

Isadora Machado
Universidade Federal da Bahia.
(UFB)
isadoram@ufba.br

ESPAÇO DE ENUNCIÇÃO: UMA FERRAMENTA CONTRA-COLONIAL PARA TRADUZIR NO SUL GLOBAL

RESUMO

A partir da Semântica Histórica da Enunciação, tal como formulada por Guimarães (2002, 2018), propõe-se a análise do espaço de enunciação enquanto ferramenta frutífera para auxiliar trabalhos de tradução. Na primeira seção, apresenta-se a perspectiva enunciativa e contra-colonial utilizada para traduzir a obra “El gran libro de la Santería: la Regla de Osha-Ifá”, escrita pelos sacerdotes Ifalade Olowo e Oshun Bomire. Na segunda seção, demonstra-se o funcionamento da análise do espaço de enunciação. Na terceira seção, discutem-se os resultados das análises, a fim de demonstrar as escolhas de tradução que foram afetadas pela análise do espaço de enunciação. Na conclusão, é retomada uma história tradicional de Elegua, com o intuito de refletir sobre o político na linguagem.

Palavras-chave: Enunciação. Tradução. Santería Cubana.

SPACE OF ENUNCIATION: A COUNTER-COLONIAL TOOL TO TRANSLATE IN THE GLOBAL SOUTH

ABSTRACT

From the point of view of the Historical Semantics of Enunciation, as formulated by Guimarães (2002, 2018), it proposes the analysis of the space of enunciation as an useful tool to guide translation works. In the first part, it presents the enunciative and counter-colonial perspective used to translate the book “El gran libro de la Santería: la Regla de Osha-Ifá”, escrita pelos sacerdotes Ifalade Olowo e Oshun Bomire. In the second part, it demonstrates how the space of enunciation operates. In the third part, it discusses the analysis results to demonstrate the translation choices that have been impacted by the space of enunciation use. In the final part, a traditional history of Elegua is taken up, for the purpose of thinking about politics in the language.

Keywords: Enunciation. Translation. Cuban Santería.

1. INTRODUÇÃO

Desde 2018, desenvolvo, junto ao grupo de pesquisa que lidero na Universidade Federal da Bahia¹, o projeto de investigação intitulado *Encruzilhadas Interseccionais em Dicionários Monolíngues de Língua Portuguesa*. O objetivo desse projeto é analisar o funcionamento da designação de grupos minoritários em dicionários. Com o projeto em fase de conclusão, compreendemos que funciona nesses “instrumentos linguísticos” (AUROUX, 1992) uma *política de nomeação colonial*, que definimos como um processo sistemático de outrização (SPIVAK, 2018 [1985]) de subjetividades (MACHADO, 2021). Engendrado na/pela modernidade colonial-capitalista (MACHADO e SILVA, 2022), esse processo faz funcionar biologizações, binarismos e recortes de memoráveis eurocêntricos e subalternizantes para designar grupos específicos de pessoas (LGBTQIA+, negros, mulheres, neurodivergentes, indígenas, africanos, latino-americanos, asiáticos) que se encontram de alguma maneira nas periferias do capitalismo no Sul Global². Sentidos, portanto, que precarizam esses grupos ao significá-los como o *outro* de qualquer agência. Enquanto isso, o “homem branco cisgênero heterossexual adulto” se mantém o padrão para definir o que seria *diverso* (MACHADO, 2021).

No contexto desse projeto, a tradução emergiu enquanto um problema a ser estudado

desde um ponto de vista enunciativo. Isso porque, apesar de os dicionários sustentarem dizeres subalternizantes – mulheres são designadas pela irracionalidade, negros são designados ainda pela história de escravização, travestis são designadas a partir de uma posição transfóbica etc., são também ferramentas de tradução, o que nos leva a pensar no impacto desse funcionamento dos dicionários na atividade tradutória. Ou seja, se os dicionários significam certos sujeitos de maneira subalternizada, buscamos ferramentas para a tradução que possam diminuir o impacto dessa rede de sentidos, e que possam também contribuir para a consideração das relações de poder entre as línguas na atividade tradutória, desde um ponto de vista semântico-histórico e contra-colonial³.

Tendo esse percurso em vista, trato a seguir de parte das reflexões de minha pesquisa de pós-doutorado⁴, orientada pelo Prof. Dr. Eduardo Guimarães, no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas. Nessa pesquisa de pós-doutorado, propus uma abordagem enunciativo-materialista e contra-colonial da tradução e, de modo particular, sugeri que a análise da cena enunciativa e do espaço de enunciação – conceitos da Semântica Histórica da Enunciação desenvolvida por Guimarães (2002, 2018), são ferramentas profícuas para o estudo das relações de poder na prática tradutória, no caminho já aberto sobretudo por intelectuais contra-coloniais. Neste artigo, especificamen-

¹ Grupo de Práticas em Semântica e Discurso (GrupA/CNPq), que lidero junto com e Profe. Dre. Luiz Felipe Andrade Silva.

² “O conceito de Sul não aponta exclusivamente a uma geografia. É uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, e da resistência a essas formas de opressão (Santos, 1995, 2014). [...]” (ARAÚJO; BAUMGARTEN; SANTOS; 2016, p.16).

³ Já que meu trabalho se volta para a América Latina, seria esperado que eu me valesse sobretudo do *Proyecto M/C*. São, de fato, autores importantes em meu trabalho. No entanto, acredito que os Estudos Pós-Coloniais trazem questões interessantes ao *Proyecto* (e vice versa), e por isso decidi trabalhar na contradição entre os estudos Pós-Coloniais e os Estudos Decoloniais. Chamo esse entremeio “Estudos Pós-Coloniais | Estudos Decoloniais” de *Estudos Contra-Coloniais*.

te, trato da análise do espaço de enunciação, conceito de Guimarães (2017 [2002]), enquanto ferramenta para traduzir no Sul Global.

A fim de desenvolver essa perspectiva enunciativa e contra-colonial, no pós-doutorado traduzi especificamente o livro *El Gran Libro de la Santeria: la Regla de Osha-Ifa*, organizado pelos sacerdotes de Ifá Ifaladé Olowo e Oshun Bomire, que lideram o Ile Omirelekun, em Alicante (Espanha). Ambos foram iniciados em Regla de Osha-Ifá no Ilê de Okana Ka, em Matanzas, Cuba, pelas mãos do sacerdote e patriarca Ricardo Bourgois Okana Ka. Conhecido também como Padriño Ricardo, Okana Ka faleceu em 31 de dezembro de 2015 e foi chefe dessa tradicional família em Matanzas. Com a permissão dele, e a contribuição de sua *rama* (família), o livro foi escrito em espanhol. A pedido deles e do oráculo de Ifá, me foram confiados os manuscritos do livro para que eu pudesse traduzi-lo para a língua brasileira.

El gran libro de la santeria: la Regla de Osha-Ifa está dividido em cinco partes: a primeira parte, “Para entender la santeria”, trata dos aspectos históricos, da cosmogonia e da cosmovisão da religião; a segunda parte, “La practica de la Regla de Osha-Ifa”, trata dos oráculos e dos mecanismos religiosos de iniciação; a terceira parte, “Las otras religiones afrocubanas”, aborda as outras práticas religiosas de Cuba que coexistem com a Santeria; a quarta parte, “Algunos rituales para empezar”, ensina procedimentos que podem ser feitos para trazer equilíbrio à vida de praticantes e não-praticantes da religião; e a quinta parte, “Testimonios”, é a transcrição de relatos de pessoas que praticam a religião e fa-

zem parte da família dos sacerdotes Oshun Bomire e Ifalade Olowo.

Na próxima seção, demonstro o funcionamento da análise do espaço de enunciação. Na terceira seção, discuto os resultados das análises, a fim de demonstrar as escolhas de tradução que foram afetadas pela análise do espaço de enunciação. E, na conclusão, retomo um *patakín* (história tradicional) de Elegua, com o intuito de refletir sobre o político na linguagem.

2. TRADUZIR O ESPAÇO DE ENUNCIÇÃO

A enunciação, compreendida enquanto acontecimento, “se produz pelo funcionamento da língua nos *espacios de enunciação*” (GUIMARÃES, 2018, p.8). Para Guimarães (2018), trata-se de um conceito decisivo porque coloca a questão da enunciação e da língua, na história dos estudos da enunciação, em outros termos, e, a meu ver, o faz também porque estabelece outras filiações para os estudos linguísticos e semânticos, em diálogo incontornável com as Ciências Humanas.

Nos espaços de enunciação, “os falantes das línguas que os constituem politicamente são agenciados, também politicamente, a dizer segundo uma divisão de lugares de enunciação nas *cenas enunciativas*” (GUIMARÃES, 2018, p.8). Não tratarei neste texto da cena enunciativa, apesar de compreender que, no modo de operar a teoria, não há separação entre o *espacio* e a *cena*, na medida em que a *cena enunciativa* funciona por se relacionar a um *espacio de enunciação* determinado.

⁴ Meu pós-doutorado ocorreu entre dezembro de 2020 e novembro de 2021, quando desenvolvi o projeto intitulado “El gran libro de la

santeria: enunciação e tradução”.

O acontecimento enunciativo, assim, “ocorre num espaço de enunciação específico” (GUIMARÃES, 2018, p.18). Quando tomo *El gran libro de la santería*, escrito por Ifaladé e Oshun Bomire (2017), compreendo que este acontecimento funciona em um determinado espaço de enunciação. Como caracterizar esse espaço? De início, a resposta me pareceu simples: se o livro foi escrito em *espanhol*, então o espaço de enunciação é algo como a ‘língua espanhola’. Mas, de imediato, o problema: qual língua espanhola? A empiria parecia sempre ser a saída mais fácil: se os autores moram em Alicante, na Espanha, então a resposta seria: “a língua espanhola da Espanha”. Essa resposta também não se sustentava porque, ainda pela armadilha do empírico, eu pensava: mas eles estão falando de uma tradição cubana, então estou falando do espaço de enunciação do espanhol cubano.

Ainda sem me dar conta dessa segunda armadilha, comecei a tentar caracterizar o que seria o espaço de enunciação cubano. Para tanto, me aproveitei de um acontecimento enunciativo específico: a publicação, em 01 de janeiro de 2021, da *Letra del Año*⁵. Me chamou atenção, por exemplo, que se trata de uma cerimônia que se repete todos os anos em Havana, na *Asociación Cultural Yoruba de Cuba*, mas que, por conta das questões políticas e históricas, havia também uma Letra do Ano de Miami, que era traduzida então para o inglês.

Quando comecei a investigação por aí, me deparei com sites de notícia na internet em que os sentidos de Estados Unidos apareciam

fortemente tensionando os sentidos do que era publicado em espanhol. Eram reportagens como as que coloco nas figuras 1, 2 e 3 que me davam essa impressão – a primeira e a segunda no site Directorio Cubano, do dia 01/01/2021, e a terceira no site Notas de Ifa y Santería, do dia 02/01/2021:

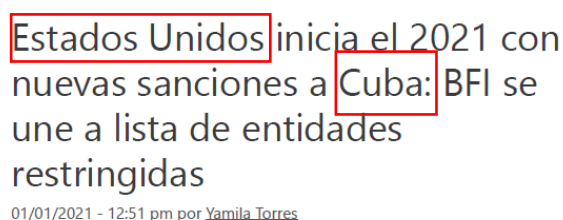


Figura 1 - *Printscreen* do site *Directorio Cubano*, acesso em 01 de jan. de 2021. [grifo meu]



Figura 2 - *Printscreen* do site *Directorio Cubano*, acesso em -1 de jan. de 2021. [grifo meu]

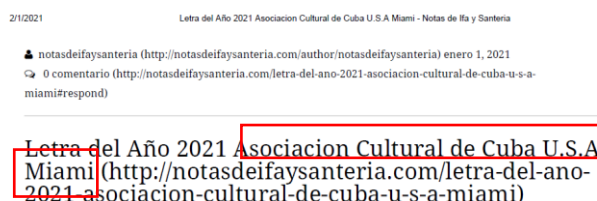


Figura 3 - *Printscreen* do site *Notas de Ifa y Santería*, acesso em 02 de jan. de 2021. [grifo meu]

A contiguidade dos pares *Estados Unidos e Cuba* (figura 1), *peso cubano e dólar* (figura 2) e *Cuba e USA Miami* (figura 3) parecia indicar algo do funcionamento do espaço de enunciação cubano, mas apenas porque eu estava estabelecendo uma relação linear entre Cuba – língua espanhola de Cuba, e Estados Unidos – língua inglesa dos EUA. No entanto, por estar tratando o espaço de enunciação como um

⁵ Uma proclamação anual de previsões e conselhos para o próximo ano, geralmente emitida no dia 01 de janeiro de cada ano, e formulada pelo grupo de sacerdotes que compõem a Associação.

espaço empírico, e não simbólico (tal como é conceituado por Guimarães [2018]), o fato de os autores do livro que eu traduzia morarem na Espanha me dava a impressão de que a conta não fechava.

Essa ‘percepção’ preliminar me fez construir a hipótese de que o espaço de enunciação pudesse ser representado pelo esquema da tabela 1:

ESPAÇO DE ENUNCIÇÃO CUBANO (hipótese inicial)
Língua Inglesa dos EUA [det.] Língua Espanhola de Cuba

Tabela 1 - Espaço de Enunciação Cubano (hipótese inicial)

Essa hipótese preliminar não se sustentava: de que maneira eu faria representar que os autores escreviam da Espanha? De que maneira eu faria representar a presença das línguas lucumí, bantu e árabe? Por mais óbvio que fosse, meu equívoco, nesse caso, foi não partir do *texto*, ou seja, se considero que a enunciação é um acontecimento em um espaço de enunciação, e se estou dizendo que *El gran libro de la santería* é um acontecimento enunciativo, para que eu pudesse configurar o espaço de enunciação de um acontecimento enunciativo específico, eu deveria partir do acontecimento para chegar ao espaço de enunciação. Foi assim que me encaminhei para o livro efetivamente, a fim de compreender seu funcionamento enunciativo e poder, dessa maneira, chegar ao espaço de enunciação a fim de determinar em que medida essa compreensão poderia ser utilizada como uma ferramenta tradutória.

A partir disso, a língua “deve ser definida a partir do espaço de enunciação” (GUIMARÃES, 2018, p.24). Compreendida

enquanto “um conjunto sistemático de regularidades com as quais é possível dizer algo verbalmente⁶” (GUIMARÃES, 2018, p.24), a língua é, assim, “um conjunto de elementos cujas relações constituem estas regularidades”. Esses elementos linguísticos, descritos de acordo com categorias específicas, “apresentam modos regulares de combinação quando alguém diz algo em acontecimentos específicos, ou seja, na enunciação” (GUIMARÃES, 2018, p.24).

É com essa definição de *língua* que o espaço de enunciação é definido como espaço no qual as línguas funcionam em relação com os falantes. Dessa maneira, “não há línguas sem outras línguas, e não há línguas sem falantes e vice-versa” (GUIMARÃES, 2018, p.23). Essa compreensão de língua e de falante é fundamental porque estou entendendo que o tradutor é, antes de tudo, um *falante* de línguas em relação. O debate a respeito da “agência do tradutor” é bastante extenso. Não retomarei aqui esse debate⁷. Por enquanto, me parece suficiente dizer que o tradutor é agenciado pelas línguas em tradução e que, portanto, esse agenciamento é “político, pois é necessariamente desigual” (GUIMARÃES, 2018, p.24). Por ora, me parece importante dizer que “esta desigualdade, nas relações de línguas e falantes” (GUIMARÃES, 2018, p.24) afeta o tradutor, já que “não se é falante das línguas deste espaço [de enunciação] da mesma maneira” (GUIMARÃES, 2018, p.24).

O gesto de traduzir, tendo em vista o funcionamento dos espaços de enunciação, não é apenas uma relação do tradutor com a língua e o texto a ser traduzido. Traduzir é um agenciamento enunciativo específico, e se dá em

suas próprias Letras.

⁶ Cabe ainda pensar até que ponto essa definição se sustenta quando temos em conta as línguas de sinais.

um espaço de enunciação para funcionar, o que coloca o tradutor numa relação “de línguas com línguas e com falantes” (GUIMARÃES, 2018, p.25). Em função disso,

não há espaço de enunciação que não seja múltiplo, pois, mesmo que nele haja “só uma língua”, ela não é uma só, ela se divide, exatamente porque seu funcionamento está necessariamente exposto a algo externo, pois os falantes são determinados pelas condições históricas de existência. Isto é parte do que agencia o falante a enunciar, inclusive (GUIMARÃES, 2018, p. 34).

O tradutor está, portanto, agenciado pela divisão das línguas, nesse “funcionamento político [que] apresenta a língua como uma e como aquela que dirige o espaço de enunciação” (GUIMARÃES, 2018, p.34). A ideia de escolha de tradução, assim, também está determinada pelas regularidades linguísticas e pelas “condições históricas de existência” do texto e do tradutor – são essas determinações que agenciam o tradutor a traduzir.

Em vista disso, passo então à análise do espaço de enunciação de *El Gran Libro de la Santería*, por meio de exemplos paradigmáticos que sulcaram algumas “escolhas” em minha tradução. Procuo demonstrar que as decisões por não traduzir nomes próprios e pela concordância de gênero e número foram baseadas na análise do espaço de enunciação.

O recorte [1] é parte dos agradecimentos feitos pelos autores do livro:

[1] Este libro ha podido ver la luz gracias a la ayuda desinteresada y la transmisión oral de las siguientes personas: Vivian Bombalier Ruiz «Ewin Efun» que sigue presente cada día en nuestras vidas. Ricardo Burgois, Okana Ka, que nos iluminó con su sabiduría y su amabilidad. Ilé de Okana Ka, cuyos conocimientos alcanzan a toda nuestra familia.

⁷ Ver, por exemplo, Aubert (1993) e Moya (2004).

Teresita Dickinson, una oyugbona y al mismo tiempo madrina, que nos abrió su casa y nos regaló su amistad. Amauri Lafargue, por sus conocimientos de las plantas y palos. Abdul, por su ebbo. Juanita, la mama de Teresita, una verdadera madre para todos. Ilé de Tata Miguel Valencia, nuestro amigo, por su amistad inquebrantable. Ely, una hermana que nos abrió su casa y su corazón. Nuestros ahijados por sus testimonios personales. [IFALADE OLOWO e OSHUN BOMIRE, 2017. Grifos meus]

De início, podemos dizer que a expressão “las siguientes personas” é reescriturada por expansão pelos nomes sublinhados, e a enumeração desses nomes que reescreveram por expansão “las siguientes personas” produz, então, o desenvolvimento da expressão.

Ao mesmo tempo, “nomear é dar uma existência específica e única” (GUIMARÃES, 2018, p.187). Temos, assim, diferentes nomes determinados pelos sentidos de “personas”: pessoas propriamente ditas (mortas e vivas), mas também lugares que, por serem determinados por “personas”, designam “as pessoas do Ilé de Okana” e “as pessoas do Ilé de Tata Miguel Valencia”.

O conjunto de nomes próprios desse recorte traz nomes que, mesmo que próprios, recortam o memorável de diferentes línguas e, ao fazer isso, projetam algo do espaço de enunciação. Vejamos a tabela 2, em que não farei diferença entre nomes de pessoa e nomes comuns:

Línguas de origem europeia	Língua espanhola/francesa/inglesa (Cuba)	Ruiz Teresita Vivian Juanita Lafargue Bombalier Burgois Miguel Valencia Dickinson Amauri Lafargue Ely
----------------------------	--	---

Línguas de origem africana	Língua yoruba/lucumí	Ewin Efun Okana Ka Oyugbona Ilé
	Língua árabe	Abdul
	Línguas Bantu	Tata

Tabela 2 - Relação entre línguas e nomes

A análise completa desse recorte e desse quadro implicaria uma discussão mais aprofundada a respeito do funcionamento dos nomes próprios, o que também está no escopo da Semântica da Enunciação. Nesse momento, remeto apenas à discussão que Guimarães (2002; 2018) faz a esse respeito, para dizer que estou considerando que

A capacidade referencial não é assim o fundamento do funcionamento do nome próprio. A referência resulta do sentido do nome constituído por seu funcionamento no acontecimento enunciativo. Quando um nome próprio funciona, ele recorta um memorável que, enquanto passado próprio da temporalidade do acontecimento, relaciona um nome a uma pessoa. Não é um falante que nomeia, mas o acontecimento, exatamente porque ele constitui seu próprio passado, que significa esta inseparabilidade do nome daquilo que o nome, ao nomear, designa. (GUIMARÃES, 2018, p.214, grifo meu).

Entendo, portanto, que esses nomes recortam diferentes memoráveis que têm a ver com esse passado próprio da temporalidade do acontecimento de *El gran libro de la santería*. Ou seja, esses nomes recortam um passado colonial, que se caracteriza pela modificação dos espaços de enunciação no século XVI, “pela própria dinâmica das relações envolvidas” (GUIMARÃES, 2018, p.25) nesse processo.

As análises de Guimarães (2018) demonstram que, a partir do século XVI na América, “uma língua que toma os falantes enquanto língua oficial, reguladora de relações, e assim exclui quem não é falante desta língua, e há outra língua (ou línguas) que constituem outros falantes, e estes são significados como excluídos”

(GUIMARÃES, 2018, p.33). A história colonial no continente americano, particularmente de Cuba, oficializa o espanhol, mas numa relação com o inglês, o francês e o português, em função da disputa colonial pelos territórios e pelas contiguidades locais. Mas, no recorte 1, vemos funcionar essas outras línguas, que também constituem os falantes, inclusive na medida em que eles são nomeados.

Tata é um termo multilinguístico que pode significar *pai*. Segundo Nei Lopes (2012), no *Novo dicionário banto do Brasil*,

Tata *s.m.* (1) Nos cultos de origem banta, grande sacerdote, chefe de terreiro (OC). (...) Do termo multilinguístico (quimbundo, quicongo etc.) *tata*, pai. (LOPES, 2012, p.24)

No caso de *Ilé de Tata Miguel Valencia*, *tata* é justamente um título religioso que designa o grau hierárquico máximo nas tradições da *Regla de Congo*. Que o “dicionário banto do Brasil” signifique *tata* do mesmo modo que em Cuba, diz algo do funcionamento dos espaços de enunciação que são sobremaneira determinados, desde o século XVI, pela violência colonial.

No recorte 1, temos também um *Abdul* que é agradecido por fazer *ebbo*. *Abdul* é um nome de origem árabe, e funcionando nesse enunciado recorta um memorável também da colonização, já que houve uma migração massiva de árabes católicos e muçulmanos para Cuba. Mas esse nome, de origem árabe, faz “*ebbo*”, que é uma palavra lucumí/yoruba e significa, em termos gerais, “sacrifício”. Relaciona, assim, a língua árabe e a língua yoruba pela memória da colonização.

Em [1], entendo que o espaço de enunciação que vai sendo construído pelo livro que traduzi relaciona línguas europeias e línguas africa-

nas. Mas não posso dizer, automaticamente, que as línguas europeias são dominantes em relação às línguas africanas, apenas porque em geral, no campo da geopolítica, assim ocorreria. É a análise do acontecimento enunciativo que pode me dizer sobre a relação de dominância.

Vejamos então o recorte [2]:

[2] El lenguaje ritual utilizado en la regla de osha-ifa es una mezcla del yoruba, una lengua tonal con cambios en la entonación de la voz con finalidades semánticas y morfológicas, y de lucumí. Todas las vocales tienen un tono (bajo, alto o medio). Algunos de los sonidos de las consonantes (como las consonantes yorubas *j* y *ş*) no existen en español, por eso los términos yoruba como *mojuba* u *orişa* han sido transcritos respectivamente como *moyuba* o *moyugba* y *orisha*.

Desse recorte, produzo as seguintes paráfrases:

- [2.1] A língua-ritual da Regra de Osha-Ifa é uma mistura entre o Yoruba e o Lucumí.
- [2.2] O yoruba é uma língua tonal.
- [2.3] O espanhol é uma língua atonal.
- [2.4] Os sons das consoantes yorubas “J” e “Ş” faltam no espanhol.

Pensando na relação que [1] estabelece entre as línguas europeias e as línguas africanas, essas paráfrases me ajudam a pensar na questão das relações de dominância entre as línguas. Enquanto língua ritual, ou seja, a língua que é falada para realizar os ritos na Regra de Osha-Ifa, a mistura do Yoruba com o Lucumí assume um lugar de predominância. Ou seja, não basta saber espanhol para se praticar a Santeria.

Na tradição Yoruba-Lucumí de Cuba, as palavras têm o poder performativo. Dito de outro modo, não é a intenção interior que ritualiza. Por isso, os ritos não se cumprem quando feitos nas línguas vernáculas. Quando se prepara uma *omiero*, ou seja, um banho com plantas específicas para ativar/desativar energias

específicas, não basta que eu diga “eu ativo o poder das plantas para X ou Y”, como se fosse indiferente dizer em português, espanhol, ou até mesmo apenas “mentalmente”. É preciso que eu diga algo específico, em voz alta, em uma língua específica (o lucumí/yoruba) para que esse *omiero* tenha o efeito desejado. As tradições yorubas de Cuba guardam uma “filosofia da linguagem” diferente das tradições religiosas ocidentais (em que a ideia de *eu/alma* é tão preponderante).

Assim, que Yoruba e Lucumí determinem os sentidos de língua ritual, ao mesmo tempo em que o espanhol é significado no lugar da falta, é um exemplo paradigmático que, junto com o recorte 1, me encaminha a dizer que *El gran libro de la santeria* é um acontecimento enunciativo que funciona em um espaço de enunciação cuja característica principal é a relação entre as línguas africanas e as línguas europeias, em que pese a dominância das línguas africanas significadas por um memorável específico. Esse memorável, por sua vez, significa na medida em que materializa o litígio entre colonial e “pré-colonial”.

A fim de fortalecer essa compreensão, vejamos o enunciado [3]:

[3] Los términos de origen yoruba presentan variantes de pronunciación y de escritura como consecuencia de su transmisión oral. Esas diferencias nos obligan a elegir una ortografía y en una intención de claridad y unificación, hemos utilizado los términos prefiriendo la ortografía cubana en lugar de la anglosajona. Por ello, el plural de términos como *orisha*, *babalawo* u *odu* aparece como “orishas”, “babalawos” y “odus”. Las palabras cubanas que no tienen su correspondencia en yoruba como *oriaté* o *eleké*, guardan sus formas plurales respectivas utilizadas en Cuba.”

E, assim, algumas paráfrases possíveis:

- [3.1] Os termos de origem yoruba variam na pronúncia e na escrita.
 [3.2] Os termos de origem yoruba são transmitidos oralmente.
 [3.3] Há uma pronúncia e escrita cubana dos termos de origem yoruba.
 [3.4] Há uma pronúncia e escrita anglosaxã dos termos de origem yoruba.
 [3.5] A pronúncia e escrita cubana dos termos de origem yoruba produzem mais clareza e unificação que a pronúncia e escrita anglosaxã dos termos de origem yoruba.

Essas paráfrases me permitem descrever a determinação de “termos de origem yoruba” por “pronúncia e escrita cubana”. É curioso notar que os autores poderiam apenas ter dito que escolheriam a variante cubana. No entanto, ao produzir essa relação de comparação entre a variante cubana e a variante anglo-saxã, a língua inglesa acaba por determinar, por forclusão⁸, os sentidos de língua yoruba, que em [2] determina os sentidos de língua ritual da Regra de Osha-Ifa.

Essa reflexão sobre o espaço de enunciação do acontecimento enunciativo em tradução me leva a dizer que este é um espaço em que as línguas africanas e as línguas europeias se relacionam. Essa relação recorta como memorável a colonização europeia em Cuba, estabelecendo o pré-colonial e o pós-colonial. Mas, apesar de o efeito da prática colonial nos espaços de enunciação em geral ser a de dominância da língua europeia em relação às línguas africanas e indígenas, este acontecimento particular que traduzo estabelece uma relação de dominância tal que as línguas africanas são dominantes em relação às línguas europeias. O inglês, nessa relação, assume um lugar particular que estou chamando de *forclusão*, já que é incluído pela exclusão. Essa forclusão, por sua vez, é o modo de o acontecimento significar as

relações geopolíticas entre Cuba e Estados Unidos, mas, uma vez que é o acontecimento que temporaliza, os sentidos se movimentam contra-hegemonicamente nesse caso, forcluindo a língua inglesa. Essas análises também me levam a pensar no yoruba como uma língua pluricêntrica, mas não desenvolverei nesse trabalho essa ideia em função dos objetivos específicos que tenho aqui.

Assim, represento o espaço de enunciação de *El gran libro de la santeria* de acordo com a figura 4:



Figura 4 - Espaço de Enunciação *El Gran Libro de la Santeria* (hipótese final)⁹

O português aparece na mesma posição que o castelhano/línguas europeias não apenas porque seja uma “língua europeia” utilizada na colonização do Brasil, mas porque acredito que, em uma tradução enunciativa e contra-colonial, posso utilizar a configuração do espaço de enunciação do texto em tradução para agenciar possibilidades (“escolhas”) no texto traduzido. Por isso, acredito ser possível traduzir *El gran libro de la santeria*, mantendo as relações simbólicas entre línguas e falantes que são engendradas no texto em tradução.

⁸ Forclusão é um conceito da psicanálise freudiana, que utilizo livremente aqui no sentido de “incluído por exclusão”.

⁹ Indoameficano no sentido de Amefricanidade, tal como pensada por Lélia Gonzalez (1988).

3. TRADUZINDO O LITÍGIO: ESCOLHAS EM TRADUÇÃO

Disso decorrem, então, algumas “escolhas” que fiz na tradução: manter a grafia das palavras em yoruba/lucumí cubano, mesmo quando em português pudesse haver alguma correspondência, em função de os candomblés do Brasil também serem uma tradição yoruba e em função de termos acesso também ao culto Isele Lagba, que é o culto indígena yoruba, praticado até hoje na Yorubaland. Eu teria a seguinte possibilidade, em relação aos nomes de Orishas/Orixás:

Orisha (Santeria, Cuba)	Orixá (Candomblé, Brasil)	Òrìṣà (Isele Lagba, Yorubaland)
Eleggua / Eshu	Exu	Èṣù
Oggun	Ogum	Ògún
Oshosi	Oxóssi	Ọ̀ṣọ̀ṣì
Shango	Xangô	Ṣàngó
Oshun	Oxum	Oṣun
Yemaya	Iemanjá (e variações)	Yemojá

Tabela 3 - Tabela comparativa nomes de Orishas

A primeira possibilidade de tradução seria, então, escolher grafar os nomes dos Orishas tal como são grafados na Yorubaland hoje. Outra possibilidade seria utilizar a grafia brasileira, sempre que fosse possível. No entanto, as duas opções me parecem problemáticas nessa tradução específica que realizei.

Afinal, se com essa tradução busquei uma maneira de traduzir as relações de força do acontecimento enunciativo, dizer Ogum, ao invés de Oggun, apagaria a historicidade do texto em tradução na medida em que significa a diferença das histórias dos yorubas em diáspora. Escolher a grafia brasileira, na tradução desse acontecimento específico, seria dizer que os

yorubas do Brasil e os yorubas de Cuba têm a mesma história, que estaria materializada no mesmo referente de Oggun por Ogum.

A análise do espaço de enunciação do acontecimento enunciativo que ora traduzo me encaminhou a manter os nomes em yoruba/lucumí, tal como escrito pelos autores do livro. Essa escolha passa pelo nome dos Orishas, pelo nome dos lugares como Ilesa, Ifé, Osogbo, Nilo etc. (mesmo que haja equivalentes em português), pelos nomes das ferramentas dos Orishas, de suas comidas, de suas vestimentas, pelos nomes dos cargos religiosos etc.

Entretanto, é por entender que este livro, ao ser traduzido, projeta como alocutários leitores de língua portuguesa do Brasil, que preparo um glossário para a edição em português, com a ajuda de amigos brasileiros que são sacerdotes de Candomblé. Acredito que isso aproxima as tradições de um modo potente, mas sem apagar as diferenças históricas constitutivas.

No caso da tradução dos nomes das plantas sagradas (*ewe*), me baseei nos nomes científicos em latim para mediar a reescritura, porque elas são usadas em rituais específicos. Há um momento no livro em que os autores definem os principais Orishas, indicando suas características, histórias tradicionais, animais utilizados nos sacrifícios, e também suas plantas sagradas. No caso de Obatala, por exemplo:

[4] Algumas de sus ewe [de Obatala] son: acacia, acebo [...].

O trabalho que estou realizando é o seguinte:

Ewe (Santeria)	Nome latim em	Nomes comuns no Brasil
	<i>Moringa olifera</i>	Acácia branca Moringa

Acacia		Árvore rabanete de cavalo Moringueiro Quiabo de quina
Acebo	<i>Ilex aquifolium</i>	Azevinho Baga Azinha Enzinha

Tabela 4 - Tradução dos nomes das plantas sagradas (ewe)

Essa espécie de glossário está sendo preparado para a publicação. Coloca o problema da nomeação e qual seria o lugar do latim no espaço de enunciação, mas não tratarei disso nesse momento, apesar de reconhecer que é um problema importante.

Outra escolha de tradução importante foi quanto à concordância de gênero e número de algumas palavras yorubas. Por exemplo:

[5] Con la ota de Oké se machacan las plantas que se utilizan en los omieros de las ceremonias de iniciación, así como todos los afochés.

Ota, tanto na Santeria Cubana quanto nos Candomblés brasileiros¹⁰, designa uma pedra-fetichê, que pode ser retirada de diferentes partes da natureza (seixo do rio, mar, monte, floresta etc.), e tem inúmeros usos rituais. É um elemento fundamental do culto de Orisha, tanto no Brasil quanto em Cuba, quanto na Yorubaland, onde é chamada de Okutá.

É muito comum no Brasil se dizer “o ota”, talvez porque se diz “o okutá”. Em Cuba, dizemos “la ota”, no feminino, provavelmente porque dizemos “la piedra”, em espanhol, então “la ota” porque “la”, o pronome, concordaria com “piedra”, substantivo feminino. Vemos em [5] “la Ota de Oké”. Oké é um Orisha.

Tive dúvidas se traduziria como “a Ota” ou “o ota”, se seguiria a tradição cubana ou o modo como em geral se diz no Brasil. Quando perguntei a opinião de alguns amigos linguistas e de candomblé, a maioria deles me devolveu a pergunta: “e em yoruba, como é?”. O yoruba, entretanto, é uma língua que não marca morfologicamente o gênero. Então nem “a ota”, nem “o ota”.

Nesse caso, também optei por traduzir de acordo com a tradição cubana, que diz “la ota”, pela relação com “la piedra”, em espanhol. Mais uma vez, acredito que essa é uma maneira de traduzir levando em conta o político e a divisão de línguas que opera em um acontecimento enunciativo engendrado em um espaço de enunciação específico.

Esses exemplos paradigmáticos me levam a concluir que é possível utilizar a análise do espaço de enunciação como uma ferramenta de tradução que não abdica nem do litígio nem das relações do político na língua, impedindo que essas relações sejam pasteurizadas. É possível, assim, traduzir o litígio enunciativo por meio da tradução do espaço de enunciação.

4. PARA EFEITO DE CONCLUSÃO

Traduzir um livro sobre Regla de Osha-Ifa evoca a figura de Eleggua, uma vez que este Osha é um tradutor *par excellence* – é Eleggua que permite a comunicação, justamente porque ‘traduz’ as mensagens entre Oshas, Orishas e pessoas. Eleggua é um Osha fundamental na Santeria Cubana: diz-se que, sem Elegguá, nada se faz.

Finalizo então esse texto retomando uma história que aprendi com meus sacerdotes e que é

¹⁰ As religiões de matriz africana apresentam muitas variações regionais. Mesmo na Yorubaland, há ainda variações. Essas variações são positivas. Quando digo “em tal lugar se diz X ou Y”, trata-se de um efeito de redução próprio da linguagem científica, que muitas vezes não consegue dar conta dessas variações.

contada com algumas variações também nos candomblés. Já retomei esse *patakín* em outros textos e palestras, e mais uma vez recorro a ele por entender que repetição é diferença, nesse caso.

Contam os antigos Yoruba de Cuba que havia dois amigos que eram famosos pela amizade inquebrantável que mantinham. Os dois amigos cultivavam suas respectivas roças uma ao lado da outra, separadas apenas por uma estrada bem estreita. Contam os antigos Yoruba de Cuba que essa amizade já era conhecida em toda o Monte, e que os amigos, muito orgulhosos de si mesmos e da amizade, começaram a dizer que já não precisavam mais dos Orishas, nem para fertilizar a terra, nem para trazer a chuva, nem para trazer a paz, nem para prevenir as guerras, pois apenas a amizade entre os dois seria suficiente para que a vida das duas famílias prosperasse. Eleggua, dono de todos os caminhos e de toda a comunicação, ouviu uma dessas conversas dos dois amigos e teve uma ideia. Contam os antigos Yoruba de Cuba que Eleggua, dono das palavras, vestiu um chapéu, que na metade direita era preto, e que na metade esquerda era vermelho, e foi caminhando pela estrada estreita que dividia as roças dos dois amigos que andavam dizendo não precisar mais dos Orishas. Eleggua, dono do corpo, passou assoviando suas canções e no fim da estrada sumiu. A esta altura, os dois amigos estavam intrigados, conversando sobre quem era aquele homem de chapéu que havia passado assoviando: “O senhor viu aquele homem de chapéu preto?”, perguntou o amigo da roça da direita. “Não havia nenhum homem de chapéu preto, meu amigo. O homem que passou tinha um chapéu vermelho, e eu nunca o vi por aqui!”. Já havia passado mais

de três horas, contam os antigos Yoruba de Cuba, que os dois amigos estavam brigando, e não se colocavam de acordo a respeito da cor do chapéu que fora visto. Até que se juntou uma multidão de gente que também não se colocava de acordo sobre a cor do chapéu do ‘homem’, e então os dois amigos “saíram no braço”. Brigaram durante tanto tempo, que acabaram se matando, porque um dizia que o chapéu era vermelho, e o outro dizia que o chapéu era preto.

A história, que para os parâmetros ocidentais pode ser um pouco trágica, traz à tona duas perspectivas: entre aqueles que, de uma posição, viam o chapéu preto, e aqueles que, de outra posição, viam o chapéu vermelho. Ou seja, instaurou-se uma disputa de versões. O *patakín* também nos remete ao caráter político da linguagem, quando tomamos o chapéu de Eleggua como o sentido em disputa, sentido este que, desde a Semântica Histórica da Enunciação, é sempre dividido.

A tradução também se inscreve nesse cenário de conflito imane da linguagem. Estabelece, de saída, litígios entre versões. Versões de línguas, versões de sociedades que falam essas línguas, versões entre tradutores. Com o *patakín* de Eleggua, compreendemos que o conflito não tem resolução, mas pode ser sistematizado. Isso porque Eleggua é o dono das encruzilhadas, e nos ensina que todo problema é constituído por diferentes perspectivas – ninguém pode habitar o centro de uma encruzilhada desde as quatro esquinas ao mesmo tempo, é preciso tomar partido.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Sara; BAUMGARTEN, Maíra; SANTOS, Boaventura de Souza. As

Epistemologias do Sul num mundo fora do mapa.

Sociologias, v. 18, p. 14-23, 2016.

AUROUX, Sylvain. A revolução tecnológica da gramatização. Trad. Eni Orlandi. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82.

GUIMARÃES, Eduardo. *Semântica do Acontecimento*. 2. ed. Campinas: Pontes, 2017 [2002].

_____. *Análise de Texto. Procedimentos, análises, ensino*. Campinas: RG Editora, 2011.

_____. *Semântica – enunciação e sentido*. Campinas: Pontes Editores, 2018.

IFALADE Olowo y Oshun BOMIRE. *El gran libro de la santería: la Regla de Osha-Ifa*. Alicante, 2017. [mimeo]

LOPES, Nei. *Novo dicionário banto do Brasil*. São Paulo: Pallas, 2012.

MACHADO, Isadora. *Nietzsche, o destino singular da linguagem*. 2015. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Estudos da Linguagem.

_____. “El Gran Libro de la Santería: caminhos pós-coloniais para uma tradução enunciativa”. In: **Congresso Internacional da Abralín**, 11, 2021.

MACHADO, Isadora; SILVA, Luiz Felipe. “Ferramentas linguísticas da modernidade colonial e capitalista: uma tomada de posição latino-americana frente ao problema da colonização na História das Ideias Linguísticas”. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*. 2022. (no prelo)

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2010.

Isadora Machado

Doutora em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas. Professora Adjunta do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia. E-mail: isadoram@ufba.br Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3110624682904059>
