Uma tradução negra para a espiritualidade afro-cubana de "El Monte", de Lydia Cabrera

A black translation proposal to the Afro-Cuban spirituality in "El Monte", by Lydia Cabrera

Sara Lelis de Oliveira[1]

Resumo: Este trabalho discute questões de tradução da espiritualidade afro-cubana presente em "El Monte" (1954), ensaio da antropóloga Lydia Cabrera, para o português brasileiro. *El monte* é a mata onde se entra para interagir com os orixás e na qual residem árvores, plantas e ervas utilizadas nos rituais. As questões tradutórias abarcam desde o próprio local de adoração a nomes de orixás, plantas e expressões empregadas pela autora do texto, as quais serão abordadas tanto no âmbito interlinguístico como ontológico. Neste caso, o ato de traduzir se orienta por um tipo de relação entre formas de existir no mundo onde as línguas, em contato, se encontram em uma posição de igualdade (Fu Kiau, 2001). Assim, da experiência de tradução de "El Monte", denominada aqui como *tradução negra*, alcança-se a expressão da relação com o sagrado e com o profano em dois idiomas, o espanhol cubano e o português brasileiro, que se complementam no Todo.

Palavras-chave: *El Monte*. Lydia Cabrera. Espanhol cubano. Português brasileiro. Tradução negra.

Abstract: This paper will be addressing questions of translation about the Afro-Cuban spirituality recorded in "El Monte", by Lydia Cabrera, into Brazilian Portuguese. *El monte* is a forest where Afro-Cuban people enter to interact with the Orixás and in which reside trees, plants and herbs used in Cuban rituals. These translations range from the very place of worship to names of Orixás, plants and expressions employed by the author of the essay. In this sense, will be addressed both in the interlinguistic and ontological spheres. In this case, the method of translating is oriented by a type of relationship between ways of existing in the world where languages, in contact, are found in a position of equality (Fu Kiau, 2001). Thus, the translation experience of "El Monte", leaded here with the concept of black translation, achieves an expression of the relationship between sacred and profane in two languages: Cuban Spanish and Brazilian Portuguese, which complement each other in a Whole space.

Keywords: *El Monte*. Lydia Cabrera. Cuban Spanish. Brazilian Portuguese. Black translation.

1. Doutora em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Professora do Bacharelado em Tradução da ENES León, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). E-mail: sleliso@enes.unam.mx. ORCID

Submissão: 27 jul. 2026 **Aceite**: 18 set. 2026

10.47250/forident.v43n1.p57-67

> Porque *kalunga* era a vida completa,
> tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e
> tornou-se vida depois (Santana, 2019a).

Em *After Babel* (1975), o filósofo franco-britânico George Steiner (1929-2020) traça uma espécie de cartografia da história da tradução no Ocidente. Não em vão sua obra se intitula, em tradução, "Depois de Babel", pois a narração sobre a diversidade das línguas que vigora nos países cristãos e culturalmente cristianizados é aquela da Bíblia Sagrada. Este foi e segue sendo o texto de partida para a reflexão sobre a origem da linguagem e das distintas línguas de inúmeros pensadores da tradução. Dentre eles, destaco Walter Benjamin (1892-1940) como um dos principais teóricos do século XX. O filósofo alemão cunhou o conceito de "língua pura" ou "verdadeira língua" em referência à "uma só língua, um só idioma" presente no primeiro versículo do capítulo 11 do livro de Gênesis. Isto é, num tempo mítico, os residentes da terra estavam unidos pelas línguas (e/ou linguagens), razão pela qual desejaram construir uma cidade com uma torre tão alta que os concretizaria como uma grande nação.

Com o castigo divino, devido ao seu desejo de dominação, foram confundidos justamente naquilo que os tornava um só, sendo então afastados uns dos outros pelas dificuldades inerentes à comunicação entre idiomas distintos; à época, ainda sem qualquer possiblidade de mediação para esta confusão linguística. Benjamin, a partir deste texto, define a tradução como um exercício de retorno à chamada língua pura, anterior à Babel, pois cada língua do mundo seria um pequeno fragmento desta de outrora. Em suas palavras, na tradução de Fernando Camacho:

> A afinidade das línguas que se situa para além dos laços históricos depende, sobretudo, do fato da totalidade de cada uma delas pretender o mesmo que a outra, não conseguindo todavia alcançá-lo isoladamente, pelo que as línguas se complementam umas às outras quanto à totalidade de suas intenções que aliás seriam apenas atingíveis pela língua pura (Benjamin, 2008, p. 32, tradução de Fernando Camacho).

Neste sentido, todas as línguas expressariam um mesmo conteúdo, variando em sua forma. De acordo com os conceitos benjaminianos, o *visado* é o mesmo, diferenciando-se apenas no *modo de visar* os objetos.

Nos Estudos da Tradução ou na Tradutologia, esta é a concepção imperante sobre a linguagem. As línguas consistiriam em um recorte da realidade, manifestando em si mesmas – cada uma com seu *modo de visar* – diferentes maneiras de viver no mundo através de suas respectivas cosmovisões. Todas as línguas constituem um universo, conforme Humboldt (1816). Para Wittgenstein, as línguas configuram entidades indissociáveis das formas de vida (2009, par. 23). Em

10.47250/forident.v43n1.p57-67

primeira instância, tal concepção explicaria satisfatoriamente os problemas gerais da tradução e ofereceria meios suficientes para resolvê-los entre as mais diversas culturas. No entanto, apresento aqui um estudo de caso de tradução do espanhol cubano para o português brasileiro que nos convida a pensar outra concepção sobre a linguagem e a diversidade das línguas e, portanto, a ter outro entendimento sobre a tradução. Mais especificamente, refiro-me com "convite" a um afastamento do mito de Babel a outro mito, um mito que dê conta de problemas tradutórios provenientes de uma natureza espiritual distinta.

Trata-se de "El Monte" (1954), da antropóloga cubana Lydia Cabrera (1899-1991). Neste ensaio, cujo título designa o local de encontro com diversos orixás, narra-se a experiência de negros cubanos em respeito, devoção e petição a seus "santos", bem como suas formas de relação. *El monte* é "a mata", onde entram para rezar, solicitar o necessário para suas vidas e no(a) qual residem árvores, plantas e ervas empregadas nos rituais. Cito um fragmento do ensaio em tradução minha[2]:

> No negro cubano persiste, com uma constância impressionante, a crença na natureza espiritual da mata. Nela e nos matagais de Cuba habitam, como nas selvas da África, as mesmas divindades ancestrais, os poderosos espíritos que, até hoje, tal como nos dias de tráfico negreiro, o negro cubano mais teme e venera, e de cuja hostilidade ou benevolência continuam dependendo suas vitórias e derrotas. O negro que entra na manigua[3], que penetra em cheio no "coração da mata", não duvida do contato direto que ele estabelece com as forças naturais que, ali, em seus domínios, estão ao seu redor: qualquer pedaço de mata, pela presença invisível ou, às vezes, visível de deuses e espíritos, é considerado sagrado. "A mata é sagrada" porque nela residem, "moram", as divindades. "Os santos estão mais presentes na mata que no céu"[4] (Cabrera, 2016, p. 15, tradução de Lelis).

As questões tradutórias de ordem espiritual, neste sentido, abarcam desde o próprio local de adoração a nomes de orixás, plantas e expressões empregadas pela autora do ensaio, as quais praticamente exigem ser abordadas não somente no âmbito interlinguístico, mas também ontológico. De maneira curiosa, esta exigência que detecto provém do próprio ensaio de Cabrera. A antropóloga, em duas ocasiões, explica a relação dos negros cubanos com a mata a partir da epis-

2. Esta proposta enquadra-se, ainda, na perspectiva ocidental da tradução.

3. *Manigua* é sinônimo de savana, bosque, floresta, selva.

4. Texto em espanhol: "Persiste en el negro cubano, con tenacidad asombrosa, la creencia en la espiritualidad del monte. En los montes y malezas de Cuba habitan, como en las selvas de África, las mismas divinidades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los días de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos. El negro que se adentra en la manigua, que penetra de lleno en un 'corazón de monte', no duda del contacto directo que establece con fuerzas sobrenaturales que ali, en sus propios dominios, lo rodean: cualquier espacio de monte, por la presencia invisible o a veces visible de dioses y espíritus, se considera sagrado. 'El monte es sagrado' porque en él residen, 'viven', las divinidades. 'Los santos están más en el monte que en cielo'".

10.47250/forident.v43n1.p57-67

temologia ocidental. A primeira, desde suas próprias conclusões com base na etnografia que realizou: "...para eles, 'mata' equivale à terra no conceito de mãe universal, fonte de vida. 'Terra e mata são iguais'[5]. A segunda, mediante a transcrição de um relato oral de Gabino Sandoval, informante cubano, quem também compara sua fé com a de brancos católicos:

> Imagine que Eggo, a mata, é como um templo. O branco vai à igreja para pedir o que não tem, ou para pedir que Jesus Cristo ou a Virgem Maria ou qualquer outro membro da família celestial que conserve ou fortaleça o que ele tem. Vai à casa de Deus para atender às suas necessidades..., pois sem a ajuda de Deus, o que o homem pode fazer? Nós negros vamos à mata como se fôssemos à igreja, porque está cheia de santos e de defuntos, para pedir aquilo que está fazendo falta na nossa saúde e no nosso trabalho[6] (Cabrera, 2016, p. 16-17, tradução de Lelis).

Sendo a espiritualidade cubana, de alguma forma, uma parcela do sincretismo religioso e social presente no país devido às já conhecidas circunstâncias históricas, não estranha a valoração da mata nestes termos por alguém que professa outra fé. Retomando Benjamin, o *visado* é o mesmo. Isto é, o lugar, a mata, a igreja; Jesus Cristo, a Virgem, os orixás, os defuntos. O *modo de visar*, no entanto, é distinto. Na perspectiva do *visado*, mostra-se consequente a "equivalência" proposta entre as duas culturas, usando as palavras de Cabrera que constitui, em efeito, um termo nos Estudos da Tradução.

Por outro lado, percebo na tradução para o português que este limite epistêmico obstaculiza a profunda compreensão da relação do negro cubano com a mata, o *modo de visar*, o qual não necessariamente se reflete como um grande problema no plano linguístico. Quero dizer que, na tradução de "monte" por "mata" não existiria, em princípio, qualquer questão de intraduzibilidade, por exemplo. Agora, sendo este um conceito fundamental para entender a espiritualidade afro-cubana neste ensaio, o *modo de visar* para acessar *el monte* e a mata, ironicamente, convoca outras formas de pensar a tradução.

A justificativa para tal proposição apresenta-se no próprio ensaio. Num dos relatos dos informantes, aquele nomeado C. afirma o seguinte, na transcrição de Cabrera: "¿Jesús no nace en el monte sobre un montón de yerba – dice C. –, y para irse al cielo a ser Dios no muere en un monte, el monte Calvario? Siempre

5. Texto em espanhol: "…para ellos, monte equivale a tierra en el concepto de madre universal, fuente de vida. 'Tierra y monte son lo mismo'".

6. Texto em espanhol: "Figúrese que Eggo, el monte, es como un templo. El blanco va a la iglesia a pedir lo que no tiene, o a pedir que Jesucristo o la Virgen María o cualquier otro miembro de la familia celestial, le conserve lo que tiene y se lo fortalezca. Va a la casa de Dios para atender a sus necesidades..., porque sin la ayuda de Dios, ¿qué puede un hombre? Nosotros los negros vamos al monte como si fuésemos a una iglesia, porque está llena de santos y de difuntos, a pedirles lo que nos hace falta para nuestra salud y para nuestros negocios".

10.47250/forident.v43n1.p57-67

andaba metido por los montes. ¡Era yerbero!" (Cabrera, 2016, p. 18-19). Em minha tradução, ainda desde a persperctiva ocidental, se leeria: "Jesus não nasceu no monte em cima de um monte de erva –diz C.–, e para ir para o céu para ser Deus não morreu no monte, entre as ervas do monte Calvário? Sempre andava pelos montes. Era erveiro!". Neste fragmento, encontramos uma questão de ordem epistemológica provocada pela palavra "monte".

No texto da Bíblia, tanto em espanhol como em português, de fato, Jesus nasceu e morreu entre ervas e no monte Calvário, respectivamente. No entanto, a interpretação de C. decorre da acepção de monte sugerida pelo contexto de sua forma de vida, que não é a dos brancos católicos. O "monte" de Jesus não é "el monte" como mata, significado em espanhol tão possível quanto o de colina. Por isso, concluir que a fala de C. constitui um erro substrai a relevância do caso para pensar os limites do *visado* e do *modo de visar*. Isto é, o *visado* é *el monte* em espanhol, mas o *modo de visar*, dependendo da cosmovisão, remete às imagens da mata e da colina, pensando em português. Assim, a ambiguidade provocada pela frase de C. resulta perfeitamente coerente, pois em sua forma de vida *el monte* é, senão, a mata.

Para minha tradução brasileira, na perspectiva ocidental, enfrento o problema da inexistência da acepção de "monte" como mata, floresta, bosque. Resolveria a questão, provisoriamente, com a tradução de "montón" por "monte", e a inclusão da palavra "erva" que provalvemente estava presente no topo do monte Calvário. Acredito que, assim, se mantém algo da relação de Jesus com a mata, as ervas, e a inferência de C. como um erveiro. À primeira vista, a solução tradutória é funcional, mas não se trata, ainda, de uma estratégia que implique outra cosmovisão, uma maneira de viver no mundo que propicie a inclusão de outra ontologia em nossos países ocidentalizados; Cuba e Brasil.

Por isso, enquanto tradutora do ensaio neste espaço e tempo, concluo que a reflexão tradutória entre o espanhol e o português brasileiro de "El Monte" deveria nascer de outra concepção sobre a origem da linguagem e a diversidade das línguas. Não me empenho, de forma alguma, em alterar a justaposição espiritual realizada pelos negros cubanos, isto é, em negar a interiorização do catolicismo como consequência do processo de transculturação[7]. Em realidade, parece-me mais relevante discutir questões da espiritualidade afro-cubana desde outra ótica epistemológica sobre a linguagem, as línguas e a tradução; um desafio, considerando minha formação ocidentalizada na tradutologia.

Esta perspectiva da tradução deslocada de Babel foi proposta por pensadores como o congolês Busenki Fu-Kiau (1934-2013), no Brasil interpretado pelo tradutor e pesquisador Tiganá Santana em sua tese "A cosmologia africana do

7. Adoto o termo do antropólogo cubano Fernando Ortiz (1940) no lugar de sincretismo.

10.47250/forident.v43n1.p57-67

bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil" (2019a) e seu escrito "Tradução, interações e cosmologias africanas" (2019b); como o filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne em *De língua a língua. A hospitalidade da tradução* (2025), em tradução de Henrique Provinzano e Thiago Mattos. Neste sentido, meu pensamento sobre a tradução de "El Monte" parte primeiro das proposições filosóficas de Bachir Diagne sobre a pretenciosa universalidade das línguas e, em segundo lugar, do conceito de tradução negra abordado por Santana.

Em *De língua a língua*, Bachir Diagne situa seu pensamento sobre a diversidade das línguas fora da lógica do "universal sobrepujante", aquele que colonizou territórios e hierarquizou as línguas, agora, chamadas de dominadas. Isto é, sem considerar as línguas dominantes, a saber, as europeias e estadunidense no topo da pirâmide. O pensador propõe uma universalização (multi)lateral –na linha do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1963)–, na qual as línguas se encontrariam em uma situação de igualdade. A tradução, neste sentido, como sintoma da diversidade linguística, operaria em favor desta paridade no momento que, em seu ato, não impõe a cosmovisão de uma língua maior sobre uma menor; pelo contrário, incorpora tudo aquilo que é considerado inteligível por razões de desconhecimento. Desconhecimento este precisamente causado pelo 'universal' do Ocidente, mas que se torna passível de ser conhecido a partir desta postura ética. Bachir Diagne afirma: "se estamos condenados à 'confusão de nossas línguas', para retomar a expressão bíblica, nos resta a tradução para reconstituir, a partir de nossas diferenças, uma humanidade comum ao redor, por exemplo, da ideia de uma literatura mundial" (2025, p. xxiv). A literatura será verdadeiramente mundial quando todas as línguas dominantes, em tradução, demostrarem ao menos uma face das línguas dominadas. Disso se trata uma visada hospitaleira da tradução.

Posto este deslocamento de Babel, concebendo a diversidade das línguas numa condição de pluralidade igualitária, faltaria compreender, minimamente, como as línguas se relacionariam para além da *língua pura* benjaminiana baseada no texto cristão; entender a relação de língua a língua *per se*. Esta perspectiva foi tratada por Fu-Kiau a partir do conceito de *kalunga*, palavra na língua *bantu* que influenciou fortemente a língua e a cultura de Cuba e do Brasil (Santana, 2019b, p. 67). De acordo com Santana, *kalunga* se refere

> ...à energia originária que reúne tudo o que existe, surgida a partir de si mesma; energia que completa a si; quintessência da vida (*moyo*) e do universo (*luyalungunu*). Afirma o pensador congolês Bunseki Fu-Kiau tratar-se essa energia originária do "sim" (*yinga*) como presença. Uma pessoa kongo diz *kalunga*, quando se quer dizer presente. *Kalunga* é, portanto, a dimensão integral de ser (*kala*) (Santana, 2019b, p. 68-69).

10.47250/forident.v43n1.p57-67

Em suma, *kalunga* designa não só a totalidade das coisas no mundo, mas também suas formas de estar neste mundo, formas estas plasmadas nas línguas e culturas. Isto é, nesta ideia de todo, *kalunga* define a interação "estabelecida entre entes, seres, coisas em qualquer dimensão da realidade" (Santana, 2019a, s.p). Portanto, entre as mais diversas línguas e culturas. Tal interação, neste sentido, é multilateral, pois traduzir constituiria uma maneira de "lidar com códigos, não necessariamente linguísticos, mas de existência" (Santana, 2019b, p. 74) e, neste movimento, as línguas convergem e divergem, se assemelham e se diferenciam. No entanto, este traduzir não é o traduzir que conhecemos, uma translação inerente ao significado em latim do verbo (*translatio*). Este traduzir fundamenta-se no significado do verbo *sekola*, desatar, cuja acepção implica "decodificar, sem dominar, e recodificar" (Santana, 2019b, p. 71).

Para entendê-lo, por conseguinte, elabora-se o conceito de tradução negra, entendida como aquela que não ignora a desigualdade entre as línguas, mas sim responde "a um contexto de hegemonias eurocentradas e de opressão, inclusive, epistemológica" (Santana, 2019a). Trata-se de uma perspectiva *ad hoc*, tal como propus para refletir a tradução de "El Monte", pois pretendo pensar uma relação muito singular entre o espanhol cubano e o português brasileiro; interação que trascende o significado das palavras da língua na variante de Cuba, como vimos com o exemplo do próprio título do ensaio de Cabrera. Empenho em discutir meus problemas de tradução no âmbito interlinguístico mas, sobretudo, ontológico, no esforço de transmitir outras formas de estar no mundo ou, neste caso, na mata.

Para isso, tento comportar-me como uma tradutora-*ndoki* ou tradutora feiticeira, seguindo o pensamento de Santana: "aquela pessoa que apreende os encontros éticos enquanto articulações ou trabalho com a linguagem a partir da apreensão do real como algo constituído por partes co-pertencentes que, necessariamente, se intercomunicam" (2019a, s.p). Alguém que *cuida*, *sente* e conhece o que traduz para além e independente de si num movimento em direção ao interior semelhante ao da mata, onde o negro adentra tal como o tradutor no espaço transcosmológico dos idiomas.

Apresento, então, os problemas de tradução derivados deste ensaio antropológico de Cabrera, os quais se centram principalmente em "monte", nos nomes próprios de orixás, plantas e expressões empregadas pela antropóloga, mas principalmente na forma com a qual se estabelece a relação entre os negros cubanos e a mata. Em seguida, proponho uma reflexão sobre possíveis soluções também desde uma perspectiva de tradução negra.

A primeira questão tradutória refere-se ao próprio título do ensaio. *El monte*, como vimos, não é um monte, nem uma colina, mas uma mata, um matagal, um bosque, uma selva ou, conforme incorporo em português, uma *manigua*.

10.47250/forident.v43n1.p57-67

O vocábulo possui 46 ocorrências no texto, para as quais traduzi sempre como "mata", salvo no caso da já mencionada referência ao Calvário. Para este caso em particular, considerando minha solução anterior, traduzo:

Quadro 1 – Tradução negra de "monte"

Texto em espanhol cubano	Texto em português brasileiro
"¿Jesús no nace en el monte sobre un montón de yerba –dice C. –, y para irse al cielo a ser Dios no muere en un monte, el monte Calvario? Siempre andaba metido por los montes. ¡Era yerbero!" (Cabrera, 2016, p. 18-19)	Jesus não saía para orar bem longe, lá no meio do mato? – pergunta C. , ao ir para o céu para ser Deus não morreu no alto de uma serra, o Golgota? Sempre estava no meio do mato. Era erveiro! (tradução por Sara Lelis, 2026).

Quadro elaborado no âmbito deste trabalho por Sara Lelis, 2026.

Para esta proposta de tradução negra de "monte", optei por alterar o nascimento de Jesus na mata por outro fato de sua vida: os afastamentos constantes para o meio do meio do mato, com o objetivo de orar. Assim, acredito que a relação entre as orações de Jesus e as conexões dos negros cubanos com seus orixás e defuntos estabelecem uma relação de igualdade mais horizontal que sua vinda ao mundo, já que todos esses indivíduos assistem ao "mesmo" lugar para estar em contato com suas deidades. O "equívoco" epistemológico de C., neste sentido, se torna menos evidente considerando as formas de vida de Jesus e a de negros cubanos na terra.

A segunda questão tradutória que trago à discussão se refere à expressão "corazón del monte" empregada por Cabrera para explicar o estado metafísico de conexão de negros cubanos com o sagrado. Não se trata do mesmo movimento o de entrar no monte que aquele de *entrar* no monte, isto é, para além da introdução física do indivíduo. Entende-se com "penetrar de lleno en 'un corazón del monte'" uma relação profunda, metafísica, de perfeita sintonia, já que o coração é, na perspectiva ocidental, a parte do corpo que define a viva existência dos seres humanos. No âmbito da tradução negra, a pergunta adequada seria, então: é o coração o eixo da vida? Segundo Santana, sim (p. 103). No entanto, não haveria uma hierarquia das partes do corpo para expressar a vida em si. Trata-se do corpo inteiro, de acordo com as palavras de Zamenga B. na tese de Santana:

> … o corpo inteiro é emissor e receptor. O que somos, nossos gestos, nossa vibração afetam nosso ambiente e atuam como ondas na água, no oceano. Os choques das nossas vibrações, isto é, nossos gestos, falas, transmitem-se a longas distâncias, ainda mais, por serem munidos de uma potência energética. As técnicas e energias modernas só servem para aumentar as naturais dispostas em nosso corpo. 75 (Zamenga B. *apud* Santana, 2019, p. 156).

Isto posto, traduzi "corazón del monte" por "corpo da mata".

10.47250/forident.v43n1.p57-67

Quadro 2 – Tradução negra de "corazón del monte"

Texto em espanhol cubano	Texto em português brasileiro
El negro que se adentra en la manigua, que penetra de lleno en un **"corazón de monte"**, no duda del contacto directo que establece con fuerzas sobrenaturales que ali, en sus propios dominios, lo rodean: cualquier espacio de monte, por la presencia invisible o a veces visible de dioses y espíritus, se considera sagrado (Cabrera, 2016, p. 15).	O negro que entra na manigua, que penetra em cheio no **"corpo da mata"**, não duvida do contato direto que ele estabelece com as forças naturais que, ali, em seus domínios, estão ao seu redor: qualquer pedaço de mata, pela presença invisível ou, às vezes, visível de deuses e espíritos, é considerado sagrado (tradução por Sara Lelis, 2026).

Quadro elaborado no âmbito deste trabalho por Sara Lelis, 2026.

No contexto do fragmento, ainda, vemos que a mata por inteiro, não somente uma parcela dela, seu coração, é necessário para que o negro cubano estabeleça contacto com as forças naturais ali presentes.

Portanto, a tradução negra de "corazón" por "corpo" justifica-se quanto à totalidade, sendo ela todo o centro do elemento sagrado.

A terceira questão tradutória comprende o emprego do vocábulo "demônio", por Cabrera, para denominar aquilo que Gabino Sandoval, em seu relato, nomeia como "espíritos escuros, maléficos, que têm malas intenções; todas as pessoas estranhas do outro mundo; fantasmagóricas e horríveis de se ver"[8]. A antropóloga cubana, talvez com o propósito de comunicação para o público leitor, classifica em travessões esses seres de "entes diabólicos" e, posteriormente, como "trasgos" e "demônios". Vejamos:

Quadro 3 – Tradução negra de "demônio"

Texto em espanhol cubano	Texto em português brasileiro
El clarividente, solitario en la manigua enmarañada, percibe las formas estrambóticas e impresionantes que para el ojo humano asumen a veces estos **trasgos y demonios silvestres** que el negro siente alentar en la vegetación (Cabrera, 2016, p. 15).	O clarividente, o solitário na *manigua* emaranhada, percebe as formas estrambóticas e impressionantes que, para o olho humano, assumem, às vezes, esses **"espíritos maléficos"** que o negro sente respirar na vegetação (tradução por Sara Lelis, 2026).

Quadro elaborado no âmbito deste trabalho por Sara Lelis, 2026.

Para esta tradução negra, portanto, optei pela repetição do juízo de valor de Sandoval, transcrito em linhas anteriores a este fragmento. Ao menos, "espíritos maléficos" encontra-se relativamente fora da episteme ocidental. Nesta última, o oposto de das forças naturais, chamadas "santos", é "demônio". No âmbito da espiritualidade afro-cubana em tradução negra, por outro lado, o emprego do vocábulo seria inapropriado pela referência à religião católica.

8. Texto em espanhol: "espíritus oscuros, maléficos, que tienen malas intenciones; toda la gente extraña del otro mundo; fantasmales y horribles de ver".

10.47250/forident.v43n1.p57-67

Em efeito, como se observa em outros fragmentos do ensaio neste escrito, "santo" é uma categoria frequentemente utilizada tanto por Cabrera como por seus informantes para referir-se aos orixás dos negros cubanos; claro reflexo desde a colônia, quando os espanhóis interpretaram a religiosidade cubana com suas própria cosmovisão. Neste sentido, minha opção também foi omitir o termo e traduzir somente por "orixá". Em seguida, o texto fala por si só:

Quadro 4 – Tradução negra de "santo"

Texto em espanhol cubano	Texto em português brasileiro
"**No hay santo –Orisha–** sin Ewe", ni Nganga, Nkiso y hechizo sin Vititi Nfinda. Árboles y plantas son seres dotados de alma, de inteligencia y de voluntad, como todo lo que nace, crece y vive bajo el sol –como toda manifestación de la naturaleza, como toda cosa existente–. Por lo menos, así lo creen **a pie juntillas** mis numerosos confidentes (Cabrera, 2016, p. 18).	"**Não tem Orixá** sem Ewe", nem Nganga, Nkiso e feitiço sem Vititi Nfinda. Árvores e plantas são seres dotados de alma, de inteligência e de vontade, como tudo aquilo que nasce cresce e vive sob o sol –como toda manifestação da natureza, como tudo que existe–. Meus numerosos confidentes, pelo menos, acreditam nisso **rigorosamente** (tradução por Sara Lelis, 2026).

Quadro elaborado no âmbito deste trabalho por Sara Lelis, 2026.

Assim, a conhecida expressão "creer a pie juntillas", no Brasil "acreditar" ou "jurar de pés juntos", foi vertida como "acreditar rigorosamente". Isto com o objetivo de evitar a referência à sua origem na Inquisição, quando os/as acusados/as de heresia tinham suas mãos e pés amarrados nos interrogatórios feitos pela Igreja.

Considerações finais

Neste trabalho, foi oferecida uma proposta de tradução negra para os exemplos mais significativos da espiritualidade afro-cubana presente em "El Monte", escrito em espanhol pela antropóloga cubana Lydia Cabrera. O ensaio, publicado nos anos 50, consiste em um reflexo da etnografia e da antropologia na época. Atualmente, ambas as áreas do conhecimento atravessam o chamado giro ontológico, o qual questiona as formas de conceber o trabalho de campo herdadas de antigos contatos entre seres humanos de distintas culturas sob determinadas relações de poder, bem como de articular e escrever os conhecimentos coletados junto a informantes.

Pretende-se, então, revisitar uma ampla estrutura de produção de saberes. A tradução desde a perspectiva decolonial, neste sentido, atende a este projeto humanista que tem como objetivo redefinir as categorias epistemológicas empregadas num passado onde o Outro era, necessariamente, inferiorizado em razão de sua cosmovisão. "A Mata" como produto de tradução, portanto, busca expressar a relação de negros cubanos com o sagrado desde uma ótica de igualdade entre as

10.47250/forident.v43n1.p57-67

línguas, dada no desvio da concepção ocidental da linguagem. Espera-se, assim, uma transformação na concepção da espiritualidade cubana ou, ao menos, deixa-se uma possibilidade neste longo caminho.

Referências

BACHIR DIAGNE, Souleymane. **De língua a língua.** A hospitalidade da tradução. Trad. de Henrique Provinzano e Thiago Mattos. São Paulo: Martins Santos, 2025.

BENJAMIN, Walter. "A tarefa do tradutor". Trad. de Fernando Camacho. *In*: **A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin**. Quatro traduções para o português. Belo Horizonte: FALE, UFMG, 2008, p. 25-49.

Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Disponível em: https://bibliaportugues.com/jfa/genesis/11.htm. Acesso em: 19 de mai de 2026.

CABRERA, Lydia (1954). "El Monte". *In*: **El Monte.** Notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y del pueblo de Cuba. Madrid: Editorial Verbum, 2016, p. 15-22.

HUMBOLDT, Wilhelm. **De la introducción a la *Traducción métrica del* Agamenón de *Esquilo***. Trad. de Hans Christian Hargedorn. *In*: LÓPEZ GARCIA, Dámaso. Teorías de la Traducción: antología de textos. Castilla-La Mancha: Ediciones de la Universidad, 1996, p. 158-164.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar.** Havana: Ciencias Sociales Editorial, 1940.

SANTANA, Tiganá. **A cosmologia africana do bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. 234 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, São Paulo, 2019a.

SANTANA, Tiganá. "Tradução, Interações e Cosmologias Africanas". **Cadernos de Tradução,** Florianópolis, v. 39, nº esp. , p. 65-77, set-dez, 2019b.

STEINER, George. **After Babel**. Aspects of Language and Translation. Oxford: University Press, 1975.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** Tradução de Marcos Müller. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

10.47250/forident.v43n1.p57-67