português (cf. TIBIRIÇÁ, 1984; TIBIRIÇÁ, 1985; CUNHA, 1999), essa palavra não surge como entrada, embora normalmente se faça menção ao étimo *pin-dó* (palmeira) e a termos relacionados, tais como *pin-doba*, *pin-dobuã*, *pin-dobucu*, *pin-dopeba* etc.

denominada Ilha<sup>3</sup> ou Terra de Vera Cruz<sup>4</sup>, Terra de Santa Cruz<sup>5</sup>, Terra dos Papagaios<sup>6</sup> e finalmente Brasil, foi sempre palco de inúmeros processos de transculturações e, conseqüentemente, de procedimentos tradutórios. Tais eventos não aconteceram de maneira pacífica, já que, dada a peculiar situação de indivíduos dominadores e povos dominados, era impossível contar com a anuência de todos os envolvidos. De maneira inversa, esses processos foram quase sempre marcados por extrema violência e destruição, a começar pela escravização das populações autóctones antes residentes na extensa superfície *achada* pela frota portuguesa comandada por Cabral. Com a paulatina ocupação do litoral brasileiro principalmente pelos colonizadores portugueses, para além de tentativas de ocupação francesa e holandesa, acarretaram-se imensos prejuízos para os inúmeros grupos étnicos, que se destacavam por sua diversidade linguística, religiosa e cultural, e que foram progressivamente reduzidos ou, em muitos casos, até mesmo dizimados.

Com o tempo, os atos de violência perpetrados pelos invasores de Pindorama também passaram a ter como alvo diversas etnias africanas que foram sequestradas de seus respectivos territórios de origem, para serem então comercializadas e exploradas no Brasil Colônia de forma inumana. Os índigenas não resistiam à escravidão e tampouco às muitas doenças infecciosas que acabavam por acometê-los gravemente, levando-os à morte. Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), estima-se que no ano de 1500 dois milhões de índios habitavam o litoral, e um milhão, o interior do atual território brasileiro, perfazendo um total de três milhões. Em 1650, eram apenas 700 mil, em 1825, 300 mil. Nas três últimas décadas, tem-se notado um certo crescimento nos números referentes à população indígena:

- 
3. Numa carta enviada por Giovanni Matteo Cretico ao *doge* veneziano Agostinho Barbarigo em 27 de junho de 1501, há uma “insistente referência aos papagaios, por serem de proporções surpreendentes, tendo três dessas araras sido desenhadas no chamado “mapa de Cantino”, o que levou os italianos a denominarem inicialmente o Brasil como a terra dos papagaios” (GARCIA, 2000, p. 39).
  4. Escreveu Caminha (2000, p. 156): “E neste dia, às horas de véspera, houve vista de terra, isto é, primeiramente dum grande monte mui alto e redondo e doutras serras mais baixas ao sul dele e de terra chã, com grandes arvoredos, ao qual monte o capitão pôs nome – o Monte Pascoal – e a Terra de Vera Cruz.”
  5. Na Crônica de Damião de Góis ao rei D. Manuel, impressa em 1566, consta o seguinte: “Antes que Pedro Álvares partisse deste lugar mandou pôr em terra uma cruz de pedra, como por padrão, com que tomava posse de toda aquela província para a coroa dos reinos de Portugal, à qual pôs o nome de Santa Cruz, posto que se agora (*erradamente*) chame do Brasil, por causa do pau vermelho que dela vem, a que chamam brasil” (GARCIA, 2000, P. 79). Obs.: O pau-brasil era conhecido pelos índios como *ibirapiranga*, palavra tupi que significa *pau vermelho*.
  6. Caminha (2000, p. 181) termina sua carta a D. Manuel com estas palavras: “Deste Porto seguro da vossa Ilha de Vera Cruz, hoje, sexta-feira, primeiro dia de maio de 1500.”

A partir de 1991, o IBGE incluiu os indígenas no censo demográfico nacional. O contingente de brasileiros que se considerava indígena cresceu 150% na década de 90. O ritmo de crescimento foi quase seis vezes maior que o da população em geral. O percentual de indígenas em relação à população total brasileira saltou de 0,2% em 1991 para 0,4% em 2000, totalizando 734 mil pessoas. Houve um aumento anual de 10,8% da população, a maior taxa de crescimento dentre todas as categorias, quando a média total de crescimento foi de 1,6%. (FUNAI, 2018<sup>7</sup>)

Os números acima mostram que a falta de registros durante alguns séculos leva-nos a operar com informações inexatas, com base apenas, além de alguns documentos, em relatos de historiadores, antropólogos, naturalistas, exploradores etc. Quanto aos números de africanos trazidos – ou traficados – para o Brasil, a situação é similar. Segundo Boris Fausto (1996, p. 61), “estima-se que entre 1550 e 1855 entraram pelos portos brasileiros 4 milhões de escravos”. Tratava-se de africanos trazidos à força – e em condições sub-humanas – para o Brasil, onde, aportando mormente no Rio de Janeiro e em Salvador, eram vendidos em praça pública, para realizarem toda sorte de árduos serviços domésticos<sup>8</sup>, trabalhos na lavoura predatória de monoculturas (inicialmente cana-de-açúcar), extração de madeira, tarefas de pastoreio etc. Simultaneamente eram destituídos de todo e qualquer direito humano e civil, ficando à mercê de seus proprietários. Mas inexistente consenso entre historiadores e demais pesquisadores sobre o total de africanos que chegaram vivos ao Brasil nos chamados *navios negreiros*<sup>9</sup>, também conhecidos como *tumbeiros*<sup>10</sup>, como mostram os dados abaixo:

Até hoje não foi possível estabelecer, com relativa segurança e pequena margem de erro, o número de escravos importados durante o período em que durou o tráfico, extinto realmente depois de 1850. Os levantamentos feitos usam várias fontes e métodos para essa avaliação, mas a todos escapa o grande número de negros contrabandeados durante esse período. Dessa forma, todos os cálculos estão aquém do verdadeiro número de africanos importados. Na avaliação de Afonso d’E. Taunay, chegou a 3.600.000 o número de africanos entrados, enquanto Roberto Simonsen estima uma quantidade de 3.300.000. Todos esses cálculos são, porém, contestáveis, pois, como já dissemos, não computam os africanos contrabandeados. Por isso mesmo, como afirma [Robert] Conrad, “outros historiadores, contudo, calcularam um total mais elevado, e suas posições devem ser levadas em consideração. O respeitado historiador econômico brasileiro Caio Prado Jr., por exemplo, escreveu que mesmo antes da maciça importação do século XIX pelo menos cinco ou seis milhões de escravos haviam

- 
7. <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>, última consulta em 14/02/2018.
  8. Tais serviços, que eram desempenhados principalmente por mulheres, abrangiam tarefas de limpeza, culinária e cuidados reservados às crianças de seus senhores, inclusive atuação como amas de leite.
  9. Embora o adjetivo *negreiro* signifique *que transporta, que trafica escravos* (HOUAISS, 2001), evitaremos esse termo, por entendermos que seu uso é uma forma sutil – e perversa – de se transferir toda a carga conceitual para os negros, e não para os portugueses que os traficavam.
  10. O Dicionário Houaiss (2001) apresenta a seguinte definição de “tumbeiro”: “navio negreiro, ger. de pequeno porte (200 toneladas, ou menos), que fazia o tráfico de escravos para o Brasil. [As condições eram tão precárias que grande parte da carga (30 % a 40 %) morria durante a viagem.]”.

entrado no Brasil". Renato Mendonça minimiza esse tráfico, estimando-o em um total de 6.830.000, e Afonso Bandeira de Mello calculou o número de africanos entrados em 2.716.159 somente num período de 93 anos. Pedro Calmon estende este número para oito milhões, aproximando-se, assim, de Rocha Pombo, que o calcula em dez milhões. (MOURA, 2004, p. 290s.)

O comércio de escravos africanos sempre esteve estreitamente ligado a práticas de corrupção e suborno, que já começavam no continente africano durante as negociações e o embarque compulsório de cidadãos de diversas origens e classes sociais da África Subsaariana. Tais práticas estendiam-se ao desembarque dos tumbeiros em portos brasileiros, ao comércio nas praças de nossas cidades e ao cotidiano de humilhações, sevícias e crueldades a que foram submetidos milhões de pessoas, cujos trágicos destinos superariam toda e qualquer criação literária de desesperança kafkiana ou absurdistas camusiana. Sobre alguns dos muitos atos de corrupção praticados no âmbito do comércio escravagista, observem-se estes dados referentes ao *status quo* no século XIX, que também são esclarecedores como pano de fundo para a evolução da corrupção e de práticas racistas na sociedade brasileira após a abolição da escravatura:

Os interessados no negócio [comércio de escravos] tinham logrado organizar uma extensa rede de precauções que salvaguardassem o exercício franco de suas atividades. Desenvolvendo um sistema apurado de sinais e avisos costeiros para indicar qualquer perigo à aproximação dos navios negreiros, subvencionando jornais, subornando funcionários, estimulando, por todos os modos, a perseguição política ou policial aos adversários, julgaram assegurada para sempre a própria impunidade, assim como a invulnerabilidade de suas transações. (HOLANDA, 1995, p. 75)

Atualmente, mais do que nunca, nós brasileiros, emergidos de um complexo cadinho cultural caracterizado por invasões, degredos, imposições, conversão religiosa compulsória, escravização, suborno, corrupção, autoritarismo etc., parecemos distanciar-nos mais e mais daquelas qualidades relatadas por Holanda (1995, p. 146) ao abordar o mito brasileiro do suposto "homem cordial": "a lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter do brasileiro (...)". Embora, como mostramos acima, não se saiba o real número de africanos trazidos à força ao Brasil, pode-se facilmente supor que sua diversidade étnica, cultural, linguística, social, religiosa etc. assumia grandes proporções. Assim, pessoas pertencentes a dois grupos étnicos distintos não necessariamente conseguiam se entender num primeiro contato. Em geral, os colonizadores não estavam interessados em separá-los por etnia; por vezes juntavam pessoas pertencentes a diferentes ramos culturais e linguísticos, pois a falta de comunicação provavelmente

diminuiria a tentação por distrações e conversas socializadoras. Esse tipo de coação representava um sofrimento a mais para aqueles que já haviam sido desarraigados de sua terra natal e, sem sequer suporem o que estaria por vir, viam-se presos – caso não sucumbissem às péssimas condições impostas durante a longa travessia transatlântica e ao conseqüente banzo – nas garras de donatários, senhores de engenho, fazendeiros, feitores, capitães do mato etc. Por outro lado, também podia interessar aos senhores portugueses manter os negros divididos em seus grupos, quando aos domingos os negros se reuniam em “batusques” por nações de origem. Pierre Verger nos lembra que “em 1758, o Conde dos Passos, sétimo vice-rei do Brasil, mostrava-se partidário de distrações dessa natureza (...)”. Mas isso não devia ser entendido como filantropia: “Assim, divididos, eles não se arriscariam a um levante em conjunto, como iriam fazer cinquenta anos<sup>11</sup> mais tarde contra os seus senhores” (1997, p. 25).

Os portugueses deram início ao comércio de escravos africanos poucas décadas antes do *achamento* do Brasil. Nesse processo, esteve à frente o soberano D. João II, que tinha como projeto maior “contornar a ponta da África e chegar à Índia” (BUENO, 1998, p. 79). Sobre sua incursão no comércio de escravos africanos, estes dados são reveladores:

No mesmo ano [1481] em que assumiu o trono, D. João II mandou construir, sob a direção de Diogo de Azambuja, a Fortaleza de São Jorge da Mina, a oeste da localidade atual de Cape Coast, próximo a Accra, em Gana. Azambuja chegou a esse ponto estratégico, para onde convergiria toda a rede de comércio entre a África árabe e a África negra, em dezembro de 1481 e obteve a concordância (e a conversão) do rei local, Caramansa. Embora fosse saudada por cronistas da época como a “primeira pedra da Igreja Oriental” que D. João II pretendia fundar, o chamado *Castelo de Elmina* se tornaria o primeiro grande entreposto de escravos da era moderna e o pólo a partir do qual os reinos de Benin e Daomé seriam dizimados. Os primeiros escravos trazidos para o Brasil, em 1533, vieram de Elmina. (BUENO, 1998, p. 80)

Sobre a diversidade étnica dos africanos escravizados no Brasil, o antropólogo e etnólogo Arthur Ramos esboçou uma classificação das diferentes civilizações e suas subdivisões em diversas etnias. Estas informações, que apresentaremos a seguir a partir de um texto de Roger Bastide (1960, p. 62) nos permitem [tentar] compreender a complexidade étnica, linguística, cultural e, por conseguinte, religiosa, a que se viram condenados alguns milhões de africanos

---

11. Verger refere-se a esta insurreição: “Levante escravo conjunto, em Salvador e em Nazaré das Farinhas (Recôncavo): dezembro/1808 – janeiro/1809; levante seguido de aquilombamento, perseguido policial e militarmente pelo Conde da Ponte. Note-se que neste levante tomaram parte escravos urbanos (fugitivos de Salvador) e escravos de engenho. O que chama a atenção é o fato de que, apesar do grande número de participantes, desta vez não houve traição ou vazamento de informações” (RAMOS, 2017, p. 4s.).

ao longo de quatro séculos no território brasileiro. Eis a classificação proposta recém-mencionada:

- a) as civilizações sudanesas representadas especialmente pelos ioruba (nagô, ijexá, egbá, queto etc.), pelos daomeanos do grupo jêge (euê e fon) e pelo grupo fanti-axanti, chamado de mina na época colonial, bem como por grupos menores de krouman, agni, zema, timini;
- b) as civilizações islamizadas representadas, sobretudo, pelos peul, mandinga e hauçá, e, em menor número, pelos tapa, bornu, gurunsi;
- c) as civilizações dos bantos do grupo angola-congolês representadas pelos ambunda de Angola (cassanje, bangala, imbangala e dembo), os congo ou cabinda do estuário do Zaire, os benguela, dos quais Martius cita numerosas tribos escravizadas no Brasil;
- d) por fim, as civilizações de povos bantos da Contra-Costa, representadas pelos moçambique (macua e angico). (BASTIDE, 1960, p. 62; minha tradução)

As informações acima nos levam a supor a verdadeira babel em que se viram confinados os africanos, que, em menor ou maior proporção, conforme a região a que foram destinados no Brasil, precisavam encontrar uma fórmula para a comunicação cotidiana. Analogamente, precisavam ajustar suas visões de mundo, das quais também fazia parte o universo religioso. Perante a religiosidade cristã dos colonizadores, baseada em um catolicismo fincado na Inquisição e num repúdio a quaisquer outras manifestações religiosas, os africanos, em seu afã por sobrevivência, lançaram mão, consciente ou inconscientemente, de um refinado estratagema para driblar a vigilância de seus senhores e poder professar seus cultos originais: o *sincretismo religioso*, tema central deste trabalho, que vinculamos à ideia de *tradução*.

Esse procedimento não foi simples: os escravos provinham de diversas regiões africanas e seguiam religiões – em geral politeístas – às vezes semelhantes, outras vezes bastante distintas entre si. Nos diversos panteões, podiam-se encontrar paralelos e estabelecer transferências – traduções – de arquétipos e tarefas atribuídos às diferentes divindades nas formas originais preconizadas pelas respectivas religiões. Por outro lado, o panorama religioso na encruzilhada brasileira ficava ainda mais complexo, se pensarmos, por exemplo, na existência

de etnias islamizadas<sup>12</sup>, que não mais partiam de teogonias politeístas. Sobre a questão do sincretismo forçosamente produzido no Brasil, também não se pode descartar a possibilidade, como afirma Fohr (1997, p. 44), de que “na turbulência da escravidão várias religiões africanas se tenham misturado ainda na África, antes de serem traficadas para o Brasil – talvez desde logo sob influência cristã – e tenham chegado ao Brasil já como diversos sistemas mistos”<sup>13</sup>. Seja como for, não parece haver registros suficientes que comprovem essa virtualidade. Ao longo da história brasileira, com o passar dos séculos, os elementos religiosos – não apenas cristãos e africanos – tiveram de passar por intensos processos de assimilação, que, apoiando-nos em Mário de Andrade, podemos chamar de processo antropofágico<sup>14</sup>. Fohr (1997, p. 44s.) também vê alguns pontos coincidentes entre as religiões trazidas pelos africanos e aquelas de matriz indígena brasileira, “sobretudo nos elementos de cura e rituais de sacrifícios, na magia branca e feitiço, culto aos mortos e às almas”, dentre outros. Segundo Verger (1997, p. 22) a presença das religiões africanas no Novo Mundo é “uma consequência imprevista do tráfico de escravos”<sup>15</sup>.

Além de não ter havido necessariamente uma divisão homogênea das diferentes etnias africanas no momento de sua chegada ao Brasil, no decorrer dos séculos também ocorreu uma “migração” interna de africanos. Isso contribuiu para uma crescente mistura de costumes, línguas, normas de comportamento, experiências sociais e religiosas etc. entre os próprios africanos, mas também entre eles, índios brasileiros e a população portuguesa. Tal fato se depreende deste trecho extraído de um trabalho sobre o retrato molecular do Brasil, que revela a

---

12. Aqui merece menção especial a insurreição protagonizada por escravos islamizados, a maioria de origem ioruba, notadamente hauçá, que se opunham à conversão ao catolicismo. O episódio ocorreu em 1835 na noite de 25 para 26 de fevereiro e ficou conhecido como *Revolta dos Malês*. Como as forças do governo eram mais numerosas e melhor equipadas, os revoltosos foram derrotados. Alguns foram mortos, outros condenados a açoites ou a retornar à África (cf. FREITAS, 1985). Isso demonstra a complexidade do panorama de culturas, línguas e religiões inscrita na diversidade de etnias africanas no Brasil. Observe-se que o termo *malê* provém da palavra ioruba *imale*, que significa *maometano, muçulmano* (cf. FONSECA JR., 1993, p. 199).

13. Todas as traduções dos trechos citados da obra de Fohr (1997) são minhas.

14. Partindo do livro do naturalista alemão Koch-Grünberg – *De Roraima ao Orinoco* –, Mário de Andrade apresenta Macunaíma como o protótipo da miscigenação: nasceu índio e um dia, durante “uma pajelança” (ritual religioso indígena), ouve, do “Rei Nagô” (alusão a um sacerdote ioruba), que era inteligente (ANDRADE, 1998, p. 18). Em outra cena, Macunaíma resolve socorrer-se de “Exu diabo” no Rio de Janeiro (ANDRADE, 1998, p. 74).

15. Verger (1997, p. 22) ressalta que os escravos “foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegâmbia e Angola. Provenientes, também, da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço, nome dado nessa época a Madagascar”.

miscigenação de nosso povo com base no estudo não apenas das linhagens paternas da população, mas também das linhagens maternas:

No caso das linhagens africanas, sabe-se que a maioria dos escravos trazidos para o Brasil veio da costa oeste da África, da vasta região entre o rio Senegal (no Norte) e a Angola portuguesa (no Sul). Os escravos chamados de 'minas', aprisionados na parte mais ao norte dessa região, constituíam cerca de um terço do total trazido para o Brasil e concentraram-se inicialmente na Bahia – muitos tinham a religião ioruba, de onde veio o candomblé baiano. A maioria dos escravos do Rio de Janeiro e Minas Gerais veio de Angola – de tribos que falavam dialetos do tronco bantu. Entretanto, as consideráveis migrações de escravos ocorridas entre os estados, no século 19, homogeneizaram sua distribuição. (PENA *et al.*, 2000, p. 24)

O estudo do DNA mitocondrial de brasileiros que serviu de base para o supracitado artigo da *Revista Ciência Hoje* revela o que vários autores, tais como Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala* (2000), Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1995) e Darcy Ribeiro em *O povo brasileiro* (1995), já haviam afirmado: a população brasileira tem, biologicamente, uma "natureza triíbrida", já que se constituiu "a partir dos ameríndios, europeus e africanos". A pesquisa, que foi feita a partir de amostras de DNA de 200 indivíduos do sexo masculino, não-aparentados entre si, que se autodenominavam brancos, traz conclusões que corroboram cientificamente as afirmações dos estudiosos supramencionados, além de um importante detalhe:

A contribuição europeia foi basicamente através de homens e a ameríndia e africana foi principalmente através de mulheres. A presença de 60% de matrilineagens ameríndias e africanas em brasileiros brancos é inesperadamente alta e, por isso, tem grande relevância social. (PENA *et al.*, 2000, p. 25)

Se a miscigenação se deu na constituição do DNA brasileiro, é incontestável que a grande mistura de experiências interculturais e transculturais ajudaram – e ainda ajudam – a formar a diversificada paisagem cultural brasileira.

Abordaremos a questão da religiosidade africana e do sincretismo religioso afro-brasileiro como uma forma de tradução. Recorreremos ao texto da canção brasileira *Guerreira*, de João Nogueira e Paulo César Pinheiro, gravada em disco vinil por Clara Nunes em 1984. Também teceremos comentários sobre a canção cubana *Babalú*, de Margarita Lecuona, gravada por Miguelito Valdés em 1939 e mais tarde por Celia Cruz. No Brasil, ficou conhecida na versão intitulada *Babalu*, gravada em espanhol por Ângela Maria em 1955; posteriormente haveria também uma gravação de Ângela Maria com Ney Matogrosso (CD intitulado *Ângela Maria e amigos*, de 1996) e também por Edson Cordeiro (CD intitulado *Edson Cordeiro*, de 1994).

Noutra parte deste artigo, abordaremos a questão da tradução alemã de termos afro-brasileiros presentes em algumas obras escolhidas de Jorge Amado, visando a mostrar como se comporta a tradução desses vocábulos culturalmente bastante marcados.

## SINCRETISMO RELIGIOSO AFROBRASILEIRO: UMA FORMA DE TRADUÇÃO

O sincretismo religioso seguramente não foi um fenômeno restrito às populações africanas no Brasil. Há exemplos sobre o possível sincretismo entre o diabo católico e figuras do “complexo Jurupari” (FREYRE, 2000, p. 208), termo tupi identificado como demônio ou, recorrendo à sinonímia tupi, espécie de *Anhangá*, *Taguaíba*, *Taúba*, *Aguaçaig*, *Guaiúpia* (cf. CUNHA, 1999, P. 186). Cristina Pompa (2003, p. 44s.), citando o trabalho de outros estudiosos, lembra que “não existe povo tão bárbaro que não possua, por instinto, uma mínima noção de divindade”. Destaca que, entre os indígenas brasileiros, essa tarefa caberia a Tupã, “ser mitológico ligado ao céu e ao trovão e, portanto, por analogia, à dimensão celeste do ser supremo da religião judaico-cristã”. O sincretismo ocorrido entre as crenças indígenas e o sistema católico foi fruto notadamente das investidas jesuíticas em seu afã evangelizador. No caso dos africanos, estes exerceram um papel de protagonistas, ao buscarem formas de continuar a cultuar suas divindades. Para tanto, buscaram uma espécie de meio-termo entre seu real panteão e o sistema dos santos católicos introduzido pelos padres ibéricos.

Na religiosidade dos colonizadores, parecia haver um misto de hipocrisia e perversidade: professar a religião católica e ser *cristão* não necessariamente eram equivalentes. Consideramos aqui o ato de ser cristão em seu sentido mais específico: quando alguém age de forma ética e humana, pratica o amor ao próximo e segue mandamentos divinos que pregam, por exemplo, que não se deve matar o próximo nem cobiçar os bens de outrem. Sobre a hipocrisia e perversidade supramencionadas, Verger (1997, p. 24) passou em revista os nomes dos tumbeiros citados em vários documentos até o ano de 1800 e observou que todos se encontravam “sob a proteção da Virgem Maria, de Cristo, dos santos e, até mesmo, das almas”. Verger também cita que “corvetas, galeras e sumacas tinham belos nomes, como: Nossa Senhora da Conceição e Esperança – Nossa May de Deus, May dos Homens, Santo André dos Pobres e Alma-Nossa Senhora da Ajuda, Santo Antônio e Almas” (VERGER, 1997, p. 24). O autor também informa que o padroeiro, ou seja, “o protetor particular dos homens de negócios que dedicavam ao tráfico de negros na Costa da Mina”, era São José. Para o Castelo da Mina (também chamado de Castelo de Elmina), D. João II inclusive enviara em 1481 uma imagem do santo padroeiro, que ali permaneceu “até o ano de 1637”.

Com a presença dos africanos no Brasil Colônia, as diferentes religiões e/ou os cultos tradicionais dos diversos grupos étnicos foram-se assimilando, para, num primeiro passo, paulatinamente constituírem o que se costuma chamar de *candomblé* e,

num segundo instante, estabelecerem um diálogo também com a religião católica e os cultos indígenas, adotando elementos destes. Olga Cacciatore assim define *candomblé*:

Local onde se realizam as cerimônias de certos cultos africanos mais ligados às tradições africanas. // Culto afro-brasileiro que abrange as seguintes nações: a) sudaneses – jeje (daomeanos), nagô (iorubá) – compreendendo os rituais keto<sup>16</sup>, ijexá, nagô, oyó – e compostos; b) bantos – angola, congo e compostos; c) com influência indígena – candomblé de caboclo. Os deuses (orixás) e rituais dos iorubá (nagô) predominaram e influíram sobre os outros. // No Uruguai e na Argentina, de onde veio o termo “candombe”, significava danças profanas de negros. // Atualmente aplicado, de forma genérica e erradamente, por leigos, a qualquer terreiro de qualquer culto com influência africana. F[ormação]. p[rovável]. de “candombe” e ior[ubá]. “ilê”. (CACCIATORE, 1988, p. 78)

Mediante as explicações de Cacciatore, frise-se a existência de diferentes tipos de candomblé conforme cada *nação*. Via de regra, *nação* se refere à origem étnica atribuída a cada grupo de escravos africanos trazidos para o Brasil. Cumpre ressaltar que esse termo também abrange o conjunto de rituais religiosos, inclusive cantos e toques de tambores e atabaques, correspondentes a cada grupo étnico. Para Cacciatore, as nações mais conhecidas são: “*Nagô* (sudaneses, da Nigéria e parte do Daomé) e suas divindades *keto*, *ijexá*, *oyó*; *Jeje* (negros do Daomé); *Mina* (fanti-axanti, da Costa do Ouro); *Muçurumin* (malês); *Angola*, *Congo*, *Cabinda*, *Cassange*, *Moçambique* etc.<sup>17</sup> (CACCIATORE, 1988, p. 178). Sobre as *nações*, Roger Bastide, para quem “os candomblés nagô, queto e ijexá são os mais puros de todos no Brasil” (BASTIDE, 2001, p. 29), afirma:

Os candomblés pertencem a “nações” diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: angola, congo, jeje (isto é, euê), nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala iorubá), da Costa dos Escravos), queto, ijexá. É possível distinguir essas “nações” umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com as varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual. Todavia, a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto das seitas africanas, impondo seus deuses, a estrutura de suas cerimônias e sua metafísica aos daomeanos, aos bantos.”<sup>18</sup> (BASTIDE, 2001, p. 29)

---

16. Atente-se para o fato de haver grafias concorrentes: *keto*, *ketu* e *queto*.

17. A autora explica que os negros malês eram encontrados sobretudo na Bahia, em Pernambuco e no Maranhão, ao passo que os negros das *nações* Angola, Congo, Cabinda, Cassange e Moçambique, principalmente no Rio de Janeiro, em São Paulo e em Minas Gerais. (CACCIATORE, 1988, p. 178)

18. Em outra parte de seu texto, Bastide (2001, p. 29) destaca a existência de *nações* iorubas em outras regiões do Brasil, além da Bahia, a saber: em São Luís do Maranhão, no Recife e no Rio Grande do Sul. Ressalta ainda uma singularidade ludovicense: “A nação de São Luís, assaz isolada, sofreu a influência da Casa de Minas, daomeana, que é dominante na cidade.”

Quanto às divindades do panteão afro-brasileiro, elas podem ser chamadas de *orixás*, *voduns* ou *inquices*<sup>19</sup>. *Orixá*, termo ioruba formado de *ori* (cabeça) e *ša* (guardião), tem o sentido de *guardião da cabeça*, uma espécie de anjo da guarda. O termo *vodum* é termo de origem jeje que correspondente ao termo nagô *orixá*. Nos candomblés angola-congo, o termo *inquice* é utilizado com o mesmo sentido de *orixá* ou *vodum*. Não se pode negar que o termo *orixá* vem sendo utilizado cada vez mais como termo genérico para designar divindades do panteão afro-brasileiro, a menos que se trate de candomblés das *nações* jeje ou angola que queiram preservar suas tradições originais, optando, assim, pelo respectivo termo mais apropriado. Verger (1997, p. 25s.) aponta que os momentos em que os negros se reuniam para fazer seus batuques nos idos do século XVIII não podiam ser entendidos como sincretismo, pois, àquela época, “as características das divindades africanas eram ainda desconhecidas dos senhores e do clero português, enquanto os escravos não podiam também conhecer os detalhes da vida dos santos”. Com o tempo, os negros foram assimilando cada vez mais a cultura brasileira e a religiosidade dos portugueses, e assim foram descobrindo como poderiam empregar os nomes dos santos católicos, para na verdade cultuarem suas divindades ancestrais. Também não é tarefa fácil determinar exatamente quando esse sincretismo ocorreu, mas, “parece ter-se baseado, de maneira geral, sobre detalhes das estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos” (VERGER, 1997, p. 26). Vejamos algumas das possíveis explicações concebidas por Verger na tentativa de estabelecer os primeiros prováveis pontos de convergência encontrados pelos africanos entre os santos católicos e seus *orixás*. Eis o processo transcultural – e, de certa forma, translatório – apresentado por Verger:

Pode parecer estranho, à primeira vista, que Xangô, deus do trovão, violento e viril, tenha sido comparado a São Jerônimo, representado por um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é frequentemente acompanhado, em suas imagens, por um leão docilmente deitado a seus pés. E como o leão é um dos símbolos de realeza entre os iorubás, São Jerônimo foi comparado a Xangô, o terceiro soberano dessa nação.

A aproximação entre Obaluaê e São Lázaro é mais evidente, pois o primeiro é o deus da varíola, e o corpo do segundo é representado coberto de feridas e abscessos.

Iemanjá, mãe de numerosos outros *orixás*, foi sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, e Nanã Buruku, a mais idosa das divindades das águas, foi comparada a Sant’Ana, mãe da Virgem Maria.

Oiá-Iansã, primeira mulher de Xangô, ligada às tempestades e aos relâmpagos, foi identificada com Santa Bárbara. Segundo a lenda, o pai dessa santa sacrificou-a devido à sua conversão ao cristianismo, sendo ele próprio, logo em seguida, atingido por um raio e reduzido a cinzas.

---

19. Esse termo tem diferentes grafias. Cacciatore (1988) grafa *inkice*, Verger, *inkissi* (1997), o Dicionário Houaiss (2001) registra *inquice*, com esta definição: “nos candomblés de ritos angola e congo, cada uma das divindades equivalentes aos *orixás* dos nagôs”.

A relação entre o Senhor do Bonfim e Oxalá, divindade da criação, é mais dificilmente explicável, a não ser pelo imenso respeito e amor que ambos inspiram. (VERGER, 1997, p. 26)

Aqui cabe refletirmos sobre a perspicácia demonstrada pelos africanos ao realizarem suas *traduções* – ou *adaptações* ou *recriações* – de um panteão de partida (o universo de divindades africanas) para um panteão de chegada (os santos católicos). Cabe igualmente tentarmos imaginar esse processo tradutório a partir da ótica de uma das muitas teorias da tradução. Nesse ato de comunicação intercultural, há espaço para uma análise dos vários fatores extratextuais e intratextuais à luz da Abordagem Funcionalista da Tradução (NORD, 2016), inseridos num ato de comunicação que funciona em um modelo circular. Sobre o processo de tradução, a autora assevera:

Nos estudos da tradução, o processo de tradução é geralmente representado em um modelo de duas ou três fases. (...) Em nossa opinião, a tradução não é um processo linear e progressivo que vai de um ponto de partida F (= TF) a um ponto de chegada A (= TA<sup>20</sup>), mas sim, basicamente, um processo circular e recursivo que inclui um número indeterminado de retroalimentações e em que é possível, e até mesmo aconselhável, voltar a fases anteriores da análise. (NORD, 2016, p. 65)

Entendemos que o ato comunicativo tradutório realizado pelos africanos na tentativa de recriar e/ou adaptar seu panteão ancestral aos santos católicos ajusta-se perfeitamente ao modelo circular de tradução, em que, por exemplo, como afirma Nord (2016, p. 68), “a função do texto é estabelecida na situação comunicativa e a partir dela” (...), e onde também “temos de considerar uma variedade maior ou menor de diferentes versões do TF”.<sup>21</sup> Tomando por base os fatores de análise textual

---

20. Doravante, utilizaremos as seguintes abreviaturas: LF (língua-fonte), LA (língua-alvo), CF (cultura-fonte) e CA (cultura-alvo).

21. Sobre este último aspecto, tantas são as versões de um “mesmo” texto do candomblé quanto as *nações* de candomblé existentes; elas também dependem da época ou do lugar onde se encontra o candomblé em questão etc. Pensemos no sincretismo de Iemanjá: em muitas cidades, sua festa acontece no dia 2 de fevereiro, dia de Nossa Senhora das Candeias. Em Fortaleza (CE), que tem como padroeira Nossa Senhora da Assunção, a festa de Iemanjá ocorre no dia 15 de agosto. Nesse dia, os seguidores do candomblé, da umbanda, da macumba etc. ocupam alguns quilômetros do litoral de Fortaleza para saudar a Rainha do Mar. Nas diversas traduções entre *nações*, essa divindade também pode ser conhecida como *Oguntê*, *Marabô*, *Caiala*, *Sobá*, *Oloxum*, *Ynaê*, *Janaína* etc., como canta o samba-enredo *Lenda das Sereias* da Escola de Samba Império Serrano (1976), composto por Vicente Mattos, Dinoel e Arlindo Velloso, celebrado na voz de Marisa Monte. Para o mesmo orixá ainda há estas traduções: *Sereia do Mar*, *Princesa do Mar*, *Rainha do Mar*, *Mucunã*, *Dandalunda*, *Janaína*, *Marabô*, *Iemowo*, *Iamassê*, *Iewa*, *Olossa*, *Oguntê assabá*, *Assessu*, *Sobá*, *Tuman*, *Ataramogba*, *Masemale*, *Awoió*, *Kayala*, *Marabô*, *Inaiê*, *Aynu*, *Susure*, *Iyaku*, *Acurá*, *Maialeuó* e *Conlá* (cf. <http://www.botequimdeideias.com.br/flogase/a-lenda-das-sereias-rainhas-do-mar/>; último acesso: 15/02/2018).

propugnados por Nord (2016), propomos aqui, partindo do perfil do TA<sup>22</sup>, este panorama bastante simplificado: a) *fatores extratextuais*: emissor – escravos africanos; público ou receptor – sociedade do Brasil-Colônia e clero português etc.; intenção do emissor – adaptar o panteão africano aos santos católicos; lugar – território brasileiro com presença africana; tempo – no período colonial; motivo – poder cultivar suas divindades ancestrais africanas; função textual - inserida especificamente em oralidade e em representação cênica de rituais; b) *fatores intratextuais*: assunto – divindades africanas e sua adaptação ao sistema de santos católicos; conteúdo – referências reais e/ou fictícias (p. ex. rituais e lendas dos orixás) ao panteão africano e à hagiografia; pressuposições – conhecimentos pragmáticos sobre os orixás através das experiências e das tradições africanas, associadas a parâmetros semelhantes no contexto católico; estruturação – segmentos textuais africanos abrigados especificamente em textos orais (cânticos, rezas, saudações às divindades etc.); elementos não-verbais – todas as representações através de cores, tecidos, objetos de culto, pontos riscados etc. do universo das divindades africanas; léxico – textos cantados, recitados, rezados etc. em língua africana e/ou em corruptela de língua africana e/ou em uma mescla desta com a língua portuguesa; sintaxe – por vezes, textos para serem cantados com conteúdo repetitivo (p. ex. como forma de estimular o transe); características suprasegmentais – por serem textos orais, variações no tom e na sonoridade, acompanhadas de toques de atabaques (com as mãos, com varetas etc.).

Acima, tentamos traçar uma possível interpretação do processo tradutório, de forma genérica, na recriação ou adaptação de TFs do candomblé como TAs do contexto hagiológico católico. Recorremos à Abordagem Funcionalista da Tradução, por entendermos que essa teoria é de natureza extremamente prática, pois tem também seu foco voltado para o objetivo de cada processo tradutório. Além disso, compreendemos esse processo como uma ação comunicativa complexa<sup>23</sup>, comungando com as ideias da Teoria do Escopo de Reiss & Vermeer (1991).

22. Entendemos texto-alvo, aqui, como o resultado do processo de sincretismo.

23. Hans-J Vermeer (in: ROMÃO, 2010, p. 41) assim definiu translação: “Em algum lugar, defini translação como uma oferta de informação em uma língua “a” (alvo) da cultura “A” (alvo), que imita uma oferta de informação em uma língua “f” (fonte) da cultura “F” (fonte) de forma compatível com a função (!). Isto quer dizer mais ou menos o seguinte: uma translação não é a transcodificação de palavras ou frases de uma língua para uma outra, mas uma ação complexa em que alguém, sob novas condições funcionais e linguísticas, relata sobre um texto (situação inicial), em uma nova situação, imitando-o, o máximo possível, também do ponto de vista formal”. (Obs.: Reiss e Vermeer [1991] utilizam o vocábulo *translação* [Translation, no original alemão] como hiperônimo, sob o qual estão abrigados tanto a tradução [escrita] [Übersetzen] quanto a interpretação [Dolmetschen], vulgarmente conhecida como tradução oral.)

Explicando: se determinado grupo étnico de origem africana, já em solo brasileiro, via-se proibido de praticar seus rituais religiosos, para poder exercer seu direito à expressão de sua religiosidade, esse mesmo grupo toma a iniciativa – torna-se, na visão da teoria de Nord (2016), iniciador da *tradução* –, para assim adaptar seu programa religioso a temas e termos próprios do contexto religioso católico. Nessa tarefa translatória, o objetivo não é uma tradução linear, mas a maior aproximação possível entre TF e TA. Deve-se também considerar a função e o objetivo do texto na determinada situação em que deverá ser empregado. Nesse processo, não se deve perder de vista, conforme a definição de translação proposta por Vermeer, o contexto de *imitação* (textual, cultural, contextual etc.) em que se insere o objetivo da translação. É claro que o termo *imitação* não deve ser entendido como plágio, mas como a reprodução mais próxima possível do TF – inserido em sua CF – no âmbito da LA e da CA. Há de se destacar que, para Reiss e Vermeer (1991), como demonstra a citação de Vermeer para *translação*, cultura é um espaço maior em que também se insere a língua. Isso é visível pelo uso das letras minúsculas (língua “f”, língua “a” e das maiúsculas (cultura “F”, cultura “A”), utilizadas como abreviaturas. Por conseguinte, os dois autores entendem que língua é o meio utilizado por uma comunidade culturalmente organizada para elaborar seus pensamentos e se comunicar, ao passo que cultura é o conjunto de normas, convenções e comportamentos de uma sociedade, bem como todos os efeitos gerados por esses comportamentos (REISS; VERMEER, 1996, p. 20).

Outra noção importante para a compreensão da tradução funcional operada pelos escravos para darem forma e conteúdo ao sincretismo religioso afro-brasileiro são as palavras de Bhabha (1994), que, ao tratar de transmissão de cultura no âmbito pós-colonial, faz a seguinte afirmação, que envolve aspectos transnacionais e translacionais:

Cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional quanto translacional. É transnacional porque discursos pós-coloniais contemporâneos têm suas raízes em histórias específicas de deslocamento cultural, sejam elas a ‘passagem do meio’<sup>24</sup> da escravidão e servidão, ou a ‘viagem para fora’ da missão civilizadora, o arranjo para propiciar frete de migração do Terceiro Mundo para o Ocidente após a II Guerra Mundial, ou ainda o tráfico de refugiados econômicos e políticos dentro e fora do Terceiro Mundo. Cultura é translacional, porque tais histórias espaciais de deslocamento – agora acompanhadas por ambições territoriais de tecnologias ‘globais’ midiáticas – transformam em um tema complexo a questão de como a cultura significa, ou o que é significado pela cultura. (BHABHA, 1994, p. 172; minha tradução)

---

24. O termo original em inglês é *middle passage* e denota o tráfico triangular realizado entre os colonizadores, os entrepostos africanos e os portos de destino nas Américas.

O sincretismo religioso afro-brasileiro como aspecto cultural foi – e continua a ser – uma estratégia de sobrevivência transnacional, pois teve sua origem exatamente no desarraigamento de milhões de africanos pela via da chamada *passagem do meio*. Também o entendemos como translacional, porque sua complexidade temática se estendia – e ainda se estende – às mais diversas áreas da convivência e das vivências humanas: rituais religiosos, conteúdos históricos, práticas sociais, lendas e mitos como substratos culturais, e toda uma gama de outros fatores.

Ao longo dos séculos, as diferentes experiências religiosas trazidas pelos diversos grupos étnicos para o Brasil resultaram num sem-número de transferências culturais em variados campos. Como nosso foco está voltado para aspectos do sincretismo religioso, é importante lembrar que no Brasil raramente se encontrará um panteão de origem africana totalmente baseado apenas em uma etnia. Costuma-se encontrar em um mesmo candomblé uma divindade de origem ioruba, p. ex. Oíá, também conhecida como Iansã, ao lado de outras divindades assimiladas, à guisa de exemplo, das práticas religiosas daomeanas, como Oxumarê, Omulu e Nanã Buruku. Com o tempo, o sincretismo originou uma religião tipicamente brasileira, mesclando diversos elementos de outras religiões e crenças, mas com base primordialmente nos cultos africanos, nos rituais indígenas e no catolicismo: a umbanda. Eis a definição de Cacciatore:

Religião formada no Brasil (apesar de o negarem alguns crentes) por uma seleção de valores doutrinários e rituais, feitos a partir da fusão dos cultos africanos congo-angola, já influenciados pelo nagô, com a pajelança (dando um primeiro tipo de candomblé de caboclo), sofrendo ainda influências dos malês islamizados, do catolicismo e do espiritismo (atualmente há uma linha ritual, em certos centros de umbanda, com mesa e recepção mediúncia de espíritos de mortos comuns, muito próxima do Kardecismo) e, posteriormente, do ocultismo. (Alguns desses cultos sincréticos, a princípio chamados de macumba, no Rio de Janeiro, empregam a magia negra. Essa corrente da Umbanda é chamada Quimbanda pelos umbandistas da “linha branca”. O termo “macumba” ficou, para os leigos, como sinônimo de feitiçaria.). Essa nova religião – Umbanda – que começou a partir do Rio de Janeiro, espalhou-se por quase todo o Brasil e já está saindo para o exterior (já há centros de Umbanda nos Estados Unidos e Argentina). (CACCIATORE, 1988, p. 242)

O trecho supracitado nos mostra como realmente é complexa a questão do sincretismo religioso no Brasil, e quão numerosas são as vias por onde ele tem passado. Nessa caminhada, sempre foram (re)produzidos novos conteúdos religiosos a partir das traduções e transferências culturais realizadas desde que teve início, em nosso país, o contato entre esses povos que se depararam com uma situação de emergência: encontrar estratégias de sobrevivência cultural em geral e religiosa em particular.

## SINCRETISMO RELIGIOSO TRADUZIDO EM CANÇÕES: UMA FORMA DE RECRIAÇÃO

As transferências culturais e religiosas ocorridas no Brasil entre os diversos povos envolvidos resultaram em inúmeros amálgamas que refletem a soma de diferentes idiosincrasias étnicas. Para ilustrar, trazemos a seguir o texto da canção *Guerreira*, da autoria de João Nogueira e Paulo César Pinheiro, e gravada em vinil por Clara Nunes em 1984.

*Se vocês querem saber quem eu sou  
Eu sou a tal mineira  
Filha de Angola, de Queto e Nagô  
Não sou de brincadeira  
Canto pelos sete cantos  
Não temo quebrantos, porque eu sou guerreira  
Dentro do samba eu nasci, me criei, me converti, e ninguém vai tombar a minha bandeira.  
Bole com samba que eu caio e balanço o balaio no som dos tantãs.  
Rebolo que deito e que rolo e me embalo e me embolo nos balangandãs.  
Bambeia de lá que eu bambeio nesse bamboleio que eu sou bambambã.  
Que o samba não tem cambalacho, vai de em cima em baixo, pra quem é seu fã.  
E eu sambo pela noite inteira, até amanhã de manhã,  
Sou a mineira guerreira, filha de Ogum com Iansã.  
[parte falada]  
Salve Nosso Senhor Jesus Cristo – Epa, Babá Oxalá  
Salve São Jorge Guerreiro – Ogum, ogunhê, meu pai  
Salve Santa Bárbara – Eparrei, minha mãe Iansã  
Salve São Pedro – Kauô Kabiesile, Xangô  
Salve São Sebastião – Okê Arô, Oxóssi  
Salve Nossa Senhora da Conceição – Odô Feiaba, Yemanjá  
Salve Nossa Senhora da Glória – Ora Ieiê, Oxum  
Salve Nossa Senhora Santana – Nanã Buruquê, saluba, Vovó  
Salve São Lázaro – Atotô, Obaluaiê  
Salve São Bartolomeu – Arrobobô, Oxumaré  
Salve o povo da rua  
Salve as crianças  
Salve os Pretos Velhos  
Pai Antônio, Pai Joaquim d'Angola, Vovó Maria Conga, saravá!  
E salve o Rei Nagô!*

O texto da canção *Guerreira* é um verdadeiro retrato de um tipo de sincretismo religioso afro-brasileiro. Atente-se para o trecho que é originalmente falado, em que é feita a saudação a diferentes santos católicos, imediatamente seguida da saudação aos orixás. Significa, tão-somente, uma forma de tradução intrinsecamente ligada ao sincretismo religioso. Outro elemento que aponta claramente para a fusão cultural dos elementos sincréticos – transnacionais e translacionais – encontra-se nos versos “Eu sou a tal mineira / Filha de Angola, de Queto e Nagô”, revelando, mais uma vez, a mescla de origens étnico-religiosas. Por vezes, adeptos de cultos afro-brasileiros sequer têm noção do significado de cada uma das *nações*. Do mesmo modo, não raro aprendem as rezas e cânticos numa mistura de resquícios de língua africana associados à língua portuguesa, sem muitas vezes saberem o significado das palavras. Lembremos que a religião católica, não faz muito tempo, utilizava a língua latina, sem que os cidadãos comuns soubessem o que repetiam, rezavam ou cantavam. Isso ainda ocorre com o árabe, língua sagrada do Corão, em países em que esse idioma sequer é falado.

O texto da canção também evidencia fortes elementos da umbanda, como por exemplo a saudação aos pretos velhos. Sobre os orixás cultuados pelos umbandistas, Cacciatore (1988) traz a seguinte explicação, que não deve ser entendida como definitiva:

A Umbanda cultua alguns orixás do Candomblé. Na Umbanda popular são dez: *Oxalá, Omulu, Yemanjá, Xangô, Nanã, Iansã, Oxum, Ogum, Oxóssi e Ibêji*. Na Umbanda esotérica, sete: *Oxalá, Yemanjá, Yori* (não do Candomblé – corrente astral dos caboclos) e *Yorimá* (não do Candomblé – corrente astral dos Pretos Velhos), mas cultua também eguns, i. e., espíritos de antepassados (entidades) – *Caboclos* (espíritos de indígenas) e *Pretos Velhos* (antigos escravos), além das *Crianças* (espíritos infantis evoluídos). Ainda cultua os *Exus* (espíritos sem luz, alguns em início de evolução). (CACCIATORE, 1988, 242s.)

Frisemos aqui que em alguns casos a umbanda adota, em sua adaptação do panteão original, divindades africanas, mas que são transformadas mediante influências advindas, por exemplo, do catolicismo. Um exemplo é o orixá Exu, que, em sua origem africana, é “o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas” (VERGER, p. 76). Também talvez seja aquele orixá que apresenta o arquétipo mais pronunciadamente humano: “de caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas” (VERGER, p. 76). Por outro lado, continua Verger, ele é “dinâmico e jovial, constituindo-se, assim, um orixá protetor (...)”. Devido às muitas lendas a que um lado malfazejo de Exu está associado, no sincretismo afro-brasileiro ele costuma ocupar a posição correspondente ao diabo “católico”.

Para demonstrarmos o caráter transacional e translacional do sincretismo religioso de origem africana sob outra ótica, ressaltamos a existência do sincretismo afro-cubano, que se comporta, como processo translatório, dentro dos parâmetros estabelecidos entre estes dois sistemas: universo étnico-linguístico-cultural de origem africana trasladado para Cuba e contexto étnico-linguístico-cultural na ilha caribenha. Como relata Natalia B. Aróstegui (1990), a “importação de mão-de-obra de negros escravos africanos”, que teve início em 1501, baseou-se numa expressiva diversidade étnica:

Entre as numerosas etnias que foram introduzidas àquela época em nosso país estavam os chamados *carabalís* (porque provinham da área de Calabar), do sudeste da Nigéria. Entre eles se destacavam os efik, ibo, bras, ekoy, abaja, brícamos, oba e ibibios. Também vieram escravos procedentes das regiões compreendidas entre a Costa do Marfim, a Costa do Ouro e a chamada Costa dos escravos. Entre eles, os axanti, fanti, fon e mina popó. Muitos escravos procediam da enorme bacia do Congo, e embora fossem mondongo, banguela, mucaya, bisongo, agunga, cabinda, motembo e mayombe, todos eram chamados de “congós”. Do sul dessa área vinham os angola. Da costa do Senegal até a Libéria, vieram os mani, kono, bâmbara e mandinga. Da Guiné Francesa, os yola, fulani, kissi, berbere e hauçá. (ARÓSTEGUI, 1990, p. 20; minha tradução)

Pelas palavras da autora cubana, percebemos que as regiões de onde provieram os africanos levados para Cuba eram em grande parte coincidentes com as áreas de onde foram traficados os negros para o Brasil. Quanto às etnias representadas, há algumas convergências, mas também surgem outras denominações divergentes daquelas conhecidas no Brasil. Em Cuba, o sincretismo aconteceu sob a influência maior da Igreja Católica sustentada pelos espanhóis. Do lado africano, a contribuição maior também foi ioruba, dando origem principalmente à *santería*, que muito se assemelha ao candomblé brasileiro. Segundo Aróstegui (1990), os espanhóis chegavam a ser mais condescendentes com as práticas religiosas dos escravos do que os colonizadores ingleses, que viam nisso uma perda de tempo, pois as cerimônias roubavam algumas horas que podiam ser consagradas ao trabalho nas fazendas açucareiras. Sobre o sincretismo, a autora explica:

A religião roubava algumas horas da produção, mas também podia resultar como um freio à rebeldia dos escravos. Por seu turno, como nada mais alheio ao sectarismo dogmático que o pensamento primitivo, os africanos aceitavam de bom grado os novos “orishas<sup>25</sup>” que o hagiológico católico lhes apresentava. Orientando-se pela simples semelhança, fundiam igualmente as figuras de seus antepassados divinizados com a hagiografia da Igreja e, ao ritmo de tambores, a figura de São Lázaro se confundia com a de Babalú Ayê, a de Aggayú Solá com a de São Cristóval, a de Changó com Santa Bárbara, a de Elegguá com Santo Antônio, e assim um grande desfile de sincretizações. Nascia a santería, a sincretização dos cultos iorubas com a religião católica, em um processo natural e lógico. (ARÓSTEGUI, 1990, p. 24; minha tradução)

Na tradução do trecho acima, insistimos em deixar a grafia cubana do termo *orishas*, embora corresponda ao vocábulo brasileiro *orixás*, assim como a dos nomes

---

25. Os cubanos usam a grafia “orishas”.

das divindades. Como o contexto afro-cubano era outro, apesar das semelhanças, o processo transnacional e translacional certamente se deu com características próprias, como se pode ver mediante o sincretismo de alguns dos *orishas*. Mesmo *Changó/Xangô*, também em Cuba, sendo uma divindade conhecida como um galanteador e arrebatador de orixás femininos como *Iansá/Iansã (Oyá/Oiá)*, *Ochún/Oxum* e *Obá*, surpreende que lá sua sincretização ocorra com uma santa católica, e não com um santo. Lembremos aqui que Santa Bárbara, no Brasil, é sincretizada com *Iansã*, uma das mulheres de *Xangô*. Já em Cuba, *Oyá* ou *Yansá* é sincretizada ora com a Virgem da Candelária (Nossa Senhora das Candeias, que no Brasil normalmente corresponde a *Iemanjá*), ora com a Virgem do Carmo (em Havana e em Santiago de Cuba), ou ainda com Santa Teresa de Jesus (de Matanzas até Las Villas). Para exemplificar algumas diferenças entre o sincretismo afro-brasileiro e o afro-cubano, apresentaremos a seguir o texto da canção *Babalú*, composta por Margarita Lecuona e gravada pelo cantor cubano Miguelito Valdés em 1939, e posteriormente pela cubana Celia Cruz.

*Babalú...*  
*Changó...*  
*Babalú ayé...*  
*Está empezando lo velorio*  
*Ay, que le hacemos a Babalú*  
*Dame diez y siete velas*  
*Pa' ponerle en cruz.*  
*Dame un cabo de tabaco mayenye*  
*Y un jarrito de aguardiente,*  
*Dame un poco de dinero mayenye*  
*Ay, pa' que nos de la suerte.*  
*Ha, ha ...*  
*Yo le quiero pedir*  
*Ay, que mi negra me quiera*  
*Ay, que tenga dinero*  
*Y que no se muera*  
*Yo le quiero pedir a Babalú*  
*Una negra muy mona como tú*  
*Que no tenga otro negro*  
*Pa' que no se fuera.*  
*Ay, mi Babalú ayé*  
*Mi Babalú ayé*

Na canção acima, primeiramente se vê uma invocação a *Babalú Ayé* e depois a *Changó*. Em linhas gerais, poderíamos fazer uma correspondência entre *Babalú Ayé* e *Obaluiê*, mas entendemos que essa transferência necessita algum esclarecimento. Tanto *Obaluiê* quanto *Babalú Ayé* são representados como a divindade da varíola e, por isso, protetor contra moléstias e, por extensão, quaisquer doenças graves. Porém, no texto da canção cubana, chama a atenção que, nessa invocação a *Babalú Ayé*, se trate de uma questão amorosa. Supomos que o pedido na canção cubana se dirija a *Babalú Ayé* por ele ser considerado, em Cuba, o grande pai. No Brasil, normalmente se recorreria a um outro orixá: para questões de amor sensual, possivelmente a *Oxum*, de paixão, a *Iansã*, de sexo, a *Exu* e, por extensão, a *Pomba-Gira*. Também é relevante informar que as versões gravadas no Brasil, em espanhol, não deixam transparecer ao público que ali se trata de um orixá, já que o nome *Babalú*, como ficou conhecida a versão brasileira, não tem vínculo nenhum com o orixá *Obaluiê*.

## ROMANCES DE JORGE AMADO E ALGUMAS QUESTÕES REFERENTES À TRADUÇÃO DE TERMOS AFRO-BRASILEIROS EM ALEMÃO

Nas considerações feitas acima, expusemos uma parte da problemática representada pelo sincretismo afro-brasileiro e, em menor parte, afro-cubano, a qual envolve fatores de ordem religiosa, histórica, geográfica, nacional, transnacional e translacional, dentre outros. No sincretismo religioso, o contato entre o TF e o TA, entre a CF e a CA dá-se de maneira muito estreita. Também cremos que esse contato possa estar sujeito a constantes alterações, como se cada novo TA sempre precisasse passar por retraduições, adaptações, recriações.

Jorge Amado certamente imortalizou-se como o autor brasileiro que mais inseriu termos afro-brasileiros em suas obras; dentre os termos por ele empregados também se encontram muitos vocábulos das religiões afro-brasileiras, que obviamente causam dificuldades a seus tradutores. É normal ocorrer que esses termos também não sejam facilmente entendidos por leitores brasileiros, de modo que os livros originais às vezes recorrem a estratégias metatextuais para evitar que se perca o sentido de algumas palavras. Dentre as estratégias, não raro se recorre a um rol de palavras (*glossário*) no final do livro ou ainda a breves explicações em notas de pé de página.

Num cotejo feito com traduções de obras de Jorge Amado na língua alemã (ROMÃO, 2000)<sup>26</sup>, pudemos observar que os tradutores recorriam a pequenos

---

26. Abordaremos, aqui, em minha tradução no português do Brasil, exemplos extraídos das edições alemãs dos livros supramencionados de Jorge Amado. No texto publicado em 2000, o público-alvo era alemão e não necessitava, portanto, da tradução dos comentários e explicações dos glossários.

glossários (a rigor, listas de palavras), a fim de explicarem alguns conteúdos de especificidade marcadamente cultural, dentre os quais termos relativos a religiões afro-brasileiras. Os livros utilizados naquele trabalho foram estes:

- a) *Dona Flor e seus dois maridos* (1966) – versão alemã: *Dona Flor und ihre beiden Ehemänner* (1ª ed. 1968), tradução de Curt Meyer-Clason, doravante TA 01;
- b) *Tenda dos Milagres* (1969) – versão alemã: *Die Geheimnisse des Mulatten Pedro* (1ª ed. 1969), tradução de Kristina Hering, doravante TA 02;
- c) *Tieta do Agreste* (1977) – versão alemã: *Tieta aus Agreste* (1979), tradução de Ludwig Graf Schönfeldt, doravante TA 03;
- d) *O sumiço da santa* (1988) – versão alemã: *Das Verschwinden der heiligen Barbara* (1ª ed. 1990), tradução de Kristina Hering, doravante TA 04.

Sobre os livros acima, duas observações iniciais merecem destaque. Em primeiro lugar, o livro *Tenda dos Milagres* recebe um título em alemão que, traduzido em português, significa: *Os segredos do mulato Pedro*. Esse título destaca, pois, um aspecto “racial” que inexistente na edição brasileira. Já o quarto livro mencionado traz um título alemão que, retrotraduzido em português, quer dizer *O sumiço da Santa Bárbara*. Esse título já anuncia de forma mais direta ao público leitor alemão, o que para o público brasileiro, pelo menos para quem tem um mínimo conhecimento sobre sincretismo religioso, soaria como demasiadamente didático. De qualquer modo, os alemães em geral desconhecem a ligação entre Iansã e Santa Bárbara. Entendemos a necessidade mercadológica de, em ambos os casos, querer-se atrair o público alemão para um universo novo e exótico.

Feitas as análises dos quatro TF e dos quatro TA, pudemos analisar a dificuldade que os tradutores tiveram em elaborar suas estratégias metatextuais, visando a apresentar aos leitores germanófonos breves listas de palavras brasileiras exóticas com sua explicação em alemão. Os resultados, entretanto, em geral não podem ser descritos como satisfatórios, se observarmos os seguintes exemplos:

- a) Explicação do termo *candomblé*:

Na lista de termos do TA 01, consta: *Terreiro oder Kultstätte. Aber auch religiöses Fest der Babianer Neger. Gegenstück zur Macumba von Rio* [Terreiro ou local de culto. Mas também festa religiosa dos negros baianos. Correspondente baiano da macumba do Rio de Janeiro]. Nos TA 02 e 04, vê-se a seguinte explicação: *Jedes größere Fest des afrobrasilianischen Negerkults* [Toda e qualquer festa de maior porte dos cultos

negros afro-brasileiros]. No glossário do TA 03, consta: *Jedes größere Jahresfest der afrobrasilianischen Negerkulte, insbesondere des Nagô-Kults* [Toda e qualquer festa anual de maior porte dos cultos negros afro-brasileiros, principalmente do culto nagô].

Ao se observar as explicações acima, fica claro que elas ostentam uma série de incongruências de ordem técnica e semântica. Do ponto de vista técnico, ao se optar por utilizar palavras estrangeiras para explicar outras palavras estrangeiras, como faz o TA 01 com o termo *terreiro*, e também o TA 03 com termo *nagô*, o tradutor cria uma dependência de explicações circulares. No tocante a aspectos semânticos, também é lícito afirmar que nenhuma das explicações produzidas pelos quatro tradutores realmente dá uma ideia segura do que é *candomblé* nos sentidos em que os textos originais exigiam.

#### b) Explicação do termo *babalaô*:

No glossário do TA 01, lê-se: *Priester des Jeje-Nagôs-Kultes, Heiligenwater, Seher* [sacerdote do culto jeje-nagô, pai-de-santo, vidente]. No glossário do TA 04, encontramos: *Priester der Ioruba, eines afrikanischen Negerstammes, bekleidet mit weißem Hemd, weißem Anzug und weißer Mütze* [sacerdote dos iorubas, uma tribo negra africana, veste uma camisa branca, um traje branco e usa boina branca]. No TA 01, vemos o esforço de se tentar explicar concisamente que um *babalaô* é um “sacerdote de Ifá, o orixá da adivinhação” (CACCIATORE, 1988, p. 60). O problema que encontramos é sobretudo o uso do termo *Heiligenwater*, uma palavra construída, como um decalque, que significa ao pé da letra *pai-de-santo*, mas que não faz sentido em alemão. Além disso, de algum modo ressoa no ouvido de germanófonos o sintagma *Heiliger Vater*, que significa Santo Padre, o papa. Quanto ao sentido desse termo no Brasil, *babalaô* já é usado em terreiros com a ideia de *pai-de-santo*, embora corresponda perfeitamente a *babalorixá*, que abordaremos a seguir. No TA 04, a explicação é prolixa e distrai o leitor com detalhes sobre a indumentária do *babalaô*.

#### c) O termo *babalorixá*

Nas explicações do TA 01, lê-se: *Heiligenwater, Priester, Wächter, irdischer Führer, geistlicher Führer, Verwalter eines Kultplatzes* [pai-de-santo, sacerdote, guardião, guia na Terra, guia espiritual, administrador de um local de culto]. No TA 02, encontramos esta explicação: *Priester des fetischistischen Negerkults* [sacerdote do culto fetichista dos negros]. No TA 03, apresenta-se esta explanação: *Priester des Nagôs- bzw. Iorubá-Kults* [sacerdote do culto nagô ou ioruba]. No TA 01, vemos uma enumeração de tarefas que seriam cabíveis, segundo a lista, ao *babalorixá*, inclusive a repetição do decalque

*Heiligenwater*. Afirmar que ele é *administrador de um local de culto* não é de todo incorreto, mas falta dizer de que tipo de culto. Na explicação do TA 02, a palavra *fetichista* (também em alemão) traz a ideia de forças mágicas, o que pode induzir o leitor a pensar apenas numa direção. O TA 04 explica concisamente, mas o leitor precisará recorrer, na lista, às explicações sobre *ioruba* e *nagô*. Aqui cabe indagar se seria necessário incluir essa sinonímia, ou se ela apenas confunde o leitor de expressão alemã.

d) O termo *ogã*:

No glossário do TA 01, consta: *Helfer und Beschützer des Candomblé mit beschränkten Rechten und Pflichten* [ajudante e protetor do candomblé com direitos e deveres restritos]. Já o TA 02 informa: *Gestalt des Negerkults* [pessoa do culto dos negros], e o TA 04, (oganda-sala) *Gestalt des Negerkults* [pessoa do culto dos negros]. Para deixarmos claro o sentido do termo *ogã*, recorreremos à definição de Cacciatore (1988, p. 187): “ogã é um título honorífico, dado a homens de boa situação financeira e prestígio social ou político, capazes de ajudar e proteger o terreiro, bem como a outros, escolhidos por sua honorabilidade e prestação de relevantes serviços à comunidade religiosa”. A partir deste esclarecimento, percebemos que o TA 01 vai, de certa forma, na direção certa, embora sua explicação seja por demais concisa; por outro lado, as definições contidas na lista do TA 02 e do TA 04 são desprovidas de qualquer consistência temática em relação a cultos religiosos afro-brasileiros.

e) Orixá *Iansã*:

No glossário do TA 01, consta: *gleichbedeutend mit Oiá: Göttin des Flusses Oiá oder Niger, Frau und Schwester Xangô* [tem o mesmo significado de Oiá: deusa do rio Oiá ou Níger, esposa e irmã de Xangô]. Já o TA 02 nos fornece a seguinte explanação: *sudanesische Göttin der Winde und des Sturms, eine der Gemahlinnen von Xangô, wird auch Oiá und Oxum genannt* [deusa sudanesa dos ventos e das tempestades, uma das esposas de Xangô, também é chamada de Oiá e Oxum]. Por fim, a lista de palavras do TA 04 explica: *Oyá = Göttin der Winde und Hüterin der Friedhöfe / Yansã = Wind- und Sturmgöttin, Gattin von Xangô* [Oyá = deusa dos ventos e protetora dos cemitérios / Yansã = deusa dos ventos e das tempestades, esposa de Xangô]. Entendemos que uma lista de palavras ou glossário explicativo deva trazer explicações claras e sobretudo corretas. Afirmar que Yansã é a deusa dos ventos e tempestades, além de uma das esposas de Xangô, condiz com os cultos afro-brasileiros; mas dizer que ela também

é chamada de Oxum é equivocado, pois Oxum e Iansã, além de Obá, brigam pelo amor de Xangô.

f) Orixá Exu:

Como já explicamos em outra parte deste artigo, Exu é uma figura muito controversa nas religiões afro-brasileiras. O TA 01 explica: *Exu = ambivalente Gottheit, als Widersacher angebetet und gefürchtet. Der Mann am Kreuzwege. Muss rasch „abgefertigt“ werden. Störenfried in Gestalt eines Straßenjungen* [divindade ambivalente, adorado e temido como antagonista. O homem da encruzilhada. Precisa ser logo “despachado”. Elemento perturbador na forma de moleque de rua]. Na lista do TA 02, lê-se simplesmente: *Exu = Geister der Unterwelt* [espíritos das profundezas], e no glossário do TA 04, *Exu = einer der wichtigsten Götter des Negerkults, Gott der Bewegung, stiftet gern Verwirrung, tritt in der Morgen- und Abenddämmerung und in der Dunkelheit auf, seine Kleidung ist blau, rot und weiß, sein Tag ist der Montag* [um dos mais importantes deuses do culto dos negros, deus dos movimentos, gosta de incitar a confusão, aparece na alvorada e no crepúsculo; suas vestimentas são de cor azul, vermelha e branca; seu dia é a segunda-feira]. As explicações dadas na lista de palavras do TA 01 trazem pelo menos duas informações que certamente foram incorporadas como decalques a partir de informações obtidas em português: *homem da encruzilhada* e *precisa ser logo despachado*. Essas palavras não têm em alemão o mesmo sentido que em português. As noções de *encruzilhada* e de *despachar* são especificidades culturais marcadamente afro-brasileiras; podem ser explicadas, mas não necessariamente mediante decalques. Em seu livro sobre religiões afro-brasileiras, Fohr (1997, 185) dá a seguinte explicação em alemão para o termo *despacho*, que consideramos plausível para que leitores de língua alemã tenham uma ideia mínima do significado desta palavra: “Opferreste auf Straßen oder mit einem ‘bösen Zauber’ versehene Gegenstände der schwarzen Magie”<sup>27</sup>. Reduzir *Exu* a *espíritos das profundezas* mostra que o tradutor talvez tenha tido acesso a dados apenas sobre o Exu da umbanda. Mas Jorge Amado trata de candomblé. As explicações contidas no TA 04 dão algumas noções elucidativas sobre a figura de Exu, embora algumas sejam relativas, já que dependem do lugar no Brasil onde se está. Em muitos lugares, Exu veste vermelho e preto.

Temos plena consciência de que a formação de uma lista de palavras para explicitar termos culturalmente marcados e tão complexos não é tarefa fácil. Além disso, compreendemos que muitas vezes a decisão sobre a forma e a extensão das

---

27. Em português, na minha tradução: “restos de sacrifícios colocados na rua ou objetos de magia negra carregados de ‘feitiçaria do mal’”.

listas de palavras não é decisão do tradutor, mas da editora. Todavia, defendemos que os tradutores ousem explicar claramente aos editores, revisores e demais pessoas envolvidas a importância de se transmitirem, através de tais estratégias metatextuais, explicações realmente elucidativas, e não fomentadoras de confusões e mal-entendidos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lidar com a história do Brasil Colônia e do Brasil Imperial é confrontar-se com um dos períodos mais trágicos da história da humanidade, quando alguns milhões de africanos foram arrancados de suas terras para virarem escravos no chamado Novo Mundo. Muitos não sobreviviam à travessia dentro dos tumbeiros, e aqueles que aqui chegavam vivenciavam sevícias, violências, humilhações e degradações de toda sorte. Admira que, em meio a tanta dor, muitos tenham conseguido sobreviver e principalmente fazer valer suas culturas ancestrais e seus cultos e crenças tradicionais. Surpreendem também a destreza e a inteligência com que, proposadamente ou não, conseguiram em muitos casos esquivar-se de uma religião imposta pelos colonizadores que já lhes haviam roubado o direito de ir e vir, à integridade física e à moradia em suas próprias terras. Se não conseguiram livrar-se totalmente das imposições do catolicismo dos jesuítas e das ameaças da Inquisição ibérica, lograram mesclar a religião dos dominadores através de sua cosmogonia e sua teogonia original. No final, a mistura cultural e religiosa resultante no Brasil pode ser entendida como uma síntese ocorrida na encruzilhada de estratégias de sobrevivência transnacionais e translacionais.

A luta por liberdade levou os negros escravizados a criar um rico estratagema para trocarem os nomes dos orixás por nomes de santos, revelando sua grande perspicácia em entender, com o passar dos anos, qual orixá poderia corresponder a que personagem do complexo hagiológico católico. Com o tempo, esses processos transculturais – aqui entendidos como traduções, recriações, adaptações de textos-fonte gerando textos-alvo com funções e objetivos específicos – foram ficando cada vez mais sofisticados. As novas leituras de mundo pelos africanos foram se mesclando à *Weltanschauung* católica portuguesa e às experiências culturais e religiosas dos indígenas locais, fazendo surgir novas formas de cultos e crenças. Essas estratégias de sobrevivência – no sentido de Bhabha (1994) – permitiu o surgimento de uma cultura religiosa híbrida, rica em detalhes e não mais traduzível de forma linear. Reiteramos a viabilidade do processo tradutório circular, em que estejam envolvidos os mais diferentes fatores – no dizer de Nord (2016) – extratextuais e intratextuais.

Compreendemos que esse processo translacional continua *in progress* e que sempre temos de estar atentos para que não se instalem novas formas de violências – mediante, por exemplo, preconceitos religiosos, étnicos, políticos e sociais. Não podemos permitir que tantas experiências e tantos êxitos logrados ao longo de 500 anos sejam ameaçados ou mesmo condenados ao desaparecimento.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, M. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. Lisboa: Antígona, 1998.
- ARÓSTEGUI, N. B. *Los orishas en Cuba*. Havana: Ediciones Unión, 1990.
- BASTIDE, R. *Les religions africaines au Brésil*. Paris: Presses Univ. de France, 1960.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BHABHA, H. *The location of culture*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1994.
- BUENO, E. *Náufragos, traficantes e degredados*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.
- CACCIATORE, O. G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CAMINHA, P. V. *A carta de Pêro Vaz de Caminha*. Prefácio de Joaquim Veríssimo Serrão. Estudos de Manuela Mendonça e Margarida Garcez Ventura. Mafra: Mar de Letras Editora, 2000.
- CASTANHA, M. *Pindorama – Terra das Palmeiras*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- CUNHA, A. G. *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. São Paulo: Companhia Melhoramentos; Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- FAUSTO, B. *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- FOHR, D. *Trance und Magie. Die afrobrasilianischen Religionen*. Munique: Kösel, 1997.
- FONSECA JR., E. *Dicionário Yorubá (Nagô) – Português*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- FREITAS, D. *A revolução dos malês. Insurreições escravas*. Porto Alegre: Movimento, 1985.

- FREYE, G. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2000.
- GARCIA, J. M. *O descobrimento do Brasil nos textos de 1500 a 1571*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOUAISS, A. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss, 2001.
- MOURA, C. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 2004.
- NORD, C. *Análise Textual em tradução: bases teóricas, métodos e aplicação didática*. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2016.
- PENA, S. D. J. et al. Retrato molecular do Brasil. In: *Revista Ciência Hoje*. São Paulo: SBPC, 2000.
- POMPA, C. *Religião como tradução*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RAMOS, A. Ramos, A. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.
- RAMOS, J. A. B. A insurgência escrava da Bahia. In: *Anais do XXIX Simpósio de História Nacional. Contra os preconceitos: História e Democracia*. Brasília: UnB, 2017.
- REISS, K.; VERMEER, H.J. *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. Tradução de Sandra García Reina e Celia Martín de León. Madri: Ediciones Akal, 1996.
- REISS, K.; VERMEER, H.-J. *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. 2ª. ed. Tübingen: Niemeyer, 1991.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROMÃO, T. L. C. Definições de tradução e evolução dos estudos tradutórios. In: Marlene Mattes; Pedro Theobald. *Ensino e Cultura Contemporânea*. Fortaleza: Ed. UFC, 2010.
- TIBIRIÇÁ, L. C. *Dicionário de topônimos brasileiros de origem tupi. Significado dos nomes geográficos de origem tupi*. São Paulo: Traço Editora, 1985.

Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional

TIBIRIÇÁ, L. C. *Dicionário tupi-português. Com esboço de gramática do tupi antigo*. São Paulo: Traço Editora, 1984.

VERGER, P. F. *Orixás. Deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.

Recebido: 16/02/2018

Aceito: 03/03/2018