

A AUTOTRADUÇÃO DE SÃO BENEDITO

Renata Mocelin Penachio¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.29679

Resumo

Esse artigo tem como objetivo avaliar, a partir da teórica da Tradução-Exu, a espécie de tradução que pode ser proposta à condição constitutiva da imagem de São Benedito dentro de seus espaços místicos de ritualização. Abordaremos a Tradução-Exu como o modelo tradutório para justificar um artifício simbólico metamórfico. Pensando que essa tradução em específico incita uma perversão da tradição de um texto e entendendo um texto como um modo de elegibilidade, vamos aqui explorar a proposta facultativa que pode ser investigada pela condição tradutória da subjetividade relacionada ao santo, na qual a figura de Exu vem como artífice dessa tradução que, no fim das contas, é uma autotradução marcada pelo caráter transmutatório do orixá que condiciona a própria imagem à imagem de São Benedito. Aqui o interesse não é usar do sincretismo somente como uma possível correlação entre um santo católico e um orixá, mas sim usar os aspectos tradutórios como base fundamental das correlações que prevê o originário através do encontro, no qual São Benedito e Exu podem ser, a partir do pensamento de encruzilhada, uma mesma potência mística que na presença se impõe como transformadora dos fundamentos ritualísticos.

Palavras-chave: São Benedito. Exu. Autotradução. Miscigenação. Sincretismo. Tecnologia social.

LA AUTOTRADUCCIÓN DE SAN BENEDICTO

Resumen

Este artículo tiene como objetivo evaluar, a partir de la teoría de la Traducción-Exu, el tipo de traducción que se puede proponer a la condición constitutiva del imagen de San Benedito dentro de sus espacios místicos de ritualización. Abordaremos la Traducción-Exu como el modelo de traducción para justificar un dispositivo de transmutación simbólica. Pensando que esta traducción concreta incita a una perversión de la tradición de un texto y entendiendo un texto como vía de elegibilidad, exploraremos aquí la propuesta opcional que puede ser investigada por la condición de traducción subjetiva relacionada con el santo, en la que surge la figura de Exu como el creador de esta traducción, que, en definitiva, es una autotraducción marcada por el carácter de transmutación del orisha que condiciona la propia imagen a la imagen de San Benedito. Aquí el interés no es utilizar el sincretismo solo como una posible correlación entre un santo católico y un orisha, sino utilizar los aspectos de traducción como base fundamental para las correlaciones que el original proporciona a través del encuentro, en el que san Benedito y Exu pueden ser, desde lo pensamiento de

¹ Universidade Federal do Paraná. E-mail: mocelinrenata6@gmail.com.

encrucijada, el mismo poder místico que en la presencia se impone como transformador de fundamentos ritualistas.

Palabras clave: San Benedicto. Exu. Auto traducción. Mestizaje. Sincretismo. Tecnología social.

Meu São Benedito é santo de preto
Meu São Benedito é santo de preto
Ele bebe garapa, ele ronca no peito
Ele bebe garapa, ele ronca no peito
Inderéré, ai Jesus de Nazaré
Inderéré, ai Jesus de Nazaré

Versos das Taieras, Sergipe.
(MELLO, 2019)

Introdução

Pensar Brasil é pensar em um território onde a questão étnica, complexa e espinhosa, apresentou sobre seus aspectos mais profundos uma proporção mística e imagética bastante condensada nas entranhas da sociedade. Esses aspectos oriundos da mescla entre etnias distintas e suas consequentes construções filosófico-espirituais resultaram em um processo que pode ser chamado como um tipo de *misticismo militante*, no qual o teor místico é responsável pela única via possível de se pensar a subversão, uma salvação às condições de vida daqueles que são marginalizados socialmente. Os que vivem à margem são, em sua grande maioria, os negros e os designados pardos (os mestiços), compostos por fatores (aqui, destacando a subjetividade) antes afro-ameríndios do que europeus. São esses mestiços os cafuzos, caboclos, mamelucos, caiçaras, sertanejos e tantos outros povos pertencentes à construção imagética da mestiçagem. É importante ressaltar que na investigação sugerida não estamos propondo a discussão sobre os aspectos inter-raciais brasileiros – que necessitam de um aprofundamento devidamente cirúrgico – mas sim, buscando justificar os fatores místicos impregnados no cotidiano dessa população, que foi constituída nas bases de filosofias espirituais africanas, indígenas e europeias. Essa mescla resultou, evidentemente, em uma mescla também subjetiva.

A essa exposição é necessário destacarmos as diversas formas de imposições violentas oriundas por parte do colonizador europeu, que tinha como objetivo não só dominar o território, como também, e fundamentalmente, escravizar as outras raças

consideradas inferiores. Quando tratamos de inferiores, estamos nos referindo ao tipo de nomenclatura usada pelo próprio colonizador para designar os indígenas – nossos povos originários – e os africanos escravizados que aqui, em sua descendência, vieram a ser os afro-brasileiros. Essa dominação não se deu só nos aspectos físicos, mas também nas marcas subjetivas dessas populações violentadas que tiveram suas histórias apagadas, suas manifestações religiosas proibidas e “endemonizadas”, e sua cosmovisão castrada. Esse processo foi assinalado pra além das marcas e feridas físicas. Também, e muito, pelo catolicismo europeu que foi violentamente imposto com as missões jesuítas e levou os cultos africanos a um abismo sem vislumbre de possibilidade existencial, um desejo imperioso do colonizador. Esse é um processo que pode ser denominado pela transculturação e pela aculturação, termos específicos para expressar como a cultura hegemônica – aqui, os portugueses – impõe a qualquer raça e cultura que não seja a sua, um padrão comportamental referenciado por essa hegemonia. Conseqüentemente, as outras culturas existentes passam por um processo em que a interpenetração da cultura predominante acaba diluindo e enfraquecendo as manifestações estrangeiras a suas.

Podemos nos apoiar em Munanga (1998) para explicar melhor tal comportamento do sujeito de, digamos, ancestralidade diaspórica, de identidade híbrida e inserido no processo de transculturação. Segundo o autor, graças aos mecanismos de pressão psicológica a alienação deixa de ser teórica, e acaba convencendo o negro de sua inferioridade e de que a salvação é a assimilação dos valores culturais do branco. Assim, essa (...) assimilação dos valores culturais dos brancos pelos negros através de uma literatura colonial pseudocientífica (sic) produzida dentro da ideologia colonial, o negro instruído na escola do colonizador toma pouco a pouco conhecimento da inferioridade forjada pelo branco. Sua consciência entra em crise. (MUNANGA, 1998, p. 6) Inobstante a esse processo de aculturação, no caso do Brasil pode-se afirmar que houve uma espécie de enculturação e de transculturação do mundo negro para o mundo ocidental, este transportado como civilização aos trópicos. (SANTOS, 2009, p. 7-8).

A violência é primordial quando pensamos na construção do pensamento brasileiro, pois é nessa quebra de fluxo imagético que a identidade desses povos foi se perdendo e tendo necessariamente que se traduzir em outra que não mais a complexidade da sua originalidade manifesta. Entretanto, ainda assim, resistindo a todas essas misturas e enfraquecimentos gerando a força metamórfica da tradição.

Essa resistência resultou naquilo que optamos chamar de *misticismo militante*, termo estipulado pelo antropólogo Darcy Ribeiro ao justificar a fé altamente subversiva

dos sertanejos como forma fundamental de sobrevivência, sendo aqueles que não têm direito à terra, ao alimento, à saúde pública ou a qualquer direito humano essencial para um mínimo de qualidade de vida e, a partir disso, automaticamente vislumbram o misticismo militante em suas raízes firmadas num tipo de fanatismo que “baseia-se em crenças messiânicas vividas no sertão inteiro, que espera ver surgir um dia o salvador da pobreza.” (RIBEIRO, 1997, p. 357). Ou seja, há na marginalidade brasileira a crença de uma salvação à condição desumana de vida fundada pela colonização, através das crenças místicas, como se as mesmas fossem mais possíveis à realidade do que um vislumbrar político, por exemplo. Esses sertanejos são também aqueles que anteriormente denominamos os filhos da mescla étnica, os mestiços. Quando acima afirmamos esses serem antes afro-ameríndios que europeus, afirmamos que esses mestiços, mesmo muitas vezes considerados brancos – pois no Brasil a questão étnica se manifesta em aspectos coloristas – são protagonistas de tal apagamento místico que no âmago não conseguiu ser apagado, mas foi necessariamente obrigado a transfigurar-se. É possível essa afirmação, pois mesmo que a intenção primordial fosse o apagamento total das culturas subordinadas (africana e indígena), a resistência física, subjetiva e mística desses povos driblaram a lógica colonizadora: o catolicismo aqui se popularizou, sincretizou e reivindicou outros lugares de manifestação enquanto as crenças africanas e deuses indígenas abriram o seu espaço encantatório religioso, enfrentando o racismo e colocando os santos católicos dentro do axé de uma grande gira. Portanto, é necessário ressaltar que o fato aparentemente simples desses cultos encontrarem outros lugares de elaboração mística, é, por si só, ainda um aspecto severo de violência simbólica. Contudo, é dentro dessa noção de violência que se dá a potência articulatória, o que faz com que possamos permitir uma ponderação que flerta com um teor quase labiríntico, pensando num imagético labirinto em que o concreto propenso a estimular a desordem, aqui se diluiria com um toque – o dos tambores. O sincretismo e seu fator de dualidade e correlação entre uma religião e outra que se origina a partir de lugares bastante ásperos, pode também ocupar um disparador de tecnologias sociais múltiplas, que é, no fundo, a proposta das nossas reflexões. Segundo Andrew Apter (2005 apud FERRETI, 2014, p. 17)

O catolicismo do vodun, do candomblé e da santeria não é uma máscara para esconder a adoração de divindades africanas da perseguição. Representa a religião dos senhores, transformada e

apropriada pelos escravos, aproveitando seus poderes no universo do discurso. [...] Quero ressaltar que o sincretismo envolve necessariamente tanto a destruição quanto a reconstrução e, portanto, é intrinsecamente político. (APTER, 2005 apud FERRETI, 2014, p. 17).

É necessário no meio disso, entendermos também o que é o catolicismo popular que aparece através dessas manifestações dos povos subalternos da sociedade brasileira e cria, a partir daí, um novo lugar de fundamentação dos cultos, disposto a reunir em sua identidade multiforme, manejos ritualísticos de outras religiões como fonte elementar de festejo. Porém, mesmo sendo uma forma mais autônoma da manifestação do catolicismo, buscando sua própria maneira popular de expressão, ainda há em seu âmago as evidências do catolicismo onde “ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais” (OLIVEIRA, 1989, p. 135). Talvez seja essa a complexidade de se entender os parâmetros do misticismo brasileiro que aqui se fundem em diversas crenças e maneiras de vivenciar o divino:

No âmbito do catolicismo popular, Deus era visto, frequentemente, como uma figura distante, quase como um deus ocioso, na expressão de Mircea Eliade. Seres míticos estavam mais próximos, por exemplo, do mundo no qual José Lins do Rego (1984, p. 93) viveu sua infância: “O lobisomem existia, era de carne e osso, bebia sangue de gente. Eu acreditava nele com mais convicção do que acreditava em Deus”. Era o universo do qual a família de Graciliano Ramos (1993, p. 232) também fazia parte, com sua recusa à heterodoxia e pouca assiduidade aos ritos católicos: “Minha família não era rigorosamente cristã: fugia do confessionário, rezava pouco, ia à igreja com temperança, nas festas. Mas admirava as procissões, jejuava na semana santa e sabia perfeitamente que os pedreiros-livres dão sangue ao diabo, obtêm fortuna e condenam-se.” (SOUZA, 2008, p. 128).

Há, portanto, uma imbricação constitutiva das condições em que se espelham e transformam os aspectos religiosos no Brasil. Contudo, o fato é que o país ainda é tomado pelas crenças religiosas hegemônicas, as quais diversas vertentes do catolicismo e das religiões evangélicas que existem no país são dominantes. Aqui, apenas essas manifestações são consideradas legítimas e a laicidade constituinte não passa de papel amassado. Essa é uma típica herança colonial que se manifesta diariamente em cada espaço, mesmo que minucioso, da sociedade brasileira.

A crença eurocêntrica usa seu Deus hegemônico para justificar todas as formas de dominação impostas e inventadas pela vaidade branca. Há dentro desse teatro religioso os lugares considerados invisíveis quando tratados pelos aspectos da religiosidade, mas bastante visíveis quando tratados institucionalmente. As religiões de matriz afro-brasileira e as crenças ameríndias são, definitivamente, excluídas desse fantasioso imaginário social hegemônico, mas extremamente destacadas quando o assunto é a demonização ou a depredação dos patrimônios socioculturais dessas religiões e suas manifestações. O que não pode se ignorar é o fato dessa tal herança colonizadora inibir nossa potência ótica para aquilo que está disseminado nos quatro cantos do Brasil: o misticismo afro-ameríndio e seu fator tradutório resultante do entrelaçamento com o catolicismo popular estão infiltrados na cosmovisão da sociedade brasileira tanto quanto, ou mais, do que as religiões de origem europeia.

Constatamos que o encontro e a mistura de elementos de diversas religiões e outros elementos da cultura estão muito presente na sociedade brasileira e pode ser evidenciado no estudo de diferentes manifestações religiosas. O sincretismo e o hibridismo ocupam posição central na estrutura religiosa e em diversos aspectos das culturas populares no Brasil. A problemática do encontro e da mistura entre religiões e culturas está relacionada com as religiões de origens africanas, com o catolicismo popular, com o espiritismo, com as religiões da Nova Era, com os Pentecostalismos e com outras religiões, como também com as festas populares, como é muito evidente entre nós. [...] nosso país representa uma oportunidade importante para se discutir sobre pluralismo, mestiçagem, sincretismo e diálogo entre culturas. (FERRETTI, 2014, p. 25).

Sabemos o Brasil como um país quase ininteligível sobre as próprias compreensões históricas que reverberam todos os dias penetradas nas dinâmicas sociais, políticas e culturais da sua população. Uma história repleta de contradições, como os espelhamentos em culturas não pertencentes ao mesmo lugar simbólico que a brasileira, causando sempre uma divergência estrutural tamanha na qual apenas a hegemonia branca consegue ter pleno estado de direito, se sobrepondo em cada fator social sobre os demais. Contudo, é essa nebulosidade cognitiva a impulsionadora dos entendimentos místicos, permitindo eleger ao Brasil seu lugar deificado de religiosidade, no qual permeia a quase impossibilidade de dissociação do país com os aspectos religiosos. O território brasileiro é enfeitado pelas festas para Iemanjá nas beiradas litorâneas, São Sebastião como padroeiro do Rio de Janeiro e a feijoada de Ogum que também é são

Jorge todo 23 de abril. Essas são apenas algumas, as mais destacadas manifestações da religiosidade originalmente brasileira, predominantemente afro-ameríndia. No meio disso, temos o sincretismo religioso que apadrinha os santos no terreiro dos rituais afro-brasileiros. Mesmo com as questões já antes discutidas sobre as problemáticas do sincretismo, é a sua originalidade uma das fundamentações da imagem do Brasil mestiço, um Brasil caboclo que cultua mesmo que no traduzir-se, aquilo que contém promessa de apagamento e sobrevive em cada manifestação mística do país.

São Benedito, o curador da negraria

São Benedito, o santo preto da igreja católica, é a figura emblemática que nos faz questionar como em uma religião predominantemente branca, um negro abriu espaço à santificação.

São Benedito negreiro/ Santo da pele escura/ Contemplo a tua estatura/ No universo santeiro/ Vejo uma luz de candeeiro/ Iluminando o dia/ Pra sempre haver alegria/ Quem quiser fazer bonito/ Dê viva a são Benedito/ Protetor dessa folia/ Ora viva, êee (LEÃO, 2008).

Para responder essa pergunta e seguir rumo às nossas hipóteses que aqui serão desenvolvidas e exploradas com base na teoria aproximada da tradução-exu, é necessário entender o processo de santificação do franciscano Benedito para assumir assim os seus possíveis desdobramentos. Segundo a historiografia, são Benedito nasceu na Itália em 1526. Não se sabe precisamente a data nem a localização do seu nascimento, mas para nós a informação necessária é a de que a seu nascimento foi na Itália, mas a sua ascendência é africana, mais especificamente etíope. Seus pais foram capturados e levados à Europa para serem escravizados, porém São Benedito viveu como homem livre mesmo em um momento no qual a escravidão existia de forma bastante árdua. Em sua juventude entrou para o Convento Santa Maria de Jesus, seguindo a ordem Franciscana do mosteiro e lá consolidou seu caráter religioso, devoto à virgem do rosário e, problematicamente, escolhido pelos companheiros de mosteiro para ser o cozinheiro oficial dos franciscanos.

São Benedito era cozinheiro/ Humilde e sem regalia/ Era senhor e servia/ Negrinho do pastoreio/ Deus fez dele milagreiro/ Curador da negraria/ Por isso é que hoje em dia/ Quem quiser fazer bonito/ Dê viva a são Benedito/ Protetor dessa folia/ Ora viva, êee (LEÃO, 2008).

Logo o santo se tornou uma das mais influentes personalidades religiosas daquele recorte regional e temporal. Sua santidade foi logo reconhecida, principalmente a partir da questão étnica e sua figura era já muito ritualizada pelos descendentes africanos que ali, em sua maioria, ainda viviam escravizados.

A representatividade do santo marcou uma forte promessa redentora, “curadora da negraria” para esses povos que se deparavam com um homem negro, livre e detentor de um aspecto divino até então, para a cultura ocidental, específico às pessoas brancas de origem europeia. A partir dessas dimensões da trajetória historiográfica de São Benedito, podemos abrir espaço para analisar o seu lugar de popularização pensando no além mar. O santo é considerado dos mais populares santos do Brasil, sendo esse o país com maior população negra fora da África e tendo essa população como a responsável pelo desenvolvimento das afetividades e atravessamentos relacionados à sua imagem.

São Benedito, num território colonizado por europeus e conseqüentemente tomado pela hegemonia do catolicismo, vingou como muito além de um santo: é na sua possibilidade imagética que a população afro-brasileira se conectou e conecta como representatividade divina.

São Benedito já era santo/ Quando na terra vagava/ Curava o povo que passava/ Com o simples toque do seu manto/ Por isso mesmo é que eu canto/ Pra minha caboclaría/ Se quiser ter poesia/ Quem quiser fazer bonito/ Dê viva a são Benedito/ Protetor dessa folia/ Ora viva, êee (LEÃO, 2008).

Essa representatividade não vem só pela questão étnica, vem também pelas vivências marcadas na sua origem africana, de escravidão e servidão à cultura colonizadora. Por esses motivos, o Santo ganhou igrejas particulares, que na maioria das vezes leva seu nome carregado junto com a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, e é festejado em cada extensão territorial do país. Os festejos variam de acordo com a região, mas são sempre ligados pela mesma intenção, que é além de ritualizar São Benedito, relembrar sua origem marcada pelo transmutar das violências coloniais.

Dentre os festejos há a congada, a marujada, o boi, o tambor de crioula, a festa do divino espírito santo e tantas outras. Todas festas de manifestações da cultura

popular brasileira que são estruturalmente estabelecidas a partir dos aspectos da miscigenação, originando artifícios como o sincretismo, o catolicismo popular e a mescla das religiões de matriz afro-ameríndias.

Originário como encontro

No Brasil as celebrações religiosas são, em sua maioria, marcadas por festas que geralmente são viabilizadas somente quando há festejos de santos em dias específicos de suas datas comemorativas.

Aqui, iremos desdobrar o sentido da festa para aquilo que não é apenas da ordem solene e ritualística, mas principalmente entender as celebrações frequentes que vêm da ordem da transgressão, marcada por excessos, brincadeiras e corpos em movimento. Essa característica de festejo se estende de forma mais concreta sob os aspectos das religiões de matriz afro-ameríndias, pois nesse recorte óptico a ritualização corpórea e móvel não está restrita a celebrações de datas comemorativas, está no processo do dinamismo divino, tornando a festa um elemento cotidiano e sagrado da religião. Podemos construir essas relações pensando no contraponto à hegemonia católica e analisarmos as nuances estéticas da sua ritualização mais conhecida: a missa.

Segundo Pierre Sanchis (1983, p. 99), a missa corresponde a uma possível suspensão do elemento festivo colocada sob a perspectiva da castração de mobilidade, um “congelamento dos movimentos” e até mesmo quando pensamos em desvios da modulação rítmica ritualística, vemos, por exemplo, o espetáculo da procissão que mesmo com o objetivo de transgredir minimamente o lugar rígido, “é informada pela ortodoxia oficial, performada sob o controle da autoridade” sem abrir espaço para o pronunciamento da espontaneidade ou da improvisação. Ora, e como então seria explicado o fato de não haver uma expressão corpórea significativa nesse recorte específico, mas haver nos festejos de santos um espaço aberto ao movimento?

Se pensarmos nos festejos juninos, elaborados para a ritualização de São João, Santo Antônio e São Pedro, há então uma provável abertura, “Aí se canta, aí se dança, aí se toca música; aí se come, aí se fazem trocas e comércio; aí se processam encontros cuja significação erótica é particularmente marcada” (SANCHIS, 1983, p. 143). E é por isso que o catolicismo festivo se traduz de forma bastante orgânica ao catolicismo popular, no qual a única maneira de ritualizar é através da austeridade do festejo, da

transmutação da ordem e do uso dessas ferramentas como manutenção do dinamismo social de uma comunidade específica.

É aí, então, que entram as manifestações religiosas de princípio afro-ameríndio, e aqui uma atenção específica para o termo “manifestação religiosa” e não “religião”, que condiciona uma grande diferença dos dois lugares: a religião acompanhada pelo caráter institucional e a religiosidade sendo o caráter de potência mística, um artifício que pode adentrar qualquer espaçamento de ritualização ou celebração com aspectos divinos. Uma das manifestações que ritualizam a figura do São Benedito, dentre essas citadas anteriormente, é a festa do Tambor de crioula. Manifestação importante para entender os aspectos de debate férteis nesse artigo, principalmente a mescla religiosa que acaba por subverter até mesmo a lógica sincrética pensando na encruzilhada como ponto de partida.

Em vez de estabelecer compatibilidades substantivas – como as que fazem equivaler entre si entidades espirituais provenientes de gêneros religiosos distintos –, elas estabelecem compatibilidades entre modos de performance ritual. Deve também ser enfatizado o modo como essas compatibilidades fazem interagir dois gêneros religiosos que são dessa forma conectados entre si e, simultaneamente, mantêm as suas diferenças. (LEAL, 2019, p. 434).

O entendimento da festa do tambor de crioula é caracterizado pela sua relação com a festa do divino espírito santo e sua manifestação quase sempre ligada aos terreiros de tambor de mina, que têm em sua dinâmica interna uma diversidade de origens ritualísticas bastante característica, onde os encantados prevalecem na sua energia constitutiva mesmo sobre outros aspectos ritualísticos, tornando assim mais claro o entendimento do encontro corpóreo que é excepcional nas estratégias dos cultos afro-ameríndios e no catolicismo popular. Aí se dilui o enrijecimento hegemônico e se usa o encontro – a *encruza* religiosa – como ponto de partida para a construção de um novo originário. O lugar que é tido como profano se traduz na mesma força vital do sagrado e vice-versa. Portanto, é essencial que na manifestação do festejo do Divino, o tambor de mina que faz parte dessa engrenagem, abra espaço para a *encruza* ritualística, traduzindo as questões étnicas brasileiras para um ponto crucial de discussão da elaboração mística oriunda da mescla entre etnias.

Entre esses grupos avulta desde logo o constituído por entidades de origem africana, como os voduns jeje e os orixás iorubá. Num segundo grupo encontram-se encantados de origem europeia conhecidos pela designação de nobres ou gentis (como o rei Sebastião ou dom Luís). Num terceiro grupo estão os caboclos, com características genéricas similares àquelas que encontramos em outras religiões afro-brasileiras. Os turcos, as princesas e os “índios e selvagens” (Ferretti, 2000: 74) completam o panteão do tambor de mina. Os turcos têm origem nobre, mas optaram por renunciar a essa condição, passando a viver em aldeias indígenas, onde casaram e tiveram filhos. Quanto às princesas, têm dupla filiação nas tobossijeje – espíritos femininos infantis – e no imaginário real europeu (Parés, 1997: 181). Finalmente, os “índios e selvagens”, entre os quais avultam os surrupiras, são “entidades pouco civilizadas, que não falam bem o português” (Ferretti, 2000: 74) e que apenas se manifestam uma vez por ano num toque de tambor – conhecido por tambor de borá ou tambor de índio – que lhes é especialmente dedicado. (LEAL, 2019, p. 439).

Então, aqui também entra a figura de São Benedito que tem, dentro do tambor de crioula, um lugar específico de ritualização, sendo o padroeiro da festa que tem sua origem marcada pela cultura afro-brasileira. O tambor de crioula é uma dança típica do Maranhão, onde os entes participativos são em sua origem negros, homens que tocam tambores e cantam cantigas e mulheres que cantam e dançam em roda. Uma dinamização corpórea necessária à elaboração do estado encantatório.

É também oferecida em pagamento de promessa a santos católicos, como São Benedito. Afirma-se que São Benedito, por ser negro, gosta de tambor de crioula e é considerado como seu padroeiro. Nos terreiros São Benedito, é sincretizado com o vodum daomeano Averequete, cultuado no tambor de mina. O tambor de crioula é dançado nos terreiros de tambor de mina, em homenagem a entidades que o apreciam como os Pretos-velho e entidades caboclas de origens diversas. Nestas circunstâncias, pode ocorrer o transe religioso durante seus toques. Trata-se de uma dança profana de divertimento que, ao mesmo tempo, faz parte da religiosidade popular e é considerada como fator de definição e preservação da identidade étnica de negros maranhenses das classes populares. (FERRETTI, 2014, p. 26).

Aqui, Sérgio Ferreti entra em um lugar bastante necessário para pensarmos as condições tradutórias de São Benedito dentro do cenário articulado e transmutatório da religiosidade brasileira, principalmente quando traz as questões de “dança profana” como parte da elaboração do rito do tambor de crioula, aonde a dança, o toque dos tambores e os cantos são essenciais para a configuração da energia sacral condensada naquela manifestação em específico. Essa característica é comum tanto no catolicismo

popular, quanto nas religiões de matriz afro-ameríndia e conseqüentemente nas manifestações da cultura popular, pois o comum entre elas é a relação corpórea original a concretude enérgica daquela celebração. O filósofo Ernst Cassirer diz que “de uma atitude inteiramente passiva não pode surgir nenhuma energia criadora” (1977, p. 149). Essa é a fonte dos encantamentos dessas vertentes ritualísticas que, ao permitir o movimento, gera o encontro como elaboração da tradição, transmutando seus signos para as condições móveis do ente religioso.

Na encruza étnica/autotradução

A partir da introdução das relações entre os aspectos da religiosidade brasileira, vamos aqui tentar compreender como a figura de São Benedito entra nesse lugar ritualístico a partir de um (en)cruzamento com a figura de Exu.

Na África ocidental, entre os fon-ioruba, Légba ou Exu é um deus mensageiro. Senhor da fertilidade e do dinamismo, participou da criação do mundo e dos homens. É o guardião da ordem e, por ser um trickster, também da desordem. É temido, respeitado e saudado sempre em primeiro lugar. [...] Em sua mão leva o cajado, também em forma de falo, que ele usa para se movimentar. Recebe como sacrifício o sangue de animais (bodes, galos pretos, cães e porcos) e libações de bebidas alcoólicas e azeite de dendê. Seu culto se realiza preferencialmente nas encruzilhadas e nos pontos limítrofes das casas (lugar de passagem) e nos mercados (lugar de trocas). (SILVA, 2012, p. 1087).

Esse caráter fértil e dinâmico, introduz à figura de Exu uma representação múltipla. Com a chegada no cristianismo na África do século XVI, a interpretação imagética do orixá ganhou lugar no fundamento cristão de “endemoniado”, visto como “diabo” ou “demônio”.

Durante o século XIX, Exu continuou sendo categorizado de forma negativa, mas dessa vez a partir de um pensamento moderno que condenava o culto de deuses a partir de manifestações do corpo (dança e música) para a expressão do sagrado. Era esse um elemento que o pensamento moderno não admitia a partir das suas referências das evoluções científica e filosóficas. É assim que se dá a encruza ocidental, delimitada pela ética e moral que na Idade Média, na Europa ocidental que já despachava seus demônios para o mundo todo, que entrou no século da modernidade e teve de “transitar

entre a racionalidade e o pensamento mágico-religioso, o expansionismo e o comunitarismo, a modernidade e a tradição, absolutizando definições relativas do bem e do mal, da ciência e da fé.” (SILVA, 2012, p. 1088). É um momento *exusíaco* do pensamento ocidental que enfrenta os paradoxos impostos pelo cientificismo.

Nessa viagem entre Europa e África, chegamos ao Brasil e aqui Exu coloca à disposição sua multiplicidade. Com a escravidão e as culturas africanas vindas para o território brasileiro em que a hegemonia católica se expandia e já crucificava os deuses dos povos originários, sua necessidade dinâmica se impõe sobre condições de sobrevivência àquela que originou sua identidade. Em terra brasilis o orixá se multiplicou e sincretizou de formas variadas e sempre ligadas à sua capacidade comunicativa e mensageira, fazendo a ponte entre os atravessamentos das religiões católicas, africanas e afro-brasileiras.

No primeiro caso, ele foi associado aos agentes mediadores do catolicismo, como Jesus, Virgem Maria, santos, anjos e mártires. Em Cuba ele foi associado ao Menino Jesus. No Brasil, a Santo Antônio (o mártir que anda apoiado em um cajado), São Gabriel (anjo anunciador), São Benedito (santo negro que deve sair em primeiro lugar nas procissões para que não chova) e São Pedro (o porteiro que carrega as chaves do céu). Estes santos católicos e Exu têm em comum a tarefa de abrir os caminhos que levam os homens a Deus ou aos orixás. (SILVA, 2012, p. 1088).

Há a necessidade de se pensar nesses intercruzamentos entre as figuras católicas com Exu, pensando no lugar de sincretismo e disfarce. Porém, não se contempla aí a noção de mistura ou diluição étnica que condiciona uma transformação, enquanto não necessariamente perde a sua essência identitária e sim a permeia por diversos outros espaçamentos. Destaca-se, portanto, a necessidade de ampliar a noção conectiva da gramática *exusíaca* na qual o “ou” perde o lugar para o “e” e tudo aquilo que pede uma determinação e uma escolha é levado a compreender a ambos os lugares numa só perspectiva. Essa é parte da ideia constituída pela teoria da Tradução-Exu que leva o nome do orixá como forma de aprofundar as noções de multiplicidade dentro dos aspectos tradutórios, pensando num lugar extremo de limite que não chega a ser um deslimite, mas um novo olhar sobre possíveis limitações.

Aqui, vamos pensar na figura de São Benedito como aquele que se autotraduz em Exu, ou vice-versa, para a relativização de uma ordem que vem da referência católica e conduz, assim, a uma elaboração da autotradução como tecnologia social

mística e étnica. É necessário pensar através do questionamento dado na obra *Algo Infiel: corpo performance tradução* que origina a terminologia *Tradução-Exu* estipulando que “[...] no limite, o original é santo e intocável; toda tradução pode, no máximo, emular o que se perde. Mas e se a recriação obsessiva da forma for em si uma forma de perversão?” (FLORES; GONÇALVES, 2017, p. 227).

Aí entra o lugar da tradução paródica que é na verdade a transmutação da ordem, do originário, da tradição. Aqui, “a tradução como paródia é também possibilidade de política” (*Ibid.*, p. 228) e mesmo que não estejamos nos debruçando sobre um texto, estamos nos debruçando sobre uma possível elegibilidade de perspectiva cultural que, no fim, pode se desdobrar como um texto corpóreo impregnado de reações divinais oriundas das celebrações que vive e incorpora.

Portanto, a relação disposta entre São Benedito e Exu não vem somente de uma possibilidade sincrética, mas de uma autotradução como estratégia de vivacidade. A autotradução é aquela que, sendo tradução, compreende-se em seus processos criativos, críticos e autorais (VERAS, 2018).

Também é importante relembrar a autotradução dentro das proporções exusíacas da linguagem que

questiona os parâmetros das teorias da tradução convencionais que elevam o original a uma dimensão quase sagrada ao qual se deve ter fidelidade. E nos aproximamos da proposta de Benjamin e da sua famosa metáfora da tradução como uma tarefa (também renúncia) de traduzir como se junta os cacos de um vaso quebrado que, embora não se correspondam, formam um todo, se complementam, de forma que se possa reconhecer uma “língua maior” (BENJAMIN, 2011, p. 77) que não está em nenhuma das duas versões separadas. A autotradução é a radicalização dessa espécie de busca incessante e idealizada (e também impossível) de uma língua absoluta, “pura” [...] É interessante pensar nessa força incontrolável que determina uma abertura para o estrangeiro, mesmo que essa passagem não seja necessariamente apaziguadora e até, muitas vezes, pelo contrário, seja violenta e caótica. (VERAS, 2018, p. 36).

Portanto, podemos entender aqui São Benedito e Exu como princípios originários de um mesmo não-lugar, que na verdade é o lugar da possibilidade de a mesa do altar e o terreiro serem o espaço concedente à mesma linguagem, que, no caso, é a mística que envolve os atravessamentos do santo. Essa autotradução se *encruza* com a tradução-exu no que podemos pensar da perversão. O caráter bastante irônico de um santo católico que é – por questões originárias – ritualizado nas manifestações da

cultura popular brasileira. Esta, por sua vez, tem na sua estrutura constitutiva uma dose bastante *exusíaca* de mistura onde o profano e o sagrado são fontes indicadoras da mesma matéria divina. Aí São Benedito entra na roda dos tambores em que os entes participantes afirmam o santo “gostar” da tamborzada por conta da sua origem e por isso ele mesmo ter escolhido apadrinhar o festejo. No íntimo, é como se Exu e São Benedito fossem a mesma força encantatória que se transveste de santo católico, mas mantém a origem étnica e faz questão de ser rezado em meio aos tambores. Quase um caráter brincante, malandro, paródico de uma figura a se autotraduzir para jogar com a hegemonia e usar da mesma como o lugar fértil para a desestruturação da ordem.

Essa análise está para além de São Benedito ser um santo cozinheiro e viver em cima da geladeira das senhorinhas do sertão do Brasil, tendo um paralelo significativo com a “boca que tudo come” e a relação entre Exu e os alimentos. Esta para além de São Benedito ser o ente a abrir passagem para os festejos e Exu ser a figura que passa na frente dos encantamentos abrindo os caminhos e dando a licença. Está também para além do santo e do orixá beberem cachaça como um lugar de celebração divina. Aqui, ambos são fontes do mesmo lugar, transfigurados dentro do imaginário da cultura popular brasileira que não só sincretiza com o catolicismo, mas reivindica ao mesmo tempo seu lugar de subordinação frente à potencialidade étnica afro-ameríndia do cortejo, onde a perversão da ordem se intitula como a fonte mística primordial da ritualização.

O Exu, devido ao seu caráter ambíguo, tem servido como leimotiv para representar os dilemas da sociedade brasileira, entre a incorporação dos valores culturais da herança africana e a exclusão social dos negros. O escritor Mario de Andrade, ao escrever o clássico livro *Macunaíma* (1928), conta a história do “herói sem nenhum caráter” que nasce “preto retinto”, filho de uma índia, e depois se torna branco. *Macunaíma* é o trickster “afro-indígena”, um “Exu caboclo”. (SILVA, 2012, p. 1107).

É esse “Exu caboclo” a mesma orientação cármica de São Benedito. Lugar da austeridade modular das nuances brasileiras que são engendradas pelas problemáticas étnicas e trazem no seu encargo poético, porque político, as não correspondências de mundo, mas sim as experiências condensadas de um olhar descolonizado e imperativo.

Aqui, São Benedito, é o “curador da negraria”, o espectro *exusíaco* de um catolicismo usado de forma manipulativa para comportar os desejos místicos de um

ascendente etíope e libertar na roda dos tambores as violências sofridas pelo seu povo. É a partir da encruza, do encontro entre os atravessamentos possíveis da cultura popular brasileira que se dá a resistência e transcendência do verbo, no qual o movimento se instala como princípio básico de solidificação identitária, mesmo que esse lugar “caboclo” e, portanto, mestiço seja um termo necessário à ordem do embranquecimento. É nessa encruzilhada étnica que o povo brasileiro prepara a mesa da festa e junta suas formas de militar através da necessidade mística: um vislumbre possível de tradução existencial.

Conclusão

Como podemos ver, o pensamento étnico no Brasil é o substrato das discussões presentes neste artigo. É através dessa problemática – aqui não devidamente aprofundada, mas necessariamente colocada em pauta – que conseguimos pensar as nuances oriundas da mescla entre etnias.

A forma com que se dá a mestiçagem no Brasil é claramente o enfoque das representações anteriormente citadas. Os aspectos da violência previstos pela escravidão são, sem dúvidas, o ponto de partida para as reflexões que provém daí as minúcias condensadas na marginalidade do povo brasileiro, extraindo desse lugar social as complexidades subjetivas, religiosas e culturais.

É assim que se dá o *misticismo militante* a partir da leitura de Darcy Ribeiro, que traz ao misticismo uma carga subversiva proposta através dos povos subalternos da sociedade brasileira e a consequente invisibilidade condicionada pela falta de direitos humanos que fazem essas vidas estarem sempre na marginalização. O *misticismo militante* se dá pelas fendas criadas com o descaso político, fazendo com que o alcance ao divino seja a única forma possível de esperar um futuro, sendo, portanto, a única fonte de salvação.

Esse apego místico se condensou desde a colonização e da consequente mescla de etnias, onde as manifestações religiosas foram transculturadas a partir da imposição hegemônica colonizadora. Desde então os afro-ameríndios tiveram de recorrer à tradução como a única tecnologia social possível para a manutenção das suas crenças religiosas. A partir daí, o sincretismo, o catolicismo popular e as ritualizações da cultura popular brasileira se tornaram as resultantes místicas desse processo, que são

indispensáveis para o entendimento do Brasil mestiço e das reflexões propostas aqui a partir do (en)cruzamento entre a imagem de São Benedito e Exu.

A necessidade de se compreender a ordem originária da santificação de São Benedito, é essencial à elaboração representativa do santo em terras brasileiras. Sua origem étnica de ascendência etíope é o ponto de partida para se compreender os desdobramentos ritualísticos relacionados à sua imagem e ao seu valor estipulado a partir da figura do santo de pele preta. Além do importante fator de, mesmo se tornando santificado no catolicismo que é predominantemente branco, ter sido convocado a participar da lógica colonizadora dentro do mosteiro onde desenvolveu a sacralidade, servindo aos demais franciscanos, sendo o escolhido para cuidar da cozinha do mosteiro enquanto vivesse ali. Essa informação é indispensável na análise das consequências ritualísticas envolvidas pelo santo, que representa o povo africano não só por ser um homem negro, livre e santificado, mas por transmutar a ordem colonizante e os fundamentos hegemônicos da igreja católica.

É por isso que, no Brasil, o santo vira o *curador da negraria*, um tipo de embaixador das manifestações da cultura popular brasileira que usam a sua imagem para apadrinhar as celebrações dos terreiros.

Essas celebrações são aqui a nossa encruzilhada, nosso território *exusíaco*, no qual a filosofia da dualidade ocidental é obrigada a se metamorfosear para um lugar onde o misticismo militante se coloca, a partir das perspectivas afro-ameríndias compostas pela mescla de etnias, como fonte primordial da filosofia tradutória. Essa filosofia que, com as subjetividades traduzidas dos povos diversos, se impõe como uma nova forma de manifestação religiosa brasileira, inspirada majoritariamente pelas heranças afro-ameríndias e as traduções dispostas ao eurocentrismo como forma de uso da sua potência discursiva para a manutenção da potência encantatória subordinada socialmente. Portanto, essa encruzilhada já dinamiza o próprio caráter religioso brasileiro o colocando no lugar de inibir a dualidade e abrir espaço para a flexibilidade ritualística, na qual o sagrado e o profano andam tão juntos quanto a reza e o festejo. O corpo, o movimento, a dança e os encontros são as engrenagens da engenharia divina proposta pelas filosofias místicas afro-ameríndias.

É nessa encruzilhada marcada pelos lugares ritualísticos da cultura popular que São Benedito e Exu se reconhecem num território que não pertence ao encontro, mas sim ao originário a partir desse encontro.

A perversão da tradição marcada pela dinamização do santo que se autotraduz, utilizando elementos de perversão da força energética do orixá, leva ao altar da igreja católica a subversão simbólica e coloca a igreja católica para dentro dos terreiros de festejos populares para a transmutação da proposta hegemônica. Se torna assim uma autotradução necessária à tecnologia social de vivacidade ritualística que necessita reelaborar os processos místicos para uma reparação histórica que se dá no plano terreno a partir do plano divino. Portanto, é através dessas diversas linguagens oriundas das reflexões aqui propostas que chegamos ao lugar de encruzilhada do santo católico com o orixá que usa a divinização étnica como dispositivo político, implicando na sua mística tradutória a potência popular brasileira.

Referências bibliográficas

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

FERRETI, Sergio F. “Sincretismo e hibridismo na cultura popular”. *Revista Pós Ciências Sociais*, vol.11, n.21 – janeiro/junho, 2014. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867/2686>. Acesso em: 30 ago. 2020.

FLORES, Guilherme Gontijo; GONÇALVES, Rodrigo Tadeu. *Algo infiel: corpo performance tradução*. Florianópolis/São Paulo: Cultura e Barbárie, 2017.

LEAL, João. “Os encantados nas festas do divino: estrutura e antiestrutura”. *Sociologia & Antropologia*, vol.09, n.2 – maio/agosto, 2019, p. 431-451. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S22388752019000200431&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em: 30 ago. 2020.

LEÃO, Alessandra. *Folia para São Benedito*. Recife: Estúdio da UFPE, 2008. Disco em formato eletrônico. Disponível em: <https://www.alessandrleao.com.br/folia-de-santo-1>. Acesso em: 02 set. 2020.

MELLO, Guilherme Theodoro Pereira de. *A Música no Brasil: dos tempos coloniais até o primeiro decênio da República (1908)*. 4 ed. Salvador: Edufba, 2019.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. *Orixás e voduns nos terreiros de mina*. São Luís: Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. 9 reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANCHIS, Pierre. *Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

SANTOS, Kywza Joanna Fideles P. dos. “Pelas fronteiras do mundo: diásporas, descentramentos e temporalidades culturais dispersas”. V *ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador, UFBA, 2009. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19210.pdf>. Acesso em: 02 set. 2020. Acesso em: 2 set. 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos”. *Revista de antropologia*, vol.55, n.2, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/59309>. Acesso em: 2 set. 2020.

SOUZA, Ricardo Luiz de. “O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações”. *História Unisinos*, São Leopoldo, vol.12, n.2 – maio/agosto, 2008. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5410>. Acesso em: 2 set. 2020.

VERAS, Julia de Vasconcelos Magalhães. *A autotradução como princípio poético em Samuel Beckett e Nancy Huston*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/LETR-B8WH2N>.

Recebido em: 04/10/2020

Aprovado em: 05/05/2021