

Traduzindo o título da obra *Black Magic* (1969): *Makumba*, uma recriação matrigestora

Translating the title of the anthology *Black Magic* (1969): *Makumba*, a matrimanaging recreation

Lilian Reina Peres¹

Resumo: Amiri Baraka foi um dos mais influentes escritores negros do século 20, tendo suas poesias, peças, ensaios e obras ficcionais amplamente publicados. Antes ativo membro da comunidade literária beat, Baraka começou um processo de desassociação do movimento, após ser pessoalmente impactado pelos turbulentos acontecimentos dos anos 1960, momento de transição ideológica que a obra trabalhada, *Black Magic* (1969), captura poeticamente. Nesse artigo, busco explorar como operar a tradução do título da obra por meio de uma perspectiva afroreferenciada, isto é, tendo como referencial epistemológico-teórico o Mulherismo Africano e as teorias macumbeiras de Simas e Rufino (2019).

Palavras-chave: Negritude, Afro-americano, Tradução, Poesia.

Abstract: Amiri baraka was one of the most influential Black writers of the 20th century, having his poetry, plays, essays, and fictional works widely published. Once an active member of the beat literary community, Baraka began a process of disassociating himself from the movement after being personally impacted by the turbulent events of the 1960s, a moment of ideological transition that *Black Magic* (1969) captures poetically. In this article, I intend to explore how to operate a translation of the title of the book through Afrocentric lens, that is, by having as my epistemological and theoretical referential Africana Womanism and the Macumba theories of Simas and Rufino.

Keywords: Blackness, African American, Translation, Poetry.

¹ Mestre pelo programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual Paulista (UNESP), professora de inglês, redatora e tradutora inglês/português. E-mail: lilian.peres@unesp.br.

1.1 A Tradução Matrigestora

O presente trabalho tenciona uma proposta de tradução matrigestora do título da obra *Black Magic* (1969), de Amiri Baraka. É preciso, primeiramente, elucidar brevemente quem foi Amiri Baraka no contexto da literatura afro-americana e do que se consistia sua poética engajada e combativa, já que seu nome não é reconhecido em solo brasileiro. Baraka colaborou para a construção de uma nova concepção tanto da arte quanto da consciência negra, ao ter sua ampla produção intelectual e artística publicada, bem como por meio de seu trabalho como militante negro. Antes ativo membro da comunidade literária *beat*, Baraka começou seu processo de desassociação do movimento após ser pessoalmente impactado pelos turbulentos acontecimentos dos anos 1960, isto é, pelo seu contato direto com a revolução cubana e, principalmente, pelo assassinato de Malcom X em 1965. O assassinato do líder político Malcolm X pode ser considerado o acontecimento que agiu como estopim para que o autor abandonasse a comunidade boêmia do Greenwich Village e se mudasse para o Harlem, como forma de se dedicar de forma integral a projetos em prol da comunidade negra. Essa transição ideológica pode ser observada em toda a produção intelectual barakiana desse período e, particularmente, na obra trabalhada.

Na introdução da antologia, *An explanation of my work*, Baraka explicita a divisão da obra por meio de uma breve explanação autobiográfica: *Sabotage* (1961-1963), o primeiro livro da antologia, representa um primeiro momento particular de ruptura com as tendências estéticas e ideológicas *beat* anteriores, enquanto o segundo, *Target study*, é posto enquanto o livro da experimentação formal, ou seja, aquele em que o autor busca “estudar” formas para a destruição, tanto de seu antigo fazer poético eurocentrado, quanto das próprias estruturas de poder brancas norte-americanas. *Black art* (1965-1967), último livro da antologia, representa o momento crucial de ruptura definitiva com o movimento poético *beat*; na introdução da coletânea, Amiri Baraka define o terceiro livro como “(...) um começo, recomeço, um entrar em contato com a parte mais bela de mim mesmo, de

nós mesmos. Toda a raça reconectada em sua negrura, em sua doçura.” (JONES 1969: 1).²

Ao refletir sobre a tradução para o português brasileiro do título dessa antologia pertencente à literatura afro-americana, é inevitável que surjam também reflexões tanto sobre o fazer tradutório em si, como sobre a realidade do negro em diáspora. Isso porque o principal material que constitui a tessitura da poética da antologia em questão é o povo negro, em especial as dinâmicas da opressão racial que o envolvem, como sua perseverança ao resistir enquanto comunidade nesse contexto, e a genialidade das produções culturais que surgem a partir dessas dinâmicas. Por isso, pretende-se realizar uma tradução que é também, em si, de resistência e ativismo, como a poética barakiana contida na antologia, pois tenciona-se a reinterpretar de seu título de forma que o coloque em relação de transtextualidade (BERND 1988: 15) à cultura afro-brasileira.

A autora da linha pós-colonial dos Estudos da Tradução Maria Tymoczko (2010) define o ativismo enquanto “uma concepção fundamental de que cada pessoa é responsável pelo estado da sociedade, pela manutenção do contrato social, e pela justiça em casa e no exterior.” (TYMOCZKO 2010: 14).³ Considero que, de modo a executar uma tradução do título da antologia que honre os propósitos ativistas almejados pelo autor em seu próprio contexto cultural, é produtiva a utilização de uma perspectiva tradutória ativista, isto é, politicamente engajada, comprometida com as causas sociais e os grupos socialmente oprimidos; na prática, isso significaria a adoção de estratégias tradutórias que servem “a propósitos ideológicos e políticos maiores.” (TYMOCZKO 2010: 15),⁴ ou seja, que se comprometem a promover os ideais políticos de cunho panafricanista e nacionalista negro ao público brasileiro de forma ética.⁵ Por isso, utilizarei na escritura nesse trabalho o pensamento de autores(as) que buscam refletir sobre a realidade social da população negra na diáspora, sobre a arte produzida nesse contexto, bem como sobre as particularidades envolvidas na

² No original: “*a beginning, rebeginning, a coming in contact with the most beautiful part of myself, with our selves. The whole race reconnected in its darkness, in its sweetness.*”.

³ No original: “*a fundamental conception that each person is accountable for the state of society, the maintenance of the social contract, and justice at home and abroad*”.

⁴ No original: “*a means serving larger political and ideological purposes.*”.

⁵ De acordo com Gayatra Spivak, em seu artigo *The politics of translation* (1993), o tradutor pode funcionar como agente ético (CAMPOS 2017: 120).

tradução desses textos negros para além de um modelo “pré-concebido e tendencialmente prescritivo” (RIBEIRO 2005: 1), com ares coloniais.

As formas pelas quais uma pessoa que traduz pode agir enquanto ativista variam não só de acordo com os contextos das culturas de partida e recepção, mas também da identidade étnica, sexual e/ou de gênero, tanto da pessoa autora quanto da pessoa tradutora; e a partir dos discursos expressos ou implícitos na obra a ser traduzida, e como esses podem influenciar o processo tradutório a partir do posicionamento de quem traduz.

Considero que, no caso da tradução de um poeta afro-americano, utilizando a visão tradutória ativista que proponho aqui, é necessário iniciar uma discussão acerca, prioritariamente, da diáspora africana em si, para que se desenvolva uma compreensão mais aprofundada das particularidades envolvidas nesse processo tradutório. Em *Traduzindo no Atlântico Negro* (2017), as autoras desenvolvem “cartas náuticas” (Nós 2017: 21) em conjunto, que tem por objetivo auxiliar o processo tradutório do texto negro; na primeira, nomeada “Rotas”, a afrodiasporicidade é definida enquanto “a continuidade diferencial e constantemente reatualizada dos vínculos ético-culturais e estéticos-corporais entre as subjetividades e comunidades (...) nos diversos tempos e espaços localizados nas rotas do Atlântico Negro” (Nós 2017: 21). Assim, é possível entender a diáspora negra como uma “rede textual”⁶, ou seja, construções que “refletem padrões de expectativas que foram interiorizados por membros de uma determinada cultura” (BASSNETT 2007: 19).⁷

Bassnett utiliza o exemplo das tradições greco-romanas em países ocidentais de forma a ilustrar o conceito, assim embasando sua tese acerca das “redes textuais” nas relações entre textos canônicos de origem europeia. Mesmo que essas assumidamente não sejam o foco do estudo de Bassnett, as tradições africanas presentes ao longo de toda a extensão afrodiaspórica agem exatamente da mesma forma que o exemplo dado e, por isso, a utilização de uma linha teórica de cunho

⁶ No original: “*Textual grid*”.

⁷ No original: “*reflect patterns of expectations that have been interiorised by members of a given culture*”.

afro-centrado, como o Mulherismo Africana,⁸ me parece proveitosa para a tradução de textos negros diaspóricos.

Como olhar epistemológico particular, a teoria guiará meu entendimento tradutório, priorizando assim a conexão que esses textos possuem através de sua herança africana comum, justamente por operar a partir da epistemologia proposta por essa herança cultural. Logo, considerando a linguagem em si como “um dos muitos elementos que nos permitem dar sentido às coisas, a nós mesmos” (SPIVAK 1993: 179)⁹ e o processo tradutório como “o ato mais íntimo de leitura” (SPIVAK 1993: 180)¹⁰, pretendo “lançar um olhar suleador”¹¹ (NJERI; RIBEIRO 2019: 596) à tradução afrodiaspórica. Para tal, explorarei a conceituação de alguns aspectos da teoria Mulherista, de forma a construir a minha visão tradutória, reinterpretando alguns de seus princípios fundamentais para a aplicação nos Estudos da Tradução.

Cleonara Hudson-Weems, uma das principais conceituadoras do Mulherismo Africana em 1987,¹² descreve a teoria como:

(...) uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres de descendência africana. É fundamentada na cultura africana, e, portanto, foca necessariamente nas experiências únicas, conflitos, lutas, necessidades e desejos da mulher africana (...) (HUDSON-WEEMS 2016: 24).¹³

⁸ O Termo “Africana” não termina com “a” por uma questão de flexão de gênero. Como explica a redação do site Agência Jovem de Notícias, no texto “Mulherismo Africana e Feminismo Negro: Quem é quem?”, o “a” ao final da palavra é o plural do latim, utilizado para demonstrar que, também no nível etimológico, a teoria reconhece a pluralidade da experiência das mulheres de descendência africana, em consequência da diáspora.

⁹ No original: “*one of many elements that allow us to make sense of things, of ourselves.*”

¹⁰ No original: “*the most intimate act of reading.*”

¹¹ O vocábulo *sulear* foi utilizado pela primeira vez pelo físico Marcio D’Olne Campos em seu texto *A Arte de Sulear-se* (1991), embora sua conceptualização seja frequentemente atribuída a Paulo Freire, pois o renomado educador também fez uso do termo como forma de explicitar as conotações ideológicas do verbo “norrear” em seu livro *Pedagogia da Esperança* (1992). Ao almejar posicionar-se criticamente em relação às tensões provenientes da dominação ideológica europeia, Campos criou o termo como forma de questionar a perspectiva dominante que instaurou a orientação espacial a partir do hemisfério norte. O termo é principalmente utilizado enquanto forma de subversão à lógica eurocêntrica que dita o Norte enquanto referência absoluta, de modo a evidenciar pontos de vista insurgentes, assim questionando a base epistemológica europeia presente na construção de diversas áreas do conhecimento humano.

¹² Conforme a autora: “*Africana Womanism is a term I coined and defined in 1987 after nearly two years of publicly debating the importance of self-naming for Africana women*” (HUDSON-WEEMS 2016: 22).

¹³ No original: “*an ideology created and designed for all women of African descent. It is grounded in African culture, and therefore, it necessarily focuses on the unique experiences, struggles, needs, and desires of Africana women.*”

Enquanto pensamento afrocêntrico, a teoria busca priorizar as experiências de pessoas negras, tanto nas múltiplas diásporas, quanto no continente africano, a partir de um diferente “paradigma ontológico, no qual o Ocidente” (NJERI; RIBEIRO 2019: 596) não esteja ao centro das construções políticas, identitárias, culturais, e espirituais destes. Com a intenção de evocar o importante discurso improvisado da ativista Sojourner Truth, *And Ain't I a Woman?*, em tradução livre *E eu não sou uma mulher?*, o termo Mulherista é escolhido por Hudson-Weems como forma de questionar “a ideia aceita de feminilidade” (HUDSON-WEEMS 2016: 23),¹⁴ que, por ser eurocêntrica, aliena as vivências de mulheres negras. A segunda parte do termo, Africana, faz referência à etnia da mulher ao centro do movimento, assim “estabelecendo sua identidade cultural, a relaciona diretamente a sua ancestralidade e terra natal - África.” (HUDSON-WEEMS 2016: 23).¹⁵ Partindo do princípio teórico de que um movimento que não é construído em sua gênese para mulheres negras não é suficiente para lidar com as múltiplas opressões que atravessam seus corpos, teóricas Mulheristas embasam-se em fundamentos da história, filosofia, cultura e religião Africana para pensar em soluções emancipatórias para as questões da comunidade negra. A proposta teórica central do movimento é promover um *suleamento*¹⁶ conceitual, uma quebra com a tradição eurocentrada de pensamento ao recentralizar as vivências negras sob o “paradigma da afrocentricidade” (ASANTE apud. NJERI; RIBEIRO 2019: 597).

Com o objetivo de “*centrar* as pessoas negras e reorientá-las ao seu trilho civilizacional” (NJERI; RIBEIRO 2019: 597), a teoria Mulherista aponta para o matriarcado enquanto “característica presente no berço meridional (África) desde tempos imemoriais” (NJERI; RIBEIRO 2019: 598), e que, portanto, se constitui enquanto

¹⁴ No original: “*the accepted idea of womanhood*”.

¹⁵ No original: “*establishing her cultural identity, relates directly to her ancestry and land base-Africa.*”.

¹⁶ O vocábulo “*sulear*” foi utilizado pela primeira vez pelo físico Marcio D’Olive Campos em seu texto “A Arte de Sulear-se” (1991), embora sua conceptualização seja frequentemente atribuída a Paulo Freire, pois o renomado educador também fez uso do termo como forma de explicitar as conotações ideológicas do verbo “*nortear*” em seu livro *Pedagogia da Esperança* (1992). Ao almejar posicionar-se criticamente em relação às tensões provenientes da dominação ideológica europeia, Campos criou o termo como forma de questionar a perspectiva dominante que instaurou a orientação espacial a partir do hemisfério norte. O termo é principalmente utilizado enquanto forma de subversão à lógica eurocêntrica que dita o Norte enquanto referência absoluta, de modo a evidenciar pontos de vista insurgentes, assim questionando a base epistemológica europeia presente na construção de diversas áreas do conhecimento humano.

forma de organização tradicional do povo negro a ser resgatada pela comunidade afrodiaspórica. Cheikh Anta Diop é responsável pela *Teoria dos Dois Berços* (2014), que “desafia teorias europeias evolucionistas que afirmam que o matriarcado é um estágio inferior no desenvolvimento humano e na organização social” (DOVE 1998: 8) ao propor que as diferenças entre as formas de organização culturais – o matriarcado e o patriarcado - são decorrentes dos diferentes climas e, conseqüentemente, estilos de vida e sobrevivência entre os berços meridional (africano) e nórdico (europeu). Nah Dove (1998) explicita como o matriarcado “destaca o aspecto de complementariedade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica” (DOVE 1998: 8), diferentemente do contexto euro-patriarcal, no qual é atribuído à mulher pouco valor econômico ou simbólico/espiritual fora de sua função fértil/sexual, sendo, portanto, um sistema profundamente hierárquico e objetificador no que se refere à construção da figura feminina.

Aza Njeri e Katiuscia Ribeiro, precursoras dos estudos do Mulherismo na academia brasileira, discutem os aspectos do “matriarcado africano, cujas características são xenofilia, cosmopolitismo e coletivismo, além de valores morais baseados em otimismo, paz, justiça e bondade (DIOP apud. NJERI; RIBEIRO 2019: 599) e algumas de suas aplicações práticas e filosóficas ao contexto brasileiro. Destaco o conceito de matrigestação na abordagem materno-centrada enquanto “um conjunto de valores e comportamentos de gestar potências” (NJERI; RIBEIRO 2019: 600).¹⁷ Segundo Dove (1998) “o conceito de mãe transcende as relações de gênero e de sangue” (DOVE 1998: 8), sendo esse, na abordagem mulherista, “a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas (...) no cuidar dos outros” (DOVE 1998: 8). Isto é, cuidar de sua comunidade, da família e, como aqui busco argumentar, também no cuidado com as produções intelectuais negras, especialmente no que tange ao traslado de textos que podem, por meio da tradução, traçar “rotas inesperadas, que foram invisibilizadas pelas barreiras linguísticas e nacionais impostas pelo processo colonial e escravocrata racista” (Nós 2017: 26).

¹⁷ Considero o ato de “gestar potências” enquanto a possibilidade de gerir o potencial presente em uma comunidade, ou seja, de administrar aquilo que ainda está inacabado, que pode vir a ser; o que caracterizaria a “potência” em si enquanto uma possibilidade de transformação ativa, que pode ser devidamente dirigida para o desenvolvimento coletivo.

Procurarei argumentar a seguir que a forma de traduzir que “oclui a violência que acompanha a construção do sujeito colonial” (NIRANJANA 1992: 2)¹⁸ pode ser subvertida por meio da utilização de um paradigma teórico afrocêntrico, que seja consciente das diferenças culturais e linguísticas impostas pela colonização e, ao mesmo tempo, sensível em relação à herança cultural compartilhada pela diáspora e à similaridade na construção do racismo pelo poder colonial. Aponto a teoria Mulherista, conforme aqui brevemente esmiuçada em seus aspectos teóricos, enquanto um respaldo possível para a execução dessa proposta tradutória politicamente comprometida com o povo negro, isto é, que se propõe a disseminar com responsabilidade ética os conhecimentos negros produzidos em outros contextos culturais.

Para tal, é necessário compreender a importância do princípio da autodenominação, ou seja, do ato de nomear a si mesmo, um dos fundamentos da teoria conforme Njeri e Ribeiro (2019);¹⁹ em seu sentido mais amplo, como aqui proponho, enquanto metáfora para todas as formas de trabalho com a linguagem que auxiliem no processo de autonomia do povo negro, tendo, portanto, por objetivo final utilizar a palavra enquanto ferramenta de autodeterminação e, por conseguinte, agência política para todos os povos descendentes de africanos em diáspora. O princípio de autodenominação foi utilizado por Hudson-Weems para criticar a adoção da alcunha “Feminista” enquanto denominação para todos os movimentos de mulheres, destacando a importância da criação de uma terminologia própria para um movimento de mulheres negras, principalmente enquanto agência política no que tange à autodefinição. A agência se configura enquanto “a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana [...]” (ASANTE apud. NJERI; RIBEIRO 2019: 597), sendo possível argumentar que o trabalho com a linguagem é parte essencial dessa emancipação, já que é também no campo linguístico que as práticas sociais racistas e sexistas se

¹⁸ No original: “*completely occlude the violence that accompanies the construction of the colonial subject.*”

¹⁹ “Terminologia própria e autodefinição; centralidade na família; genuína irmandade no feminino; fortaleza, unidade e autenticidade; flexibilidade de papéis, colaboração com os homens na luta de emancipação e compatibilidade com o homem; respeito, reconhecimento pelo outro e espiritualidade; respeito aos mais velhos; adaptabilidade e ambição; maternidade e sustento dos filhos.” (NJERI; RIBEIRO 2019: 597).

configuram enquanto relações de poder palpáveis. Nesse sentido, a autodenominação, o ato de nomear a si, é uma poderosa ferramenta no processo de autodefinição, o ato de “identificar quem somos e como nos encaixamos no esquema das coisas” (HUDSON-WEEMS 1998: 4),²⁰ já que é a partir da linguagem que construímos narrativas sociais.

Considero, nesse sentido, que o princípio da autodenominação perpassa a tradução, sendo essa uma “tarefa política (...) de trabalho forte com a linguagem como agente produtor de identidade” (CARRASCOSA 2016: 66), pois, por se tratar de um trabalho com a linguagem que torna possível o diálogo entre sujeitos negros, suas ideias e narrativas, em diferentes pontos da diáspora, também pode auxiliar a população negra em sua tarefa de autodeterminação. A partir desse diálogo, isto é, a partir do contato entre diferentes universos discursivos negros, podem-se produzir novas identidades afrodiaspóricas, potencializando a dissolução de “fronteiras, senão econômicas, pelo menos culturais e políticas entre (...) nações de história marcada pela presença da escravidão negra” (FARANI 2017: 158). Por ser uma tarefa com tanto potencial para disseminar discussões importantes para o povo negro de forma transnacional e movimentar identidades afrodiaspóricas, pode-se considerar que a tradução de textos africanos e afrodiaspóricos caracteriza-se também enquanto uma forma de matrigestão.

Proponho, portanto, que seja possível a execução de uma *matritradução*, ou matrigestão da práxis tradutória. Essa pode ser considerada como um trabalho linguístico com o texto negro, que tem o objetivo de gestar suas potências autodeterminantes de um ponto da diáspora para outro através da autodenominação, ou seja, compreendo que é através do trabalho com a linguagem de forma consciente, em um processo de autodenominação das obras diaspóricas, que se efetua uma tradução ciente de sua origem e de seu público-alvo e política em seus propósitos. A forma matrigestora de executar uma tradução busca subverter a lógica ocidental-patriarcal, visando “uma perspectiva que desloque as mulheres pretas desse lugar de violência histórica” (NJERI; RIBEIRO 2019: 601), ao compreender que isto significa tirar “um coletivo, também negro, da subalternidade comunitária”

²⁰ No original: “Identify how we fit into the scheme of things”

(NJERI; RIBEIRO 2019: 601), conforme aponta a teoria mulherista. Conforme aqui proponho, portanto, matrigestar um texto negro significa traduzi-lo de modo a considerar o que há de mais politicamente produtivo para a criação de um senso de comunidade em textos negros, isto é, para os propósitos da teoria afro-centrada; a seguir, discutirei a tradução do título da antologia sob essa perspectiva.

1.2 De *Black Magic* à *Makumba*: percurso teórico-prático

A tradução do título da obra *Black Magic* (1969) que atenderia, mais naturalmente, às expectativas seria “Magia Negra”. Embora essa tradução tenha sua beleza e poeticidade, principalmente por manter as estruturas de significância dúbia que o poeta pretendia na construção do título, isto é, por construir o sentido de magia negra enquanto parte do oculto, do proibido, bem como deixar implícito que a negritude possui sua magia particular, proponho que o termo *Makumba* seja uma opção criativa para a tradução de *Black Magic*, uma que realiza a tarefa de desafiar o leitor brasileiro a criar novas redes de significância, construindo múltiplos sentidos que vão além dos preconceitos e confusões que circundam o imaginário popular acerca da palavra, bem como é uma forma de elaborar uma conexão intradiásporica e transtextual entre os contextos culturais norte-americano e brasileiro.

À medida que se almeja construir a imagem de Amiri Baraka, um poeta afro-americano pouquíssimo estudado e traduzido no Brasil, enquanto um poeta feiticeiro, que zombeteiramente cria versos que miram poeticamente a destruição das estruturas de poder vigentes, o uso da palavra *Makumba* enquanto tradução do título ajuda na construção dessa persona, que não apenas possui maior identificação com o leitor brasileiro, como também recentra a poética barakiana às tradições religiosas e epistemológicas africanas.

Primeiro, para que se possa compreender a raiz dessa escolha tradutória, uma breve discussão acerca dos possíveis significados e usos do vocábulo no contexto cultural brasileiro é necessária, bem como uma discussão acerca do processo de

ressignificação da palavra *Makumba*, que vem recentemente sendo proposto por alguns intelectuais brasileiros. As religiões de matriz africana sempre foram vítimas de intenso preconceito no Brasil por serem as espiritualidades associadas aos escravizados e ex-escravizados e às classes mais baixas, e de marginalização decorrente de sua completa ilegalidade até a era Vargas.²¹ Mesmo assim, o terreiro se configura enquanto um dos espaços, senão o primordial, em que o negro brasileiro pôde se reinventar no século XX, clamar pela apropriação de sua herança cultural fora do longo processo de escravização brasileiro, e é por isso que as práticas religiosas afro-brasileiras podem ser consideradas um fenômeno histórico formador de identidades e identificações afrodiáspóricas. A palavra “macumba”, por sua vez, é parte integrante desse processo histórico-identitário, tanto por suas conotações pejorativas no uso cotidiano até hoje, que expõem o racismo intrínseco à sociedade brasileira, quanto por sua historiografia no contexto das religiões de matriz africana e por suas mais recentes ressignificações.

Conforme a discussão organizada por Marcos Paulo Amorim, em seu trabalho “Macumba no imaginário brasileiro: a construção de uma palavra” (2013), embora a definição dicionarista da palavra “macumba” enquanto uma designação genérica e ofensiva às práticas religiosas de matriz africana seja amplamente reconhecida no senso comum, bem como sua definição como “antigo instrumento de percussão de origem africana (...) que era outrora usada em terreiros de cultos afro-brasileiros.” (AMORIM 2013: 8) seja muito divulgada em espaços de ativismo negro, como forma de desafiar o preconceito à palavra, a presença imperante dessas definições é bastante problemática. Segundo o autor, por serem ligadas a um contexto no qual há extremo preconceito contra manifestações da cultura e pensamento africanos de forma acrítica e a-histórica, essas definições, além de genéricas e homogeneizantes (por não distinguirem quais religiões africanas o termo supostamente designaria ou qual seria a função do instrumento “macumba” dentro das cerimônias religiosas afro-

²¹ Conforme Amorim (2013: 5): “A legalização de práticas religiosas não cristãs só ocorrerá durante o Período Vargas (1950-1954), com o crescente incentivo à cultura afro-brasileira, influenciado por uma busca nacionalista, com objetivo de inserção do povo em âmbito político. Nesse contexto político, junto com a fundação da Universidade de São Paulo (1932) e da Escola de Sociologia e Política (1934) surgia uma série de estudos e produções intelectuais sobre as religiões africanas no Brasil.”

brasileiras), não foram elaboradas por meio de uma sistemática pesquisa acerca da atribuição de seus conceitos.

Amorim (2013: 11) busca frisar que a tendência de definir “macumba” de forma diversa, quase sempre preconceituosa e bastante mal elaborada, não foi criada pelos dicionários, e sim que essas definições se apresentam como consequência do racismo estrutural ao qual são submetidas as manifestações religiosas afro-brasileiras. O significado e origem da palavra “macumba” no português brasileiro são amplamente discutidos e controversos no campo da lexicografia, como mostram Puzinato e Aguilera, em seu artigo *A presença de africanismos na língua portuguesa do Brasil* (2006). As autoras apresentam as seguintes conceituações e possíveis origens, que ilustram a diversidade teórica que circunda o termo:

(...) designação genérica dos cultos afro-brasileiros originários do nagô e que receberam influências de outras religiões africanas. [Cacciatore sugere o quimb. ma ‘o que assusta’ + kumba ‘soar’ (assustadoramente) ou o pref. pl. maku + mba ‘sortilégio’; Nei Lopes aventa o quicg. Makumba / pref.pl. ma + cumba ‘prodígio’; Antenor Nascentes e Jacques Raimundo a ligam ao quimb. makumba, pl. de dikumba ‘cadeado, fechadura’, pelas “cerimônias de fechamento de corpos (...)” (PUZZINATO; AGUILERA 2006: 32).

O termo é associado a uma diversidade de origens etimológicas possíveis, isto é, às variadas línguas africanas, sendo mais frequentemente relacionado ao berço “banto, citando makuba em kikongo e kimundo com o mesmo significado.” (PUZZINATO; AGUILERA 2006: 34). A palavra “macumba” é também ligada a uma outra religião de matriz africana, que precedeu a Umbanda no Rio de Janeiro em seu sincretismo com o espiritismo,²² como discute Tina Gudrun Jensen (2001: 5):

(...) Além do Espiritismo, a Umbanda tem um importante predecessor na Macumba. O termo Macumba se refere a várias misturas de afro-brasileiras com outras religiões que se originaram no sudeste brasileiro, especialmente no Rio de Janeiro. Macumba é também um termo depreciativo para o baixo espiritismo (...) A Macumba no Rio era caracterizada por um ecletismo religioso distinto, e pelo fato de que se difundiu entre grupos étnicos de quase todos os setores sociais. Entre as várias tradições religiosas que entram na Macumba estão o Candomblé, o culto aos Caboclos e o Espiritismo Kardecista (...)

²² Corrente doutrinária e religiosa codificada pelo pedagogo francês Allan Kardec na segunda metade do século XIX e que se tornou muito popular no Brasil.

No entanto, refletir acerca da ressignificação da primeira definição de “macumba”, que considera a palavra enquanto sinônimo de “feitiço ou a magia negra.” (AMORIM 2013: 9), é a que mais me interessa para os propósitos da minha tradução. Comumente definida dessa forma em consequência da relação entre a intolerância religiosa e o preconceito racial – como encontramos exemplos desde o código penal brasileiro de 1890, que condena a prática da “magia e seus sortilégios” sob pena de multa – essa definição atualmente vem sendo ressignificada, tanto de forma poética, quanto teórica, inclusive indistintamente, seguindo-se a tradição epistemológica africana.

Na obra *Fogo no mato, A ciência encantada das macumbas* (2019), Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino elaboram ensaios embasando-se em contos, deidades e falas típicas das religiões afro-brasileiras, mesclando teoria crítica, narrativa, religiosidade e poesia em uma forma uníssona de resgatar o pensamento africano, principalmente com o objetivo de desconstruir a mentalidade colonial imposta. É interessante frisar que, conforme elaboram os autores, essa desconstrução não implica a destruição do outro ou sua mera substituição, pois na “*epistemologia das macumbas*” (SIMAS; RUFINO 2019: 20) que buscam construir, não há lugar para os binarismos ocidentais – ao invés disso, a partir do encantamento dessas noções canônicas, almeja-se uma amarração desses saberes.

Na nota introdutória da obra, define-se “macumba”, resumidamente, como

(...) a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte (...) (SIMAS; RUFINO 2019: 3).

O encanto, ou encantamento, mencionado no trecho acima, é um importante conceito para compreender a radicalidade da subversão epistemológica proposta; é um guia central, que perpassa toda as reflexões teórico-artísticas que visam constituir a ressignificação das práticas “macumbeiras” na obra. É através da ligação com o encantado espiritual que a epistemologia africanizada proposta por Simas e Rufino (2019) floresce com orientação não-binária, contornando a tendência racionalizante instituída pela doutrinação ocidental-europeia. Por meio da ligação com a espiritualidade ancestral africana – que coloca em harmonia e pleno diálogo

corpo, divino e mente, desconstruindo as tradicionais categorizações judaico-cristãs – “os saberes se dinamizam e pegam carona nas asas do vento, encruzando caminhos, atando versos, desenhando gestos, soprando sons, assentando chãos e encarnando corpos” (SIMAS; RUFINO 2019: 12).

A partir desse profundo suleamento de perspectivas, que provoca o diálogo pleno entre espiritualidade africana e teoria, isto é, entre emoção-corpo e razão-mente, percebe-se a possibilidade de amarrações entre variados saberes propostos pela “macumba” epistemológica. A amarração é definida pelos autores como a expressão de diversos sentidos em uma fala, ou seja, enquanto uma polissemia que não permite a classificação díade normativa, fortemente presente inclusive no próprio termo “macumba”. Em suas múltiplas possibilidades de atribuição de etimologias e significados, que contêm, ao mesmo tempo, seu uso enquanto termo pejorativo, que corrobora para a formação de estereótipos negativos no imaginário colonial, e sua utilização enquanto termo de ressignificação que, engatilhado contra as estruturas dominantes de poder, age como complexo agente de reinvenção político-social, a palavra “macumba” se manifesta enquanto termo profundamente ambíguo, híbrido em sua potência.

Tal potência híbrida, fruto da complexa amarração de sentidos atrelados à palavra “macumba”, pode ser mais bem compreendido quando analisada na encruzilhada. Historicamente, as encruzilhadas são um local altamente simbólico, pois “são lugares de encantamento para todos os povos” (SIMAS; RUFINO 2019: 13); nas religiões afro-brasileiras, são a morada de Exu que é considerado na tradição iorubá o orixá mensageiro, do dinamismo, e, principalmente, da ordem e da desordem. Aqui, compreendo as encruzilhadas enquanto local firmemente assentado no conjunto de saberes africanos e afro-brasileiros, que em seu dinamismo exusíaco,²³ constroem um ponto de vista particular capaz de subsidiar produções culturais subalternizadas, sem que estas recaiam sob as lógicas binárias ocidentais. O movimento proposto pelas práticas “macumbeiras” parte das encruzilhadas, isto é,

²³ Exu é um orixá cultuado pelas religiões de matriz africana que, conforme as considerações de Reginaldo Prandi (2001: 46), foi tipicamente associado na cultura ocidental ao diabo judaico-cristão “em razão de suas atribuições específicas no panteão dos orixás e voduns e suas qualificações morais narradas pela mitologia, que o mostra como um orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente”, mesmo que não haja um só mito que o identifique como tal.

começa no ato de repensar o conhecimento produzido pelas subjetividades negras a partir de suas próprias bases teóricas e metodológicas, a partir de seus próprios princípios ontológicos e epistemologias particulares.

Esse ato se relaciona profundamente ao que os autores nomeiam “cultura de síncope” (SIMAS; RUFINO 2019: 14); a síncope é um recurso musical, muito utilizado nos ritmos africanos ou africanizados, como o samba, que consiste em uma variação rítmica: “Na prática a síncope rompe com a constância, quebra a sequência previsível e proporciona uma sensação de vazão que logo é preenchida de forma inesperada.” (SIMAS; RUFINO 2019: 14). Uma cultura de síncope, portanto, consiste na não-normatização dos comportamentos, na subversão do que é previsível e na descoberta de soluções criativas e inovadoras. Partindo das encruzilhadas enquanto metodologia teórico-crítica, da compreensão das complexas amarrações envoltas no termo “macumba”, bem como do encantamento de minhas próprias reflexões acerca da tradução da poética barakiana, busco uma forma de síncope tradutória: a tradução para o português do título da obra *Black Magic* (1969) para *Makumba*.

É preciso também elucidar que é inspirada na reflexão acerca do recentramento da população diaspórica ao trilho civilizacional africano, conforme discutido por meio da teoria Mulherista, que proponho a utilização da palavra *makumba*, com “k”, ao invés da versão mais comum no português brasileiro, “macumba”, com “c”. Para tal, acato a interpretação etimológica da palavra elaborada por Simas e Rufino (2019: 3): “A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, os poetas”. Ponderando-se que o sentido original de “makumba”, na língua banto quicongo, seria “feiticeiros” e/ ou “poetas; encantadores de palavra”, o que representa perfeitamente a estética da poética construída por Amiri Baraka, bem como a persona exusíaca que almejo criar por meio de sua tradução afrocentrada, e que a palavra com “k” ainda é facilmente reconhecida no português, de modo que pode produzir associações e (re)formulações de seu sentido entre leitores brasileiros, considero que a africanização do termo é bastante útil para os propósitos práticos e teóricos que aqui almejo.

A reafricanização do termo também alude a uma etnicidade, pois a grafia africana cria uma ligação à África que não é mais inerentemente presente na palavra trazida para o português, com “c”. Embora a “macumba” seja indubitavelmente associada às religiões de matriz africana, essas passaram por um longo processo de estigmatização, como resultado do intenso preconceito que sofreram, além do sincretismo com outras religiões europeias, perdendo muitas de suas marcas africanas.

No contexto de um país no qual o conceito de miscigenação implica um aspecto discursivo altamente político, no qual busca-se assimilar aspectos das culturas africanas à cultura dominante enquanto, simultaneamente, apagam-se os marcadores identitários próprios a estas, uma associação majoritariamente pejorativa às religiões de matriz africana não implica uma ligação à negritude brasileira automaticamente – mesmo que, historicamente, os terreiros tenham sido um espaço de suma importância para uma parcela considerável dessa população. Através de cruéis processos de assimilação e aculturação, no qual extirpou-se da comunidade negra brasileira sua herança cultural, o termo “macumba” perdeu consideravelmente suas marcas de africanidade, e, por isso, como reverência à herança e significados da palavra no quicongo, acredito que seja importante demarcar também no âmbito da forma a negritude do termo.

Considerações finais

Em referência às formas subalternizadas de pensar e interpretar o mundo, acredito que a tradução do título *Black Magic* para *Makumba* no português brasileiro faça parte de um processo de ressignificação não só da própria palavra, como de todas as epistemologias africanas que derivam dessa tradição, bem como, conjuntamente, de um processo de desconstrução do conhecimento binário eurocêntrico que nos é compulsoriamente sustentado.

A partir do princípio Mulherista da autodenominação enquanto forma de agência política, creio que o movimento de buscar por uma alternativa à tradução com maior correspondência acata o termo *Makumba* em seu sentido mais amplo, em

um processo afrocêntrico de subversão da linguagem em uso, bem como da construção de novas redes de sentido, interpretações e associações à herança africana; ou seja, ao matrigestar o título da obra para um termo de origem africana afrocentrada em sua interpretação, buscou-se uma tradução que almeja uma conexão intradiaspórica, política em seu propósito de aproximar os leitores afro-brasileiros à poética barakiana. Igualmente, ao referenciar saberes ancestrais em todas as etapas do processo tradutório, adoto o olhar epistemológico particularmente africano proporcionado pela teoria Mulherista, bem como elaboro uma forma de traduzir que, nas palavras de Simas e Rufino (2019), almeje uma síncope tradutória, isto é, o encantamento da palavra poética de forma conscientemente política.

Referências bibliográficas

- AMORIM, M. Macumba no imaginário brasileiro: a construção de uma palavra. *Simpósio de Pesquisa da Fundação Escola de Sociologia e Política*, n. 2, São Paulo, 2013: 3-16.
- BASSNETT, S. Culture and Translation. In: KUHIWCZAK, P., et al (org.). *A Companion to Translation Studies*. Clevedon/Filadelfia: Multilingual Matters, 2007.
- BERND, Z. *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- CARRASCOSA, D. Traduções no Atlântico Negro: por uma práxis teórico-política de tradução entre literaturas afrodiáspóricas. In: CARRASCOSA, D., et al. *Traduzindo no Atlântico Negro*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.
- DIOP, C. A. *A unidade cultural da África negra - esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Luanda: Edições Mulemba, 2014.
- DOVE, N. Mulherismo Africana: Uma teoria Afrocêntrica. *Jornal de Estudos Negros*, São Paulo, v. 28, n. 5, maio de 1998.
- FARANI, A. Tradução e Comunidade: Reflexões preliminares sobre uma tradução para Sula, romance de Toni Morrison In: CARRASCOSA, D., et al. *Traduzindo no Atlântico Negro*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.
- HUDSON-WEEMS, C. Nommo: Automeação e Autodefnição. Insurreição CGPP: Rap, Ativismo, Educação, 2018. Disponível em: <https://insurreicaocgpp.blogspot.com/2018/06/dr-clenora-hudson-weemsnommo.html?m=1>. Acesso em: 15 de maio de 2021.
- HUDSON-WEEMS, C. *Womanism afrikana*. Filadélfia: Afrocentricity International, 2016.
- JENSEN, T.G. Discursos sobre as Religiões Afro-brasileiras - Da Desafrikanização para a Reafrikanização. *Revista de Estudos da Religião REVER*, São Paulo, v.1, n.1, 2001: 1-21.
- JONES, L. *Black Magic*. 1. ed. New York: The Bobbs-Merril Company, Inc., 1969.

- NIRANJANA, T. *Siting Translation: History, post-structuralism and the colonial context*. Los Angeles: University of California Press, 1992.
- NJERI, A.; RIBEIRO, K. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. *Currículo sem Fronteiras*, v. 19, n. 2, São Paulo, maio/ago 2019: 595-608.
- NÓS. Rotas, Bússolas, Sextantes, Faróis, Sotaventos, Porões, Portos, Nós nas Traduções de Textos Literários Negros In: CARRASCOSA, D., et al. *Traduzindo no Atlântico Negro*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.
- PUZZINATO, A.P.; AGUILERA V.A. A presença de africanismos na língua portuguesa do Brasil. *Revista Afroatlânticas*, v.1, n.1, 2006: 1-32.
- PRANDI, R. Sincretismo Católico e Demonização do Orixá Exu. *Revista Usp*, n.50, São Paulo, junho/agosto 2001: 46-63.
- RIBEIRO, A.S. A tradução como Metáfora da Contemporaneidade: Pós-Colonialismo, Fronteiras e Identidades. Disponível em: < <https://www.eurozine.com/a-traducao-comometafora-da-contemporaneidade/>>. Acesso em: 12/03/2021.
- SIMAS, L.A.; RUFINO, L. *Fogo no mato, A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2019.
- SPIVAK, G. *The Power of Translation*. In: (org.) *Outside the teaching Machine*, New York: Routledge, 1993.
- TYMOCZKO, M. Translation, Resistance, Activism: An Overview. In: (org.) *Translation, Resistance, Activism*. 1 ed. Amherst/Boston: University of Massachusetts Press, 2010.