

Capítulo 9 – A tradução intercultural e as religiões afro-brasileiras

Saskya Lopes

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

LOPES, S. A tradução intercultural e as religiões afro-brasileiras. In: MARTINS, B.S., SANTOS, A.C., and LOPES, S., eds. *As sociedades contemporâneas e os direitos humanos* = Contemporary societies and human rights [online]. Ilhéus: EDITUS, 2018, pp. 225-248. ISBN: 978-85-7455-525-6. <https://doi.org/10.7476/9788574555256.0013>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



CAPÍTULO 9

A tradução intercultural e as religiões afro-brasileiras

*Saskya Miranda Lopes**

Introdução

No presente capítulo, pretende-se analisar que espécie de diálogo entre culturas foi realizado no período colonial e pós-colonial, no Brasil, particularmente sobre as religiões afro-brasileiras, considerando um colonialismo epistemológico eurocêntrico, no qual a cultura e a ciência hegemônica do Norte Global são utilizadas como homogeneizadoras, universais, portadoras de superioridade e legitimidade para desautorizar e deslegitimar os saberes do Sul Global. Tais práticas promoveram, ao longo do tempo, um grande déficit no reconhecimento, respeito e na efetivação de garantias legais do direito de liberdade religiosa como inerente à dignidade humana e ao direito humano.

Assim, esta exposição está dividida em quatro partes: na primeira, discute-se como se estabelece a racionalidade hegemônica moderna, sobre quem ela se estabelece e com que propósitos, expondo as argumentações de uma racionalidade epistemicida sobre o Sul Global. Na segunda, analisa-se que espécie de “tradução” é praticada neste processo colonizador e sua atual perspectiva descolonizadora. Na terceira, analisa-se especificamente como, em

* Doutoramento em Direitos Humanos nas Sociedades Contemporâneas, Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra. *E-mail*: <profsaskya@gmail.com>.

um jogo de espelhos entre dois territórios do Sul Global (Brasil e África), as distorções, generalizações e hierarquizações promovidas pela ausência de uma verdadeira tradução intercultural desde o período colonial impedem até hoje um reconhecimento no Brasil da originalidade de suas religiões afro-brasileiras, percebidas como um reflexo negativo de religiões tradicionais existentes no continente africano e promovendo até hoje violências racistas para com estas religiões. A quarta parte, que assume o título de considerações finais, sintetiza a importância de uma tradução verdadeiramente intercultural no processo de reconhecimento e implementação da gramática da dignidade humana para o reconhecimento da diversidade étnica de um povo, do valor positivo de suas culturas e saberes.

1 A racionalidade moderna e a colonização

Antes de falarmos de tradução como uma forma de interpretação, é preciso questionar a respeito das condições que precedem ao ato de interpretar, e o principal questionamento parece ser sobre qual base de raciocínio está assentado este ato. Esta é a pergunta levantada por pensadores como Boaventura Santos, Walter Mignolo e Enrique Dussel: que racionalidade é esta que se sobrepôs a toda e qualquer outra nos últimos 200 anos? Por que e como uma única forma de experienciar e entender o mundo se tornou mais válida que todas as outras diversas formas de experiências?

Neste processo, Quijano (2005) é especialmente contundente ao expor como a racionalidade moderna nasce com Descartes e o quanto a razão cartesiana contribuiu, em sua missão científica e secular de devolver ao ser humano seu poder decisório à luz da razão, para a elaboração de uma forma de produzir conhecimento que atendesse as demandas do sistema capitalista. Assim, estabeleceu-se a objetificação do cognoscível, o lugar do conhecedor e do

objeto de conhecimento, estabeleceu-se a relação do indivíduo com a natureza, com os recursos dos meios de produção e a propriedade.

Dussel (1994) aponta outro pilar do surgimento dessa racionalidade moderna quando conclui que ela nasce com a mundialização da razão dos grandes centros urbanos da Europa medieval, “quando a Europa pôde confrontar-se com ‘o Outro’ e controlá-lo, vencê-lo e violentá-lo, quando pôde definir-se como um ‘ego’ descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma modernidade” (DUSSEL, 1994, p. 8). Na mesma perspectiva, Mignolo (2008) e Quijano (2005) trabalham com a tese de o colonialismo e a modernidade não existirem um sem o outro, as duas faces de uma mesma moeda, o colonialismo é a face obscura e invisível da modernidade, promotor e legitimador do racismo e exploração/apropriação na América Latina.

Em particular, Santos (2009), ao defender que toda experiência social produz e reproduz conhecimento e Epistemologia como toda ideia sobre as condições que contarão para validar um conhecimento, conclui que a horizontalidade da diversidade de experiências existente no mundo promoveria inúmeras formas de construção de conhecimento. Contudo, Santos (2002) afirma que a racionalidade moderna é uma “razão indolente”, que reforçou a própria visibilidade através da invisibilidade dos saberes e conhecimentos não eurocentrados; estabeleceu-se como única forma legítima de produzir conhecimento e promoveu o desperdício de todas as experiências diferentes dos seus padrões em um verdadeiro epistemicídio.

Para Santos (2002), recuperar a validade destes conhecimentos pressupõe uma mudança do paradigma da racionalidade indolente da modernidade para uma racionalidade cosmopolita alicerçada na sociologia das ausências, na sociologia das emergências e na tradução intercultural. Para efeito deste trabalho, irei concentrar-me em como são produzidas as ausências na proposta da sociologia das ausências e na tradução intercultural.

Para entender este processo de invisibilidade, é preciso entender como esta razão indolente assume quatro perspectivas defensivas e impositivas de si mesma. São elas, para começar: a razão impotente (1) que entende nada poder fazer relativamente às necessidades concebidas fora dela mesma; e a razão arrogante (2), que defende sua incondicional liberdade, inclusive de se exercer. Segundo Santos (2002), estas duas razões ancoraram de forma indolente as discussões sobre determinismo e livre-arbítrio, realismo e construtivismo ao longo da história. Completando o quarteto das formas de razão indolente, o autor destaca ainda a razão metonímica (3), que reivindica para si a autoridade como única forma de racionalidade, determinando a inferioridade de todas as outras, que servirão no máximo como matéria-prima da mesma; e a razão proléptica (4), que julga o devir como algo linear, uma sucessiva superação retilínea e automática do presente, o que torna desnecessário se pré-ocupar com o futuro.

A razão metonímica é a responsável pela busca da homogeneização das formas de conceber o mundo, sua perspectiva totalizante, exemplificada em dicotomias em que as partes teoricamente simétricas realizam o todo, esconde a hierarquização destas dicotomias, que estabelecem sempre uma superioridade de uma parte sobre a outra: homem e mulher, negro e branco, capital e trabalho, primitivo e civilizado. Desta forma, esta razão fundamentou o pensar o mundo de uma forma totalizante, exaustiva e completa, por um lado, e, por outro, a dependência de compreensão de uma das partes da dicotomia a partir da outra, aprofundando a compreensão do mundo de forma seletiva e parcial. A redução da multiplicidade de realidades no mundo e concepções de apreensão do mesmo se dá com a secularização e laicização deste a partir da autoridade e imposição da razão moderna cartesiana, ainda que esta seja incapaz de sustentar por argumentação retórica sua superioridade quando confrontada com a diversidade.

Então, essa racionalidade moderna reduzirá a diversidade de várias formas. Quijano (2005) explicará como o conceito de raça é utilizado como categoria da modernidade, vinculando identidade, fenótipos de conquistadores e conquistados com uma hierarquia de papéis sociais que justificavam a dominação a partir do estabelecimento da classificação e hierarquização sociais. Na Europa, desenvolveram-se teorias que explicavam a inferioridade dos povos conquistados a partir dos seus traços físicos, de modo a estabelecer critérios universais que naturalizaram a dominação, a escravidão, a exploração e a divisão do trabalho segundo o critério de raça. A Europa Ocidental se afirma desta forma como detentora exclusiva da racionalidade, das experiências válidas da modernidade e fará a leitura/tradução de todas as outras experiências do mundo segundo a dicotomia metonímica hierarquizante entre primitivo e civilizado, tradicional e moderno, irracional e racional.

Dussel (1994) demonstrará como o encobrimento do “outro” ocorre com a construção do “mito da modernidade”, fundamentado numa suposta bondade do colonizador, comprometido em levar civilização, mas onde uma racionalidade universalista age de forma irracionalmente violenta sobre o “outro”, exigindo-lhe o sacrifício da negação da própria cultura, de seus deuses e cosmogonia em nome do determinado por essa racionalidade moderna. Mais do que isso, o mito da modernidade é também a imposição da incorporação do novo sistema mercantil-capitalista, pois assim estaria justificada a dominação, a exploração e o encobrimento do “outro”. Assim, a violência, a guerra e a dominação são entendidas como uma emancipação, um “bem” feito aos bárbaros para sua modernização, seu desenvolvimento. Tornando a vítima responsável pela sua própria vitimização, pois todo sofrimento era justificado pela modernização, e até hoje o é. Quando está em jogo a natureza, o meio ambiente, comunidades tradicionais e o avanço da modernidade, em nome da civilização repete-se a mesma lógica colonizadora da modernidade

e do capital para os países “subdesenvolvidos” segundo os padrões da globalização capitalista.

Santos (2002) reafirma que, dentro da lógica da racionalidade moderna, nesta leitura das percepções do “outro” no mundo, há várias formas de se ser traduzido como não existente, não válido ou ser invisibilizado, e elenca cinco. A primeira é a monocultura do saber, em que a ciência moderna e a alta cultura são as únicas formas válidas de saber, tudo o que não for legitimado por este critério de verdade é uma não existência que será definida como ignorância ou inculta. A segunda é a monocultura do tempo linear, ou seja, a crença que a História tem uma direção e um sentido conhecido, inevitável e traduzido pelas ideias de progresso, modernização, desenvolvimento e globalização, estando supostamente à frente do tempo os países que dominam o conhecimento, as instituições que validam a racionalidade moderna, e se afirmam na centralidade do sistema mundial. A não existência será traduzida em tudo que for definido como atrasado, não moderno, simples, tradicional e subdesenvolvido. A terceira lógica é a da classificação social, a monocultura da naturalização das diferenças através da classificação por categorias (tais como a racial ou a sexual) e que pretendem naturalizar a hierarquização, esconder sua intencionalidade.

De acordo com Quijano (2005), a hierarquização entre dominados e dominantes teve na classificação racial sua forma mais profunda e determinante para o desenvolvimento do capitalismo moderno. Com propriedade, Santos (2002, p. 13) ressalta que esta é a mais cruel das não existências produzidas, porque carrega a noção de ser uma “inferioridade insuperável porque [é] natural”. A quarta forma de produção de não existência é resultante de uma lógica de escala dominante, adotada como predominante sobre todas as demais. Durante a modernidade no ocidente, construíram-se duas grandes escalas: uma foi a universalidade, que ignora todas as especificidades, e a outra foi a globalização, que se sobrepõe sobre as realidades locais, transformando em inexistente todo o

particular e o local. A quinta lógica é a produtivista, a monocultura dos critérios de produtividade capitalista, através da qual o crescimento econômico é considerado um objetivo inquestionável e toda produtividade deve ser exponenciada para maximização dos lucros, seja sobre a natureza, o trabalho ou o ser humano, e será considerado não existente tudo o que corresponder ao improdutivo, ao estéril, ao não qualificado, dentro da lógica capitalista.

Todas essas formas de não existir e de negação das experiências são uma subtração do mundo, são os epistemicídios que resultam da contração do presente e constituem-se em uma série de desperdícios de experiências, de formas de traduzir o mundo. A proposta de Santos (2002) com a Sociologia das Ausências é dilatar este presente, ampliando as experiências com a libertação das lógicas metonímicas, atribuindo-lhe credibilidade, ampliando o campo de disputa política para outras possibilidades de entender e experienciar o mundo através da valorização do que até então havia sido classificado como inferior, improdutivo, obsoleto, local ou obscuro.

Tais mudanças pressupõem uma alteração de paradigmas: a troca de racionalidade indolente pela racionalidade cosmopolita, compreensiva das diversas formas de perceber o mundo para além da limitada lógica moderna eurocêntrica, entendendo que o poder social interage com diversas compreensões de tempo e temporalidade. A troca da concepção totalizante de mundo na modernidade, que contrai o presente em um momento fugaz e amplia o futuro linearmente, como algo certo, independente de preocupações. A proposta da racionalidade cosmopolita é de expansão do presente, com a valorização de diferentes visões de mundo, contrária ao desperdício das experiências e à contração do futuro com um cuidado a partir das ações no presente.

A visibilidade e o crédito que a Sociologia das Ausências (SANTOS, 2002) apresenta tem lugar através de propostas de superação das cinco dicotomias totalizantes da razão metonímica:

(1) da monocultura do saber pela ecologia dos saberes, em que o saber não científico também é um saber tão alternativo e válido quanto o saber científico; (2) da monocultura do tempo linear para uma ecologia das temporalidades, partindo da concepção de progresso formatada pela globalização como a única direção de tempo para uma concepção capaz de abarcar as diversas práticas sociais de maneira não residual. Assim, as religiosidades tradicionais não serão anacrônicas, mas reconhecidas como uma forma de ver a vida tão contemporânea como qualquer outra forma, religiosa ou não; (3) a superação da classificação social pela ecologia dos reconhecimentos, com a colonialidade do poder no capitalismo moderno ocidental explicada por Quijano (2005) estabelece uma classificação étnico/racial interna aos Estados-nações, intrínseca ao colonialismo que utilizou em escala mundial esta classificação social para desqualificar o diferente, hierarquizá-lo como inferior e validar a desigualdade. A proposta é encantadoramente simples e revolucionária: passar para o reconhecimento das diferenças iguais, pois “as diferenças que subsistem quando desaparece a hierarquia tornam-se uma denúncia poderosa das diferenças que a hierarquia exige para não desaparecer” (SANTOS, 2002, p. 19); (4) da lógica da escala global a ser superada pela ecologia das trans-escalas, em que se busca a desglobalização do local e uma globalização contra-hegemônica que amplia as práticas e possibilidades alternativas à globalização, em que se busca o que ainda não foi integrado ao globalismo localizado; e (5) a quinta lógica a ser superada é a da produtividade por uma ecologia de produtividade, em que sistemas e organizações alternativas de produção populares, coletivas, solidárias e autogeridas tenham sua credibilidade resgatada dos paradigmas produtivistas capitalistas, nos quais a acumulação é mais importante que a distribuição.

A maneira apontada para superar essa lógica totalitária e homogeneizadora da razão indolente e especialmente da metonímica, longe de estabelecer uma teoria geral para fazê-lo, pois seria

igualmente totalizante e o mundo tem muito mais experiências de conhecimento e formas de concepção dele próprio do que uma teoria comportaria, é a tradução cultural como uma ferramenta capaz de conferir inteligibilidade recíproca entre o Norte e o Sul Globais, afastada qualquer tentativa de homogeneização totalizante ou hierarquização.

2 A tradução intercultural

O modelo limitado de tradução conhecido por se restringir a transferências interlinguísticas, nas quais o tradutor seria um intérprete “neutro” de limitada autonomia, testemunhou grandes mudanças conceituais nas duas últimas décadas com o deslocamento deste conceito do campo da linguística para o campo dos estudos culturais e assumindo uma conotação mais interdisciplinar.

Coube aos estudos pós-coloniais, na reconsideração sobre o “original” e o “traduzido” e suas implicações para as culturas de identidade, ampliarem o campo de atuação da tradução. Para Wolf (2008), o conceito de tradução torna-se uma categoria central para a teoria e política cultural, passando a ser visto como uma reinterpretação, onde os temas são considerados a partir dos contextos situacionais históricos e abrem diferentes possibilidades de contextualizações.

Assim, os pressupostos de definição conceitual de tradução da unidade da língua de partida para a língua de chegada se ampliam, principalmente na ruptura de uma unidade paradigmática eurocêntrica. Segundo Toury (apud RIBEIRO, 2004), uma definição é aplicada a *posteriori* e não dependente de um modelo preconcebido e prescrito tendenciosamente. A tradução ultrapassa o âmbito textual quando avança para uma aplicação no âmbito dos estudos culturais, da Antropologia, Sociologia, Ciência Política e outras, pois toda a situação em que se busca atribuir sentido diante da diferença pode ser interpretada como uma atividade de tradução e,

sob a perspectiva da diferença, culturas, padrões sociais, atividades políticas estariam sujeitas a uma translação.

A instituição do inglês como língua franca da globalização, como língua dominante, segundo Ribeiro (2004), é o reflexo do império englobante e promotor de assimilação integral, monológica e monolíngue. De tal forma unificadora e totalizante, em que a diferença é menos importante, pouco diz e se produz um “processo de homogeneização sem tradução”, “um processo através do qual um país hegemônico está em condições de promover os seus próprios localismos na forma do universal ou do global” (RIBEIRO, 2004, p. 39). Desta mesma forma, Santos (2014) define globalização hegemônica, para problematizar o paradigma dos Direitos Humanos como uma gramática universal sobre dignidade humana, considerando a constituição dos mesmos sob a lógica da racionalidade moderna homogeneizadora e a serviço dos interesses das políticas liberais e do capitalismo em suas diferentes concentrações de interesses ao longo de seu desenvolvimento histórico.

O primeiro grande documento sobre Direitos Humanos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi escrito enquanto os que o escreviam ignoravam as desigualdades racistas, sexistas, as dominações de classe e o colonialismo que sujeitava povos e nações ao poder colonial. Somente muito tempo depois, as lutas para o reconhecimento do direito de determinados grupos enquanto coletividade — mulheres, afrodescendentes, indígenas, gays, lésbicas, transgêneros, minorias religiosas — vieram a ser reconhecidas como enfrentamento às violações de direitos humanos.

E é neste sentido que Santos (2002) propõe a tradução como superação das monoculturas da racionalidade indolente e promoção das ecologias de saberes, do reconhecimento das diversas formas de compreender o mundo, da Sociologia das Ausências. Assim, o potencial que as mudanças no conceito de tradução agregam desafia os direitos humanos a ser ação política transcultural.

Sally Merry (2006) ilustra bem essa discussão quando traz o conceito de vernacularização, uma espécie de tradução aplicada aos conceitos de direitos humanos para culturas não ocidentais, e busca realizar a tradução por dentro, a partir de pessoas do meio social e cultural do ponto de chegada, pois a tradução intercultural trabalha de forma dinâmica não só com as heterogeneidades externas, mas também as internas de cada grupo. Há duas espécies de vernacularização: por replicação ou hibridização.

Afastando-se do equívoco de transformar o diferente em familiar, com a subsunção do novo a termos preconcebidos, com a imposição de valores, ideologias e padrões do centro colonizador, a vernacularização por replicação se aproxima do modelo tradicional de tradução, diferenciando-se por buscar meios mais familiares de chegar à compreensão dos direitos humanos com base nas experiências existentes no meio. Por sua vez, a hibridização parte de um processo de mescla entre símbolos, ideias e valores locais e da produção de um novo elemento híbrido para traduzir direitos humanos respeitando a perspectiva local. Esta ideia de hibridização se aproxima em certa medida das afirmações de Wolf (2008) de que todo processo de tradução é uma hibridização, pois não há cultura pura. Esta reivindicação de pureza e homogeneidade serviu para justificar por séculos a superioridade de aristocracias, a supremacia patriarcal entre gêneros e uma hierarquia racial.

Os processos de colonização a partir do século XVI nas Américas são exemplo clássico de como um conhecimento estranho ao “racionalismo eurocêntrico não surge reconhecido e valorizado na sua alteridade no ato de tradução, [já que] antes é simplesmente vazado no molde da modernidade ocidental, implicitamente assumido como o único válido” (RIBEIRO, 2004, p. 41). Os povos indígenas, os africanos escravizados, as leituras de mundo construídas pelos povos americanos são o exemplo da crueldade de um “diálogo” colonizador, da ausência de horizontalidade, de uma verdadeira tradução intercultural.

Pois a proposta de tradução intercultural como uma forma de reconhecer, validar e legitimar a leitura, narrativa e experiência sobre outras culturas, como formas diferentes de ver o mundo, encontra-se com o desafio lançado por Santos (2002) de realizar uma hermenêutica diatópica, uma tradução que contemple saberes e práticas de culturas diferentes, que observe as preocupações comuns entre culturas diferentes e as diferentes respostas dadas. Retomando a desconstrução dos totalitarismos da racionalidade moderna, a tradução de saberes e práticas parte do pressuposto de que todas as culturas são incompletas e o diálogo intercultural só enriqueceria uma à outra no que há de diferente entre as mesmas, nem melhor, nem pior, apenas diferente.

É interessante refletir sobre essa tradução no campo das religiões e suas propostas em comum para um mundo melhor, uma vez que é um exercício de tradução intercultural de grande esforço e conectado aos direitos humanos pelo princípio da laicidade do Estado, pois, na medida em que os direitos humanos se tornaram direito do Estado, monopólio deste, a garantia da liberdade religiosa em um Estado laico vem a ser o pressuposto necessário para uma tradução intercultural sobre as religiões e entre estas. Obviamente, esta tradução exige zonas de contato, as zonas de fronteiras entre as culturas, que são campos de tradução. Santos (2002) destaca algumas questões que são verdadeiras reflexões sobre a importância da tradução intercultural, das quais eu destaco algumas em especial para a existência de um diálogo justo no campo das religiões:

Quando traduzir? No momento em que as zonas de contato convergem em ritmo e oportunidade para o diálogo contemporâneo e equânime, superando a hierarquização posta pela linearidade do tempo da racionalidade indolente, na qual uma parece estar à frente da outra. **Quem deve traduzir?** Como já propunha Merry (2006) mais atrás, o ideal é que a tradução seja feita por dentro, pelos detentores dos saberes e das práticas que representam, contudo, capazes de argumentar profunda e criticamente ambas as realidades.

Como traduzir? É um trabalho de argumentação fundado na razão e emoção cosmopolita, ou seja, de partilhar os diferentes saberes e experiências de conhecimento do mundo a partir das zonas de contatos criadas entre as culturas, independentemente dos seus pontos divergentes. **Para que traduzir?** Para a tradução intercultural contribuir com a superação das ausências, dos silenciamentos, dos aparentes conflitos a serem substituídos por construção de igualdades, valorização das diferenças e formação de uma “constelação de saberes e práticas suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis ao que hoje se designa por globalização neoliberal” (SANTOS, 2002, p. 279).

3 Tradução e religiões afro-brasileiras

Não é possível falar do Brasil e do continente africano sem falar sobre que espécie de “tradução” foi realizada na constituição destas identidades. Seja pela visibilidade ou invisibilidades impostas, “o papel decisivo da tradução na redefinição de significados de cultura e identidade étnica” (SALGUEIRO, 2015, p. 74) conduz à afirmação do quanto a história da tradução nas Américas se confunde com a história da formação identitária deste continente, do quanto índios e africanos escravizados de diversas regiões e etnias do continente africano foram obrigados a abrir mão de suas crenças, cultura e língua para se submeterem à ação civilizadora do colonizador europeu.

Em nenhum momento esteve disponível a oferta de diálogo entre os colonizadores e os colonizados, ou foram postos em questão os referenciais epistemológicos dominantes. Desta forma, a “tradução” da figura do “outro” não foi uma tradução intercultural, mas uma tradução de subsunção do “outro”, do diferente às categorias previamente conhecidas e familiares, um exercício de autoridade e de reducionismo.

Não pode haver um simples contraste entre a ordem cultural “deles” e a “nossa”, uma vez que aquela é gerada como um objeto cognoscível a partir do interior da “nossa” ordem cultural. A divisão entre “nós” e “eles” funciona como uma imagem de espelho — uma inversão, que nos diz apenas o que queremos saber a respeito de nós próprios (FROW apud RIBEIRO, 2004, p. 42).

Assim, nunca houve o diálogo, porque nunca houve o encontro. Como afirma (DUSSEL, 1994), depois de conquistados a terra e os corpos, era preciso conquistar o imaginário, pois tudo o que estava ligado à cultura indígena e africana era demoníaco, atrasado, primitivo, e a dimensão religiosa do mundo da vida precisava ser controlada segundo a hegemonia religiosa e científica da modernidade. Logo, nunca houve um encontro de culturas, pois não houve encontro de iguais, houve o extermínio do “outro” por não ter uma racionalidade e validade religiosa, justificando o encobrimento teológico do “outro” pela superioridade do cristianismo europeu sobre todas as religiões indígenas que existiam no Brasil, e também as tradicionais africanas levadas pelos escravos negros.

Este encobrimento das religiões tradicionais indígenas e africanas era constituído de muita repressão aos cultos e de uma “tradução” demonizada e inferiorizante das mesmas, tanto pela lógica racial que permitia capturar e escravizar o povo africano, quanto pela religiosidade que buscava impor uma submissão cristã. Mas a resistência nas senzalas foi exemplo de uma verdadeira tradução intercultural, onde grupos de diferentes ênfases culturais, as chamadas nações do candomblé: *bantos*, *iorubas* e *ewê-fons*, uniram-se em suas semelhanças para manter vivo o culto, a ancestralidade e as forças da natureza divinizadas.

Contudo, as religiões afro-brasileiras precisaram se esconder por muitos séculos sob o sincretismo religioso com a religião católica, considerada superior, para manter seus ritos e cultos disfarçados de cultos e ritos cristãos. Neste processo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras nascem de uma hermenêutica

diatópica, com a realização de traduções híbridas que se desdobram em constituições genuinamente brasileiras:

Os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais assimétricas existentes entre eles, também com as religiões indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo kardecista (PRANDI, 1995, p. 115).

Contudo, o olhar demonológico dos missionários é o reforço religioso à retórica racialista de inferioridade especificamente voltada para o continente africano e sua cultura, tanto este “outro” está fora das leis dos homens, quanto das leis divinas, justificando, como já vimos antes, a dominação, a exploração do trabalho, assim como o extermínio em face à resistência à conversão ou à “civilização”. Barriendos (2011) vai mais além e afirma que não só as epistemologias racializadas, mas também as representações visuais e todas as outras narrativas, reforçaram e perpetuaram o entendimento dos indígenas, e incluiu aqui os africanos escravizados, bem como suas práticas, como selvagens e primitivos dentro da lógica universalista e totalizante da racionalidade indolente moderna.

Esta construção identitária sobre crenças e valores dos povos ameríndios e africanos, fundada em uma perspectiva racial primitiva e inferior, reforçou a monocultura do saber, a linearidade do tempo e a classificação social como estados perpétuos em África e na América Latina, desconsiderando suas geografias continentais e as diversidades culturais, inclusive religiosas, pois a religiões majoritárias hoje nos países africanos são a cristã copta e o islamismo. Mas, segundo a razão indolente, o olhar para a África continua colonizado e preso à “tradução” que a mantém imutável ao longo dos séculos, atrasada, primitiva, improdutiva, ignorante e inferior. A manutenção desta perspectiva sobre os afrodescendentes

e indígenas promove o racismo na estrutura social brasileira para negar tudo que se relacione com a memória dos negros africanos que foram escravizados, para rechaçar o próprio reconhecimento enquanto afrodescendentes e até hoje perseguir e demonizar as religiões afro-brasileiras, negando sua origem nacional e remetendo-a para a imagem cristalizada de uma África negada porque traduzida como sendo muito menos do que todas as experiências e visões de mundo que possui.

Os diversos segmentos de religiões afro-brasileiras são resultados de uma verdadeira tradução intercultural, de resistência e manutenção de crenças e valores diante da proibição expressa do Estado de qualquer outra forma de culto diferente da religião oficial católica e, mesmo após o reconhecimento da liberdade de culto, juridicamente continuaram a ser associados a práticas de charlatanismo, curandeirismo, que até aos dias de hoje são crimes previstos no Código Penal Brasileiro. Ainda assim, as formas de interpretar o mundo e de orientação de conduta das religiões afro-brasileiras resistem e se desdobram em cultos ora com mais ênfase para as tradições africanas, como o candomblé, também denominado de Xangô do Nordeste, Batuque do Rio Grande do Sul e Tambor de Mina, a depender da região do Brasil; ora com cultos mais voltados para as divindades indígenas ou ainda mesclados com divindades africanas, pois ambos cultuam os elementos da natureza, tais como o candomblé de caboclo, a Jurema, a Pajelança, o Jarê (PRANDI, 1995).

O diálogo entre estas diferentes culturas assumiu, mais frequentemente, a forma de vernacularização por replicação, outras vezes o sincretismo provocado pela imposição da religiosidade dominante é tão forte que até hoje encontram-se esculturas e quadros de divindades africanas e indígenas com feições brancas europeias. Uma espécie de hibridização como forma de resistência e menor preconceito faz surgir, da mescla de divindades indígenas e

africanas, das rezas católicas e do espiritismo kardecista, a Umbanda como uma religião de todos.

Contudo, o racismo impede atualmente o diálogo entre as religiões afro-brasileiras e cristãs, com exceções pontuais no catolicismo baiano, mas a carência de zonas de contato para a realização de uma verdadeira tradução intercultural entre as religiões no seu propósito comum de um mundo melhor tem ferido e matado pessoas por crimes de ódio. Fruto da intolerância religiosa, violências se materializam em uma série de atentados de todas as ordens: contra o patrimônio material, a integridade física, moral e espiritual de vários seguidores das religiões afro-brasileiras, com a invasão de seus templos, tendo daí resultado mortes, como foram os casos das Ialorixás Gildásia dos Santos e Deda de Iansã:

O crime começou em outubro de 1999, quando O jornal *Folha Universal* estampou em sua capa uma a Mãe Gilda — trajada com roupas de sacerdotisa para ilustrar uma matéria cujo título era: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. Sua casa foi invadida, seu marido foi agredido verbal e fisicamente, e seu Terreiro, depredado por evangélicos. A Ialorixá não suportou os ataques e, após enfartar, faleceu em 21 de janeiro de 2000.

15 anos após a trágica morte de mãe Gilda, a história se repete, e em Camaçari/BA, Mãe Dede de Iansã, também enfarta após uma noite de insultos protagonizada por um grupo evangélico, na porta de seu terreiro (MARIANO; CIPÓ, 2016, s/p).

A morte de Mãe Gilda, em Salvador, Bahia, em 21 de janeiro, fez esse dia ser decretado como Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa no Brasil e, sem dúvida, o conceito de intolerância religiosa se identifica com o conceito de crimes de ódio estudado no campo dos direitos humanos. Os estudos que tratam do tema consideram a dificuldade de definir este crime em todas as suas facetas e ressaltam seu viés ilegal e seletivo, qualificado como uma violência dirigida a um grupo de pessoas que sofrem discriminações por terem valores diferentes da maioria da sociedade (NATHAN, 2005).

O crescimento da religião evangélica no Brasil é da ordem de 20% (FREESTON, 2008) e, particularmente, a vertente neopentecostal promove um discurso de ódio para com as religiões afro-brasileiras, incitando a prática de violências morais, psicológicas, de crimes de ameaça, depredação, invasão e violência física, sob os velhos argumentos demonológicos dos antigos missionários e inquisidores. A primazia do modelo branco europeu é também da supremacia cristã sobre todas as outras religiões, consideradas (ou desconsideradas como tais) crenças em deuses menores e primitivas. Assim, segue o mesmo processo colonizador que obrigava os infieis a aceitar a “conversão civilizadora” por bem ou por mal.

E apesar de as religiões afro-brasileiras continuarem a ser alvo do preconceito e de agressões públicas constantes, principalmente nas duas últimas décadas, com o crescimento da vertente evangélica do cristianismo, as mesmas resistem, se organizam e lutam cada vez mais por seus direitos.

Considerações finais

Tomando o processo descrito como a negação da alteridade, da identidade e da dignidade do diferente, pensar a gramática dos direitos humanos, que tem na dignidade humana seu principal fundamento, como uma das possíveis fronteiras/espço onde é possível construir um diálogo entre culturas diferentes no campo da representação religiosa e a partir da tradução intercultural pós-colonial desafia os direitos humanos a superar sua institucionalização universalista como efeito do imperialismo e do secularismo cultural para realizar a garantida implementação de valores culturais diversos.

Assim como a tradução intercultural, para ser transparente, precisa se reconhecer como um texto “menor”, incapaz de contemplar toda a diversidade existente no mundo — as diferentes formas de estar no mundo das inúmeras culturas —, os direitos humanos

não podem ser entendidos como universais e homogeneizadores. A tradução mais justa é a que recusa a hierarquização, a assimilação e acentua as diferenças, confronta as incompletudes para manter a tensão sadia de que o mundo é composto de uma riqueza cultural variada e nem sempre haverá correspondência entre o contexto de partida e de chegada.

A intolerância religiosa como resultante de uma tradução de subsunção ao modelo colonial capitalista eurocêntrico é ao mesmo tempo promotora de uma leitura inferiorizante e racista de si e do outro em relação à própria cultura religiosa brasileira e ao continente africano, num triste jogo de espelho Sul-Sul. Perspectivas que denotam a predominância de uma fragilidade da compreensão, representação e implementação dos valores da dignidade da pessoa humana em contextos culturais diferentes, particularmente quando se trata de religião. Dialeticamente, a gramática dos direitos humanos forma também espaços possíveis para se trilhar um caminho alternativo, na medida em que a defesa da laicidade e da liberdade de culto possibilitou denúncias das violências sofridas na comunicação social, na justiça, na realização de conferências municipais, estaduais e federais em 2009, 2011 e 2013, com a participação de representações de vários segmentos das religiões afro-brasileiras na discussão de políticas públicas e de defesa de seus direitos, e permitiu aos afrodescendentes e alguns religiosos do candomblé realizar um resgate de suas raízes e tradições africanas, como a língua e os ritos, e transformar o jogo de espelho Sul-Sul positivamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRIENDOS, Joaquín. La Colonialidad del Ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. **Nómadas**, v. 35, p. 13-29, 2011. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3818537>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

DUSSEL, Enrique. **1492: El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz: Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA, 1994. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

FRESTON, Paul. **Evangelical Christianity and Democracy in Latin America**. Oxford: Oxford University Press, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195174762.001.0001>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

MARIANO, Fábio; CIPÓ, Roger. Dia nacional de combate à intolerância religiosa. **Geledés**, 8 jan. 2016. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa/#ixzz480zlqA4M>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

MERRY, Sally E. Transnational Human Rights and Local Activism: mapping the middle. **American Anthropologist**, v. 108, n. 1, p. 38-51, 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.1.38>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

MIGNOLO, Walter. **The Idea of Latin America**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

NATHAN, Hall. **Hate Crime**. Cullompton, Devon: Willan, 2005.

PRANDI, Reginaldo. Raça e Religião. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 42, n. 2, p. 113-129, 1995. Disponível em: <<http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-42/>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO — Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 227-280. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lander/pt/lander.html>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

RIBEIRO, António S. Translation as a Metaphor for Our Times: postcolonialism, borders and identities. **Portuguese Studies**, v. 20, p. 186-194, 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41105227>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

SALGUEIRO, Maria A. A. Traduzir a Negritude: desafio para os estudos de tradução na contemporaneidade. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 48, p. 73-90, 2015. Disponível em: <<http://www.cadernosdeletras.uff.br/index.php/cadernosdeletras/article/view/124>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 63, p. 237-280, 2002. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/rccs.1285>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus Fosse um Ativista dos Direitos Humanos.** Coimbra: Almedina/CES, 2014.

WOLF, Michaela. Translation — Transculturation. Measuring the perspectives of transcultural political action. **Transversal: Multilingual Webjournal**, on-line, p. 1-9, abr. 2008. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en/base_edit>. Acesso em: 24 abr. 2016.