

Sincretismo religioso e circulação de objetos transculturais: processos translatórios entre oralidade e escrita / *Religious syncretism and circulation of transcultural objects: translative processes between oral and written expression*

Tito Lívio Cruz Romão *

Doutor em Estudos da Tradução pela Universidade Federal de Santa Catarina, mestre em Linguística Aplicada/Tradução (Alemão/Francês/Português) pela Universidade de Mainz/Germersheim (Alemanha), especialista em Interpretação de Conferências (Alemão/Português) pela Universidade de Heidelberg (Alemanha), graduado em Letras (Francês/Inglês/Português) pela Universidade Estadual do Ceará. Desde 1993 professor de língua e cultura alemã no Departamento de Letras Estrangeiras do Curso de Letras da Universidade Federal do Ceará.



<https://orcid.org/0000-0002-3195-3600>

Recebido em 17 out. 2019. Aprovado em: 01 nov. 2019.

Como citar este artigo:

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso e circulação de objetos transculturais: processos translatórios entre oralidade e escrita. *Revista Letras Raras*. Campina Grande, Edição Especial, p. Port. 139-152 / Eng. 144-158, nov. 2019. ISSN 2317-2347.

RESUMO

Na primeira parte deste artigo serão abordados alguns dados sobre a diversidade religiosa brasileira, extraídos do último Censo Demográfico (IBGE, 2010), e a relação entre as estatísticas e o pertencimento étnico dos adeptos das diferentes religiões. Na segunda parte serão apresentadas informações sobre o tráfico e a escravização de africanos durante o Período Colonial, enfatizando-se o desenvolvimento do sincretismo religioso afro-brasileiro (VERGER, 1997) no que se refere à circulação de objetos culturais (ESPAGNE, 2013). Na terceira parte serão comentados exemplos da tradução francesa de termos específicos de religiões afro-brasileiras encontrados em três romances de Jorge Amado. Pretende-se, por um lado, realçar a complexidade da circulação e transferência de imagens, textos orais, objetos cúltricos etc. no processo de formação do sincretismo religioso que fez com que muitas histórias culturais se entrecruzassem; por outro lado, pretende-se destacar a problemática da tradução francesa de alguns termos oriundos desse mesmo sincretismo afro-brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Sincretismo religioso; Cultos afro-brasileiros; Tradução; Transferências culturais.

ABSTRACT

In the first section of this article, we will first discuss some data about the Brazilian religious diversity, extracted from the latest Demographic Census in Brazil (IBGE, 2010), and the relationship between the statistics and the ethnic belonging of the adepts of different religions. In the 2nd part, information will be presented on the trafficking and enslavement of Africans during Brazil's Colonial Period, aiming to emphasize the development of the Afro-Brazilian religious syncretism (VERGER, 1997) regarding the circulation of cultural objects (ESPAGNE, 2013). In the 3rd part, some samples of the French translation of specific terms of Afro-Brazilian religions found in 3 novels by Jorge Amado will be commented. First, we intend to highlight the complexity of the circulation and transference of cultural images, oral texts, cultic objects, etc. during the formation process of the religious syncretism that produced an intersection of

*



cruzromao@terra.com.br



<http://dx.doi.org/10.35572/rlr.v8i0.1585>

many cultural histories; secondly, we want to point out the problematic of the French translation of some terms originated through this Afro-Brazilian syncretism.

KEYWORDS: *Religious syncretism; Afro-Brazilian cults; Translation; Cultural transfers.*

La rupture de la traversée a fait de Yemojá ce qu'elle est devenue aujourd'hui dans les Amériques. Son nom lui-même s'est transformé en Iemanjá au Brésil, Yemayá à Cuba et Yemendja en Haïti.

(Isabelle Boudet & Marion Aubrée)

1 Introdução

Graças às várias contribuições recebidas de outras nações, o Brasil é hoje um país caracterizado por forte miscigenação étnica e grande variedade cultural e religiosa. Conforme os dados do Censo Demográfico 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), nos últimos anos houve no Brasil uma maior diversificação religiosa, que foi gerada por um crescente encolhimento da população católica e do concomitante aumento dos adeptos de outras religiões:

Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8%, evangélicos não determinados. A pesquisa indica também o aumento do total de espíritas, dos que se declaram sem religião, ainda que em ritmo inferior ao da década anterior, e do conjunto pertencente às outras religiosidades. (IBGE, 2010)¹

Neste artigo, abordaremos aspectos atinentes à circulação e à transferência de objetos culturais (ESPAGNE, 2013, p. 2), imagens, textos orais e contextos rituais específicos da religiosidade afro-brasileira. Neste sentido, o termo “espírita” supracitado merece atenção. Afinal de contas, embora o Espiritismo no Brasil tenha se desenvolvido segundo os ensinamentos de Alan Kardec², pode-se afirmar, com base em Prandi (2012)³, que muitos adeptos de religiões afro-brasileiras, temendo ser discriminados, declaram-se espíritas ou católicos. Ademais,

¹ <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>; acesso: 20/11/2018.

² Seu verdadeiro nome era Hyppolyte Léon Denizard Rivail; cf. KARDEC, [1825] 2005, p. 9.

³ “Há muito, os sociólogos da religião que usam dados dos censos sabem que boa parte dos afro-brasileiros está escondida nas rubricas “católico” e “espírita” (Camargo, 1961). Esperava-se, contudo, que o novo clima de liberdade religiosa, que se respira cada vez mais entre nós, e um provável aumento no nível de conscientização, resultante de movimentos de dessincretização das religiões afro-brasileiras, contribuíssem no sentido de resolver essa questão de identidade mal definida.” (PRANDI, 2012, p. 99)

segundo o Censo Demográfico 2010, “os adeptos da umbanda e do candomblé mantiveram-se em 0,3% em 2010”.⁴ A análise desses números logo nos recorda a permanente indefinição historiográfica sobre a real quantidade de africanos sequestrados para o Brasil Colônia, como revelam os números 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. [...] 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. 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 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. 290-291.)

Os dados do Censo Demográfico 2010 permitem ver a relação entre a origem étnica dos indivíduos e seu atual pertencimento a uma determinada religião. Cabe lembrar que o Espiritismo primeiramente se estabeleceu sobretudo no Sul e Sudeste do Brasil, onde há uma maior predominância de pessoas da “raça branca”. Já os cultos afro-brasileiros se formaram a partir do Nordeste do país, onde se concentra uma maior composição étnica com presença marcante de pessoas de origem negra ou indígena. Sobre religião e cor, afirma o IBGE:

No que tange ao recorte por cor ou raça, as proporções de católicos seguem uma distribuição aproximada à do conjunto da população: 48,8% deles se declaram brancos, 43,0%, pardos, 6,8%, pretos, 1,0%, amarelos e 0,3%, indígenas. Entre os espíritas, 68,7% eram brancos, percentual bem mais elevado que a participação deste grupo de cor ou raça no total da população (47,5%). Entre os evangélicos, a maior proporção era de pardos (45,7%). A maior representatividade de pretos foi verificada na umbanda e candomblé (21,1%). No grupo dos sem religião, a declaração de cor mais presente também foi parda (47,1%). (IBGE, 2010)⁵

Os dados acima revelam uma estreita relação entre “pretos” e sua vinculação, como adeptos, a religiões de matriz africana (p. ex.: candomblé e umbanda). Frise-se que o IBGE não usa o termo “negros” e, ao definir os aspectos “cor e raça”, recorre também à categoria “pardo”, em que se inclui “a pessoa que se declarou mulata, cabocla, cafuza, mameluca ou mestiça de preto com pessoa de outra cor ou raça”; a categoria “indígena” abrange a pessoa que se

⁴ <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>; acesso: 20/11/2018.

⁵ <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>; acesso: 20/11/2018.

declarou “indígena ou índia” (IBGE, 1999)⁶. Se o IBGE emprega ou não o termo “negro”, certo é que seus levantamentos sobre a representatividade da população negra quanto às religiões professadas no Brasil não se podem dissociar de um triste fato histórico: o tráfico – e a consequente escravização – de africanos das mais diferentes nações, culturas, línguas e religiões. Na sequência, elencaremos alguns aspectos relacionados à circulação de imagens cúltricas e rituais, textos religiosos orais e demais objetos culturais, tendo como pano de fundo a evolução do sincretismo religioso afro-brasileiro, indelevelmente marcado por transferências e transposições culturais.

2 Sincretismo religioso, circulação e transferência de objetos culturais

Após o *achamento*⁷ do Brasil, a Coroa Portuguesa pôs em prática o tráfico de africanos para escravizá-los. Mal assumira o trono português em 1481, o rei D. João II já tratou de designar Diogo de Azambuja para erguer a Fortaleza de São Jorge da Mina em terras onde hoje se situa 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” (BUENO, 1998, p. 80). Com sua religiosidade cristã, os colonizadores misturavam hipocrisia e perversidade. Verger⁸ (1997, p. 24) passou em revista os nomes dos navios negreiros (“tunbeiros”), citados em vários documentos até o ano de 1800, verificou que todos estavam “sob a proteção da Virgem Maria, de Cristo, dos santos e, até mesmo, das almas”. Ainda segundo o erudito francês, “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).

⁶ Sobre esse tema, aqui fazemos referência aos termos empregados pelo IBGE no link: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad99/metodologia99.shtm> (acesso: 21/11/2018). Em texto mais recente sobre as características étnico-raciais da população, o IBGE utilizou os mesmos termos: “Em 2000, encontram-se, novamente, as cinco categorias atualmente utilizadas nas pesquisas, pela ordem em que figuram no questionário – branca, preta, amarela, parda e indígena – as quais também constam no Censo Demográfico 2010” (PETRUCCELLI; SABOIA, 2013).

⁷ Na Carta de Caminha a Dom Manuel, o escrivão-mor da frota usa o termo *achamento* (ou seus derivados), como mostra o trecho: “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).

⁸ Sobre Verger, afirma Prandi (2001, p. 27): “O Brasil contou com um incansável divulgador da religião dos orixás, o fotógrafo e etnólogo francês Pierre Verger, que adotou o candomblé como religião e o Brasil como pátria, tendo se iniciado babalaô na África, quando passou a se chamar Pierre Fatumbi Verger”.

No Brasil Colônia, inicialmente os africanos foram condenados a viver em grupos cultural e linguisticamente heterogêneos, o que deve tê-los forçado a engendrar uma algaravia provisória, até conseguirem encontrar um idioma-padrão para se comunicarem entre si e com seus senhores. Os esforços de comunicação oral decerto tiveram de expandir-se, a fim de abarcar os contextos sociais e religiosos. Cada grupo étnico trouxera consigo imagens, oralidades e demais objetos culturais que precisaram entrelaçar-se num complexo processo de transferências culturais. Nesse sentido, compartimos esta noção de M. Espagne:

Sempre que um objeto cultural passa de um contexto para outro, ocorre, como consequência, uma transformação de seu sentido, uma dinâmica de ressemantização, que somente se pode reconhecer plenamente, se forem levados em conta os vetores históricos dessa passagem. Portanto, de antemão se pode dizer que a pesquisa sobre as transferências culturais diz respeito à maioria das ciências humanas, ainda que ela se tenha desenvolvido a partir de um certo número de pontos de apoio definidos. [...] Transferir não é transportar, mas, antes, metamorfosear, e o termo não se reduz, em nenhum caso, à questão mal circunscrita e muito banal das trocas culturais. É menos a circulação dos bens culturais que sua interpretação que está em jogo. (ESPAGNE, 2013, p. 1)⁹

Apoiando-nos em Espagne, intuímos que durante o período colonial os africanos lograram realizar, por meio da oralidade¹⁰, uma complexa metamorfose das mais diversas manifestações religiosas reunidas no espaço brasileiro. Assim, as diferentes imagens representadas pelos mitos e divindades da África foram submetidas a uma síntese que permanece inconclusa e em constante desenvolvimento. Graças a sua complexidade, essa evolução não se resumiu a meras trocas culturais, mas a um permanente processo de (re)interpretações e ressignificações dos conteúdos transferidos. Segundo Prandi (2001), recentemente uma camada social mais abastada praticante do candomblé, “com adeptos não necessariamente de origem negra”, tem impulsionado mudanças sociais como a busca de aliar a prática religiosa à escrita, tentando, desse modo, encontrar explicações nos mitos. Descobrem que “o mito está impregnado nos objetos rituais, nas cantigas, nas cores e desenhos das roupas

⁹ Nossa tradução deste trecho: « Tout passage d'un objet culturel d'un contexte dans un autre a pour conséquence une transformation de son sens, une dynamique de resémantisation, qu'on ne peut pleinement reconnaître qu'en tenant compte des vecteurs historiques du passage. On peut donc dire d'emblée que la recherche sur les transferts culturels concerne la plupart des sciences humaines même si elle s'est développée à partir d'un certain nombre de points d'ancrage précis. [...] Transférer, ce n'est pas transporter, mais plutôt métamorphoser, et le terme ne se réduit en aucun cas à la question mal circonscrite et très banale des échanges culturels. C'est moins la circulation des biens culturels que leur réinterprétation qui est en jeu ». (ESPAGNE, 2013, p. 1)

¹⁰ Prandi (2001, p. 25) atenta para anúncios da “existência de cadernos mantidos secretamente pelo povo-de-santo como meio de preservar e passar adiante o conhecimento mítico, mágico e ritual cultivado nos terreiros brasileiros”, mas adianta que “isso é raro e recente”, já que “a maioria dos dirigentes dos terreiros e demais iniciados era analfabeta”.

e colares, nos rituais secretos de iniciação, nas danças e na própria arquitetura dos templos (...)" (PRANDI, 2001, p. 19).

De início, as interações entre as religiões ocorridas no Brasil Colônia deram origem às manifestações religiosas mais aferradas às raízes africanas, dentre as quais o *candomblé*¹¹; numa etapa posterior, foi inevitável o estabelecimento de um diálogo mais íntimo com a religião católica e os cultos indígenas, originando-se a *umbanda*¹², uma religião brasileira. No *candomblé* há a categoria de “nação”, aplicada à origem étnica atribuída a cada grupo étnico traficado. Cada nação também designa os rituais religiosos, os cantos e os toques de tambores e atabaques, segundo cada ascendência étnica. Conforme Cacciatore (1988, p. 178), 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.¹³ Segundo cada nação¹⁴, as divindades do panteão afro-brasileiro podem ser designadas como *orixás*, *voduns* ou *inquices*¹⁵. *Orixá*, termo iorubá formado de *ori* (cabeça) e *şa* (guardião), significa *guardião da cabeça*, uma espécie de anjo da guarda. *Vodum*, por sua vez, é um termo de origem jeje correspondente ao termo nagô *orixá*. Nos *candomblés* angola-congo, o termo *inquire* é utilizado com o mesmo sentido de *orixá* ou *vodum*.

¹¹ “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*, *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 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).

¹² Cacciatore (1988, p. 242) afirma sobre a “umbanda”: “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 mediúnica de espíritos de mortos comuns, muito próxima do Kardecismo) e, posteriormente, do ocultismo”.

¹³ Segundo a autora, os 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)

¹⁴ “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.” (BASTIDE, 2001, p. 29)

¹⁵ Cacciatore (1988) grafa *inkice*, Verger, *inkissi* (1997), e o Dicionário Houaiss (2001), *inquire*, com esta definição: “nos *candomblés* de ritos angola e congo, cada uma das divindades equivalentes aos *orixás* dos nagôs”.

Para Verger (1997, p. 25s.), os momentos em que os negros se reuniam para fazerem seus batuques nos idos do século XVIII ainda 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 passar do tempo, os negros foram intensificando seu processo de assimilação cultural e, ao mesmo tempo, “se aproximando”, ainda que forçosamente, do catolicismo português. Para cultuarem seus deuses, aos poucos foram descobrindo que poderiam usar os nomes dos santos católicos para, em surdina, louvarem suas divindades ancestrais. Seguramente não é fácil determinar com precisão quando e como teve início o processo de sincretismo religioso, 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). Verger elenca alguns dos pormenores desse processo – de natureza translatória e transreligiosa – de transferências de objetos culturais, cúltricos e rituais:

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. Oíá-lansã, 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. 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)

Em linhas gerais, pode-se perceber que a transmissão de conteúdos orais logrou gerar, no seio de uma intrincada babel linguístico-cultural e multirreligiosa, um amálgama de experiências, que compartilhava muitas semelhanças com um processo translatório: cada deidade africana era transferida – ou “traduzida” – sob a forma de um santo católico, enquanto contextos e objetos de diferentes culturas da África eram adaptados, digeridos, assumindo novas formas híbridas. Configurava-se um processo de antropofagia intercultural antes mesmo do advento do Manifesto Antropofágico dos anos 1920.

De volta ao mundo contemporâneo, analisaremos alguns exemplos de traduções francesas para termos religiosos afro-brasileiros extraídos de três romances de Jorge Amado. Neles serão abordados conteúdos extraídos do exuberante material engendrado em pleno sincretismo oral afro-brasileiro, agora manifestado através da forma impressa.

3 O complexo ato de “traduzir” termos religiosos afro-brasileiros

As considerações tecidas anteriormente por certo nos permitem refletir com maior firmeza sobre o alto grau de complexidade em que se deu a circulação de múltiplas teogonias e práticas religiosas africanas entrecruzadas no território sul-americano colonizado pelos portugueses. Recorrendo às concepções de Espagne (2013), às quais já nos referimos acima, entendemos ser necessário delimitar quem são os “vetores” responsáveis pelas transferências culturais do sincretismo religioso afro-brasileiro em tempos recentes e/ou no presente momento:

Todos os grupos sociais suscetíveis a passar de um espaço nacional ou linguístico, étnico ou religioso a outro podem ser vetores de transferências culturais. Transportando mercadorias, os comerciantes sempre igualmente veicularam representações ou saberes. Os tradutores, os professores especialistas de uma área cultural estrangeira, os emigrados políticos, econômicos ou religiosos, os artistas em resposta a encomendas recebidas, os mercenários constituem um número elevado de vetores de transferências, sendo conveniente, assim, levar em consideração suas diferentes mediações. (ESPAGNE, 2013, p. 2).¹⁶

Não resta dúvida de que Jorge Amado foi um importante – senão o mais importante – vetor, uma vez que, ao publicar seus romances, permitiu a circulação, primeiramente no Brasil, de um sem-número de imagens e contextos culturais transferidos pelos africanos ao longo de séculos em solo brasileiro. Aqui merecem ênfase os objetos e conteúdos do legado religioso deixado por múltiplas etnias subsaarianas. Graças à repercussão de suas obras também no exterior, em particular na França, seus tradutores se constituíram em outros vetores que permitiram disseminar as informações contidas em seus romances. Voltando a atenção para a tradução de três de suas obras em francês, abordaremos a estratégia encontrada pelos tradutores franceses a fim de explicitar, mediante listas de vocabulários (“glossários”), complexos

¹⁶ Nossa tradução deste trecho: « Tous les groupes sociaux susceptibles de passer d'un espace national ou linguistique ethnique ou religieux à l'autre peuvent être vecteurs de transferts culturels. Les commerçants transportant des marchandises ont toujours véhiculé également des représentations ou des savoirs. Les traducteurs, les enseignants spécialistes d'une aire culturelle étrangère, les émigrés politiques, économiques ou religieux, les artistes répondant à des commandes, les mercenaires, constituent autant de vecteurs de transferts, et il convient de tenir compte de leurs différentes médiations » (ESPAGNE, 2013, p. 2).

termos provenientes de religiões afro-brasileiras. Intentaremos verificar de que modo as explicações ali contidas conseguem – ou não – traduzir/explicar, na língua francesa, o resultado de uma complexa síntese de imbricamentos de natureza intercultural, inter-religiosa e translinguística. Nossa análise parte das seguintes obras traduzidas em francês: *Tereza Batista* (1974, p. 439-441; doravante TT1¹⁷), *Gabriela, girofle et cannelle* (1986, p. 569-573; TT2) e *Bahia de tous les saints* (1981, p. 371-373; TT3). Nosso foco são termos diretamente ligados ao candomblé, inclusive alguns da culinária baiana, a qual em geral deriva dos cultos, e resultantes da circulação de saberes culturais em geral – e transreligiosos em particular – de vários povos africanos. Nas três traduções, as listas são denominadas, respectivamente, como: a) *Lexique*, b) *Glossaire* e c) *Glossaire*; nelas foram elencados termos tipicamente baianos e/ou afro-brasileiros, mantidos em português pelos tradutores, quiçá para preservar seu exotismo. A seguir, apresentaremos e comentaremos alguns desses termos¹⁸.

No TT1, ao lado do termo *abará*¹⁹, lê-se: “bolo feito de farinha de feijão preto, camarões secos moídos, pimenta, cozido no azeite de dendê e servido envolto em folhas de bananeira”²⁰. Assim se explica *abará* no TT2: “bolinhos feitos de pasta de feijão com a adição de pimenta e fritos no azeite de dendê. São servidos na forma de bolinhas envoltas em folhas de bananeira”²¹. No TT3, temos: “croquete de feijão que primeiramente se cozinha no leite de coco e ao qual em seguida se adicionam camarões, sendo então frito no óleo, após ter sido envolto em folhas de bananeira”²². Os três tradutores tentam deixar claro que se trata de um bolo, bolinho ou croquete de massa de feijão. Todavia, é preciso esclarecer que a massa é feita com feijão-fradinho. No TT2, vê-se esta explicação para *acarajé*: “bolinhos do mesmo gênero que os *abarás*”²³. No TT3, lê-se: “*acarajé*: croquete de feijão branco, o chamado feijão fradinho, cozido em azeite de dendê”²⁴. São definições imprecisas, pois *acarajés* são *fritos*, e não *cozidos* no azeite.

¹⁷ As letras “TT” correspondem a “texto traduzido”.

¹⁸ Todos os trechos dos glossários originais em francês foram traduzidos pelo autor deste artigo. Os trechos originais serão apresentados em notas de rodapé.

¹⁹ *Abará* [âbâlâ]: bolinho de feijão-fradinho amassado cozido no vapor. (PRANDI, 2001, p. 563).

²⁰ « *Abara* : gâteau fait de farine de haricots noirs, crevettes sèches hachées, piments, cuit dans l’huile de palme et servi enroulé dans des feuilles de bananier ».

²¹ « *Abara* : beignets faits de pâte de haricot additionnée de piment et frits dans l’huile de *dendê*. On les sert sous forme de boulettes enveloppées dans des feuilles de bananier ».

²² « *Abara* : croquette de haricot qu’on cuit d’abord dans du lait de coco, puis à laquelle on ajoute des crevettes et qu’on fait frire dans l’huile après l’avoir enveloppée de feuilles de bananier. »

²³ « *Acarajés*: beignets du même genre que les *abarás* ».

²⁴ « *Acarajé*: croquette de haricot blanc dit « fradinho » cuite à l’huile de dendê.

Sobre a nação *angola*, uma das remanescentes no Brasil, o TT1 explica: “negros de origem *angola* e, por extensão, uma seita do candomblé e seus membros”²⁵. Isso mostra que na tradução foi preciso esclarecer que o termo não se refere necessariamente ao país conhecido como Angola. No tocante a um objeto de culto, os *atabaques*, o TT1 os define da seguinte forma: “tambores rituais; são tocados com as palmas das mãos”²⁶. Bastide (2001, p. 29) explica que a maneira de tocar o tambor varia de acordo com a nação, podendo ser “com a mão” ou “com as varetas”. No glossário, generaliza-se a forma de tocar os tambores empregada pela nação *angola*: com a palma das mãos.

No TT1, assim é descrito o termo *candomblé*: “religião dos negros da Bahia com ritual complexo e cerimônias suntuosas. Essa mesma palavra também designa as cerimônias e os santuários onde elas acontecem.” Se tal explicação tenta abranger os dois sentidos principais do termo, no TT2 lê-se esta explicação um tanto vaga: “*Candomblé*: cerimônia de uma religião afro-brasileira de origem iorubá”.²⁷ No TT3, também encontramos uma definição imprecisa: “*Candomblé*: sinônimo de macumba (cf. mais adiante)”²⁸. Como o TT3 remete ao vocábulo *macumba*, veja-se o que ali consta: “cerimônia ritual de feitiçaria, de origem africana”²⁹. Trata-se, nesse caso, de uma definição equivocada, que desconhece a teogonia e o complexo panteão das divindades de origem iorubá, jeje, banto etc. O TT1 também define *macumba* de forma pouco clara: “*Macumba*: cerimônia fetichista de origem africana que não se encontra codificada como o *candomblé* – macumbeiros, seus adeptos”³⁰. No TT2, encontra-se uma explicação extraída de Bastide: “*Macumba*: religião sincrética constituída por uma ‘mistura de religião africana, de religião indígena, de catolicismo popular e espiritismo, em que o espiritismo está dominando cada vez mais em detrimento da herança africana (Roger Bastide)’”.³¹ Nesse contexto, note-se a definição de *terreiro* no TT1: “outro nome para designar o candomblé e concomitantemente o recinto que lhe é reservado”³². No TT2, lê-se: “*Terreiro*: local em que se celebra o culto do candomblé”³³.

²⁵ «Angola: Noirs d’origine angola et, par extension, une secte du candomblé et ses membres ».

²⁶ «Atabaques: tambours rituels. On en joue en les frappant de la paume des mains ».

²⁷ «Candomblé: cérémonie d’une religion afro-brésilienne d’origine Yoruba ».

²⁸ «Candomblé : synonyme de macumba (cf. plus loin) ».

²⁹ «Macumba : cérémonie rituelle de sorcellerie, d’origine africaine ».

³⁰ «Macumba : cérémonie fétichiste d’origine africaine qui n’est pas codifiée comme le candomblé – macumbeiros, ses adeptes ».

³¹ «Macumba : religion syncrétique constituée par ‘un mélange de religion africaine, de religion indienne, de catholicisme populaire et de spiritisme, où le spiritisme domine de plus en plus au détriment de l’héritage africain (Roger Bastide)’ ».

³² «Terreiro : autre nom pour désigner le candomblé en même temps que l’enceinte qui lui est réservée.

³³ «Terreiro : lieu où l’on célèbre le culte du *candomblé* ».

No candomblé, outro termo-chave é *babalorixá*, que Cacciatore (1988, p. 60) define como o “chefe de terreiro”. No TT1, temos: “*Babalorixá*: chefe de culto no Nordeste do Brasil.”³⁴ Neste caso caberia tão-somente um reparo: esse termo não se restringe apenas aos candomblés nordestinos, mas também é legítimo usá-lo em outras regiões brasileiras. Ainda há, decerto, outras denominações concorrentes, inclusive as formas femininas correspondentes a *babalorixá*, também em parte elencadas nas traduções analisadas. No TT1, encontramos: “*Mãe-de-santo* ou *pai-de-santo*: nome popular da ou do [sic] *ialorixá*, grande sacerdotisa do candomblé”³⁵. A tradutora se equivoca, ao aplicar os dois gêneros (“da ou do”) para o termo *ialorixá*. Na lista, também consta esta explicação: “*ialorixá* – sacerdotisa suprema de um candomblé”³⁶. Ainda no que tange à hierarquia do candomblé, o TT1 explica *mãe-pequena*: “fiel situada entre a *mãe-de-santo* e a *filha de santo*”³⁷. Essa definição estabelece uma relação entre *mãe-pequena*, *mãe-de-santo* e *filha-de-santo*, sem que este último conceito conste no glossário francês. Segundo Cacciatore (1988, p. 167), *mãe pequena* é o mesmo que *kekerê* ou *jibonã*, termos de origem iorubá, ou seja, “função feminina de auxiliar da mãe-de-santo; [...] acompanha as filhas de santo na iniciação, leva-lhes comida, ensina-as, castiga-as se cometerem falhas e fiscaliza as iaôs e o desenrolar das cerimônias públicas e privadas” (CACCIATORE, 1988, p. 154). No TT1, *iaô* não é relacionado como termo, mas surge no TT2: *iaô*: “esposa dos deuses” na religião do candomblé”³⁸. Trata-se de uma explicação calcada na origem nagô do vocábulo (*iyawó* = esposa jovem), mas precisa ser definido de maneira mais restrita ao candomblé: “filha ou filho-de-santo; grau inferior da carreira iniciática dos que entram em transe de orixá” (PRANDI, 2001, p. 566). O TT1 registra o termo *ogã*: “protetor civil do candomblé”³⁹. Prandi (2001, p. 567) adianta: “na África, alguém que ocupa um cargo superior, mestre; no Brasil, cargo sacerdotal masculino do candomblé, incluindo o tocador, o sacrificador [de animais] e homens de prestígio ligados afetivamente aos grupos de culto”.

No TT1, o conceito-chave *orixá* é definido como “santo ou espírito, divindade do candomblé”⁴⁰, explanação suficiente para que leitores francófonos entendam, de modo superficial, o contexto tratado. Ali, o *orixá* Ogum, é apresentado como “*orixá* dos metais e

³⁴ «Babalorixá: chef de culte dans le Nord-Est du Brésil ».

³⁵ «Mère-de-saint ou père de saint : nom populaire de la, ou du *yalorisha*, grande prêtresse du candomblé ».

³⁶ «Yalorisha : prêtresse suprême d'un candomblé”.

³⁷ «Mère-petite: fidèle située entre la mère-de-saint et la fille-de-saint ».

³⁸ «*iaô*: épouse des dieux » dans la religion du *candomblé*».

³⁹ «Ogan: protecteur civil du candomblé».

⁴⁰ « Orishá: saint ou esprit, divinité du candomblé. »

também da guerra⁴¹. No TT2, Ogum é descrito como “deus iorubá da guerra, padroeiro dos ferreiros”⁴². Nas duas definições, veem-se aspectos próprios do arquétipo de Ogum. No TT1, Obaluaê surge como “divindade afro-brasileira sincretizada com São Roque”,⁴³ referindo-se, ali, também ao toque ou ritmo específico do orixá: “*Opanijé*: no candomblé, o ritmo consagrado a Obaluaê”⁴⁴. O TT1 ainda oferece uma explicação sobre Omulu: “orixá da varíola e das doenças em geral, sincretizado com São Lázaro”⁴⁵. No TT2, o glossário elenca apenas Omulu: “deus iorubá frequentemente identificado com São Lázaro. Como oferenda, dão-lhe pipocas, de que ele é, ao que parece, grande apreciador.”⁴⁶ Obaluaê é uma forma jovem do orixá Omulu; este, também chamado de Xa[m]panã (iorubá) ou Sapatá (versão fon, segundo Verger, 1997, p. 213), é o senhor dos cemitérios, por ter domínio sobre as doenças fatais. Verger (1997, 216) ainda informa: “É sincretizado como São Lázaro e São Roque, na Bahia e em Cuba, e com São Sebastião no Recife e Rio de Janeiro”. Sobre as pipocas, Boudet & Aubrée (p. 126) afirmam: “Ele é festejado às terças-feiras, dia em que lhe preparam pipocas, cujos grãos estourados são a metáfora das pústulas da varíola”.⁴⁷ Oiá ou lansã, é “a divindade dos ventos, das tempestades e do rio Níger” (VERGER, 1997, p. 168), sincretizada no Brasil com Santa Bárbara e, em Cuba, com Nuestra Señora de La Candelaria. lansã é “o único orixá capaz de enfrentar e dominar os *Egúngún*” [almas dos mortos] (VERGER, 1997, p. 168). No TT1, lansã é descrita como “deusa do candomblé”⁴⁸, uma informação apenas vaga, pois no candomblé há outras divindades femininas, cada qual com funções e arquétipos específicos. Ali também há uma breve, mas suficiente, explicação sobre o marido de lansã: “Xangô, deus do trovão, um dos orixás mais poderosos”⁴⁹, corroborada no TT2 por esta definição: “deus iorubá do raio, frequentemente identificado com São Jerônimo”⁵⁰. No TT1, descreve-se Oxalá, também conhecido por Obatalá, que tem uma forma velha, Oxalufã, e uma jovem, Oxaguiã (CACCIATORE, 1988, 200s): “Oxalá: o maior dos orixás, o mestre”⁵¹. No TT2, alude-se a seu sincretismo: “Oxalá: divindade suprema

⁴¹ « Ogun, ou Ogum, orishá des métaux et aussi de la guerre. »

⁴² « Ogun : dieu Yoruba de la guerre, patron des forgerons. »

⁴³ « Obaluaê : divinité afro-brésilienne syncrétisée avec saint Roch. »

⁴⁴ « Opanigé : dans le candomblé, rythme consacré à Obaluaê. »

⁴⁵ « Omolú : orisha de la variole et des maladies en générale syncrétisé avec Saint Lazare. »

⁴⁶ « Omulu : dieu Yoruba souvent identifié à saint Lazare. On lui donne en offrande du pop-corn (*pipocas*) dont il est, paraît-il, très friand. »

⁴⁷ Nossa tradução deste trecho: « Il est fêté le mardi, jour où on lui prépare du pop-corn, *pipoca* en portugais, et dont les grains soufflés sont la métaphore des pustules de la variole ».

⁴⁸ « Déesse du *candomblé*. »

⁴⁹ « Shangô: die du tonnerre, un des orishas les plus puissants. »

⁵⁰ « Xangô : dieu Yoruba de la foudre souvent identifié à saint Jérôme. »

⁵¹ « Oshalá : le plus grand des orishás, le maître. »

do panteão iorubá, amiúde identificado com Jesus Cristo”⁵². No TT3, vêm dados suplementares: “Oxalá e Oxalufã: personagens de macumba e deuses invocados durante essa cerimônia”⁵³.

Considerações finais

Em nosso entendimento, os orixás são divindades cuja própria natureza mitológica já inspira a capacidade de transferência de arquétipos individuais de si para seus filhos, sendo, por conseguinte, portadores de grande potencial (auto)translatório. Verger (1997, p. 34) cita Gisèle Cossard, francesa que se iniciou no candomblé nos anos 1960, estabelecendo-se mais tarde como mãe-de-santo no Brasil, onde faleceu em 2016: “se se examinarem os iniciados, agrupando-os por orixás, nota-se que eles possuem, geralmente, traços comuns, tanto no biótipo como em características psicológicas”. Desde o início do tráfico de pessoas da África ao Brasil, passando pela escravização até os nossos dias, as muitas interações surgidas no decorrer de inúmeras “histórias cruzadas”⁵⁴ produziram transferências culturais – “traduções” – de imagens, objetos, contextos, palavras contidas em rezas, lendas e cânticos, objetos de culto rematerializados e ressignificados, entre muitos outros itens culturais que lograram (a)firmar-se inequivocamente pelo sincretismo religioso.

Para sempre, esse aspecto da religiosidade brasileira preservará consigo um leque de influências que vão além do caráter inter/transreligioso, tendo inclusive ajudado a moldar modelos de conduta e de ações sociais que igualmente compreendem a história, a culinária, a moda, as gírias, a dança, a arquitetura, a música, a literatura etc. Dada a sua complexidade e capilaridade dentro da heterogênea sociedade brasileira, sabemos quão difícil é, para brasileiros ou para estrangeiros estabelecidos no Brasil, dominar tantas particularidades de significados. Isto posto, entendemos, por fim, quão árdua é a tarefa de tradutores, sobretudo na era anterior à digital, que abraça[ra]m a arte de traduzir, explicar, adaptar etc. em uma outra língua-cultura esse legado plasmado de múltiplos panteões africanos.

Não fossem atitudes preconceituosas existentes no próprio Brasil, poder-se-ia facilmente relacionar essa herança, para melhor entendê-la e disseminá-la, a outras teogonias e/ou a outros panteões, como os das divindades germânicas, gregas ou romanas, que também traziam em seu bojo características arquetípicas facilmente identificáveis com paradigmas humanos.

⁵² « Oxalá : divinité suprême dans le panthéon Yoruba, souvent identifiée à Jésus-Christ. »

⁵³ « Oxala & Oxalufã : personnages de Macumba et dieux invoqués au cours de celle-ci. »

⁵⁴ Cf. WERNER & ZIMMERMANN, 2004, p. 15.

Referências

- AMADO, J. *Tereza Batista*. Trad. de Alice Raillard. Paris: Stock, 1974.
- _____. *Bahia de tous les saints*. Trad. de Michel Berveiller & Pierre Hourcade. Paris: Gallimard, 1981.
- _____. *Gabriela, girofle et cannelle*. Trad. De Georges Boisvert. Paris: Stock, 1986.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOUDET, I.; AUBRÉE, M. *Iemanjá, la sirène aux étoiles*. Paris: Larousse, 2009.
- 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*. Estudos de Manuela Mendonça e Margarida Garcez Ventura. Mafra: Mar de Letras Editora, 2000.
- ESPAGNE, M. La notion de transfert culturel. *Revue Sciences/Lettres*, 1, p. 1-9 (<https://journals.openedition.org/rsl/219>), 2003.
- HOUAISS, A. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss, 2001.
- KARDEC, A. *O que é o Espiritismo*. Rio de Janeiro: FEB, 2005.
- MOURA, C. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Edunesp, 2004.
- PETRUCCELLI, J. L.; SABOIA, A. L. *Características Étnico-raciais da População. Classificações e identidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013.
- PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. Axé em movimento no mercado religioso: Umbanda em declínio, candomblé em ascensão. *Anuac*. Anno I, Número 2, novembre 2012, p. 97-109.
- VERGER, P. F. *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1997.
- WERNER, M.; ZIMMERMANN, B. *De la comparaison à l'histoire croisée*. Paris : Le Seuil, 2004.