

## O EUROCENTRISMO E O LATINO-AMERICANISMO NA HISTÓRIA DA TRADUÇÃO LATINO-AMERICANA<sup>12</sup>

### EUROCENTRISM AND LATIN AMERICANISM IN LATIN AMERICAN TRANSLATION HISTORY



Georges L. BASTIN  
Professor titular  
Université de Montréal  
Département de Linguistique et de Traduction  
Montreal, Quebec, Canadá  
georgesbastin.ca  
orcid.org/0000-0003-1447-2466  
georges.bastin@umontreal.ca

Traduzido por:

Alessandra Ramos de Oliveira HARDEN  
Professora associada  
Universidade de Brasília  
Instituto de Letras  
Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução  
Brasília, Distrito Federal, Brasil  
<http://lattes.cnpq.br/5623554797211311>  
<https://orcid.org/0000-0003-2473-057X>  
oliveira.ales@gmail.com

Janaílton Mick Vitor da SILVA  
Professor  
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília  
Brasília, Distrito Federal, Brasil  
Doutorando  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos  
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil  
<http://lattes.cnpq.br/7656706746044637>  
<https://orcid.org/0000-0002-5137-5473>  
janailtonm@gmail.com

Revisado por:

Daniel Padilha Pacheco da Costa  
Professor Adjunto  
Universidade Federal de Uberlândia  
Instituto de Letras e Linguística  
Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários  
Uberlândia, Minas Gerais, Brasil  
[lattes.cnpq.br/5806363033658077](http://lattes.cnpq.br/5806363033658077)  
orcid.org/0000-0003-4947-1295  
dppcost@ufu.br

**Resumo:** A linguagem e o discurso são absolutamente indissociáveis do estabelecimento de poder e hegemonia. No mundo globalizado de hoje, o poder que emana de centros hegemônicos que controlam a comunicação e os sistemas de informação é indiscutível. O campo dos Estudos da Tradução não está imune a tal influência. Desde seu desenvolvimento e expansão no Ocidente, em especial na Europa, o discurso dos Estudos de Tradução reflete suas origens. Neste artigo, primeiro caracterizo os discursos do eurocentrismo e do latino-americanismo, para então discutir quatro vieses eurocêntricos perceptíveis no tratamento da história da tradução na América Latina: (1) a “tarefa civilizatória” dos missionários; (2) a “interculturalização” e a compreensão das noções de “mestiçagem” e “transculturalização”; (3) o conceito de “empatia” para com os povos originários; e (4) a perspectiva e o resgate das



Este é um artigo em acesso aberto distribuído nos termos da *Licença Creative Commons* Atribuição que permite o uso irrestrito, a distribuição e reprodução em qualquer meio desde que o artigo original seja devidamente citado.

*This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original article is properly cited.*

---

línguas nativas por ordens religiosas evangelizadoras. Para discutir esses vieses, vou utilizar o artigo prototípico de Vega Cernuda.

**Palavras-chave:** Eurocentrismo. Latino-americanismo. História da Tradução. América Latina. Evangelização.

**Abstract:** Language and discourse are inextricably linked in the establishment of power and hegemony. In today's globalized world, the power emanating from hegemonic centres that control communication and information systems is indisputable. The field of Translation Studies is not immune to such influence. Since it was developed and expanded in the West, mainly in Europe, Translation Studies discourse reflects its origins. In this article, I will first characterize Eurocentrist and Latin Americanist discourses and then study four Eurocentric biases noticeable in the treatment of the history of Latin American translation: (1) the “civilizing task” of missionaries; (2) the “interculturalism” and understanding of “metissage” and “transculturation” notions; (3) the concept of “empathy” with native peoples; and (4) the perspective and rescue of native languages by evangelistic religious orders. To discuss these biases, I will draw on the prototypical article by Vega Cernuda.

**Keywords:** Eurocentrism. Latin Americanism. Translation History. Latin America. Evangelization.

## Introdução

2 **A** linguagem e o discurso são absolutamente indissociáveis do estabelecimento do poder e da hegemonia. No mundo globalizado de hoje, o poder que emana dos centros hegemônicos que controlam os sistemas de comunicação e de informação é indiscutível. Um exemplo disso é a influência de grandes agências de notícias e conglomerados de mídia como a CNN, a Al-Jazeera, a AFP e a Reuters, não obstante suas diferentes inclinações ideológicas ou políticas. Por meio de um discurso tendencioso e muitas vezes também mediante a tradução, elas criam opiniões, impõem perspectivas e influem nos processos de tomada de decisões políticas e econômicas. Além disso, podemos considerar como os mecanismos de busca da Internet têm impacto sobre nós como consumidores, criando hábitos e comportamentos mediante a recorrência de discursos que são condensados no formato de palavras-chave. Pode-se observar o mesmo efeito no mundo editorial, em que a atenção está voltada a um pequeno número de editoras que dominam o mercado, monopolizando periódicos de natureza científica ou não, estabelecendo idiomas de trabalho e favorecendo certos domínios de conhecimento e áreas geográficas.

Se, por um lado, a língua pode ser descrita como um patrimônio coletivo utilizado por toda a comunidade ou população à qual pretence, por outro, o discurso é claramente individual, pois está impregnado das experiências, habilidades e posições ideológicas do falante. Ainda assim, um discurso que antes era individual pode se estender a toda uma coletividade, que dele se apropria mediante a imitação, conscientemente ou não. O campo dos Estudos de Tradução não está imune a tal influência.

O discurso dessa área pretende ser científico e rigoroso, mas, como foi desenvolvido e expandido no Ocidente, principalmente na Europa, tem traços que refletem essas suas origens. Essa afirmação é especialmente verdadeira no que diz respeito ao discurso relacionado ao papel

---

desempenhado pela tradução na “invenção da América”, da sua identidade e do processo “civilizatório” a ela vinculado.

A pesquisa sobre um período essencial na história da tradução nesse continente — a saber, a evangelização realizada por diferentes ordens religiosas — permite perceber que o tratamento dos eventos históricos no discurso dos Estudos da Tradução é claramente eurocêntrico; no entanto, pode-se também encontrar um discurso tipicamente latino-americanista. Neste artigo, examino alguns casos ilustrativos de tais perspectivas, com base em um trabalho de Miguel Ángel Vega Cernuda, de título “La traducción en la obra evangelizadora y civilizatoria tras la conquista y durante la colonia en la América Hispana” [A tradução na obra evangelizadora e civilizatória após a conquista e durante o período colonial na América Hispânica], publicado em volume organizado por Lafarga e Pegenaute em 2012. Primeiramente, discuto três importantes conceitos vinculados a esse tema: a tradução cultural, o discurso latino-americano propriamente dito e o eurocentrismo.

### **Tradução Cultural**

Não vou revisitar aqui os múltiplos significados metafóricos da expressão “tradução cultural”, conforme o uso feito por antropólogos, sociólogos e especialistas em estudos culturais. Antes, usarei a definição de tradução cultural apresentada por D’hulst (2008, p. 221): um “modo de ‘tradução’ que dá especial ênfase a alguns aspectos verbais e não verbais da comunicação entre culturas mais ou menos remotas”. Em termos mais simples, é uma atividade de comunicação que não se limita aos textos em si nem está diretamente relacionada à equivalência. Diferente disso, ela visa criar diálogos entre grupos culturais distintos. A definição de Fossa (2006, p. 303) também merece destaque: “Traduzir a cultura significa tornar assimilável a cultura do ‘outro’”. Essas duas interpretações se referem mais à tradução intersemiótica do que à tradução intra- ou interlinguística. Segundo Mignolo (2004, p. 262), no estudo da América Latina, pode-se falar de “semiose colonial”, que seria uma “rede de processos semióticos na qual signos de sistemas culturais diferentes interagem na produção e interpretação de significado e de artefatos culturais híbridos”. Mignolo desenvolve o conceito: “a semiose colonial refere-se a um domínio conflituoso de interações semióticas entre membros de culturas radicalmente diferentes envolvidos em uma luta de imposição e apropriação, por um lado, e de resistência, oposição e adaptação, por outro” (Mignolo, 1989, p. 93).

Utilizando-se da ideia da semiose colonial, Mignolo tenta “derrubar e decentralizar a lógica imperialista que traduz insistentemente o centro/periferia dos sistemas mundiais como

---

o estudioso/estudado ou o teorizador/teorizado do discurso acadêmico” (Lund, 2001, p. 60). Isso se refere especificamente à tradução pós-colonial, em que as diferenças culturais e ideológicas entre os povos têm se manifestado de forma acentuada. Embora a situação pós-colonial da América Latina não seja semelhante à da Índia ou à da Irlanda, o conceito em si é relevante quando se estuda o papel da tradução no continente sul-americano. De fato, Merrill (2013, p. 160) afirma que as traduções pós-coloniais nos fazem conscientes das hierarquias implícitas que operam entre as culturas, e se pergunta como os envolvidos na produção e na recepção de textos traduzidos poderiam questionar essas disparidades. Ela se refere, por exemplo, à definição de Cheyfitz (1991/1997) de tradução como apropriação:

O processo europeu de tradução que estou descrevendo deslocou ou tentou deslocar (pois havia e ainda há uma resistência persistente) os povos ameríndios para o reino do próprio, para aquele lugar onde a relação entre propriedade e identidade é inviolável, não para que esses americanos pudessem possuir o próprio, mas para que, havendo sido traduzidos para esse lugar [o reino do próprio], pudessem ser dele desapropriados (daquilo que, aliás, nunca possuíram) e relegados ao território do figurativo. (Cheyfitz, 1991/1997, p. 59)

4

Cheyfitz mostra como as traduções de expressões como “direitos de propriedade” ou “canibalismo” das línguas indígenas americanas para o inglês distorceram seus significados originais. Na mesma linha, no grupo de pesquisa sobre tradução na América Latina sediado em Montreal, *Historia de la traduccion en America Latina (HISTAL)*, observamos que, quando traduzido para o espanhol pelos membros da conspiração de Gual e España na Venezuela (1798), o conceito de “Liberdade” assumiu uma dimensão bem distante daquela que lhe foi atribuída pelos revolucionários franceses e na qual está fundamentada (1789) (Bastin & Echeverri, 2004).

Em conexão com o início da era colonial e com o período colonial nos países de língua espanhola, Fossa (2006) analisa em detalhe a tradução cultural para línguas nativas realizada por missionários na região andina. Aqui estão algumas de suas conclusões:

a tradução linguística e cultural no século XVI nos Andes é, de fato, um “contrabando” de significados, no qual uma palavra indígena é usada para expressar um dogma da fé

---

cristã que extrapola seu conteúdo semântico, e uma palavra espanhola expressa apenas parcialmente uma realidade indígena, banalizando-a.

. . . Assim, a evangelização, com a qual a maioria dos linguistas e intérpretes estavam ocupados, não se limitou à transmissão do mesmo conteúdo em línguas diferentes; para que esse conteúdo tivesse significado, foi preciso transformar a língua alvo e forçar a cultura que a abriga com tal violência que ainda nos faz estremecer. (Fossa, 2006, p. 501)<sup>3</sup>

### **O discurso latino-americano**

Como mencionado anteriormente, o discurso é (em princípio) puramente individual, permeado pelas experiências, habilidades, cultura e ideologia do falante; às vezes, o discurso se expande para uma coletividade, que se apropria dele por imitação, talvez de forma subconsciente. Em consequência, comunidades ou sociedades adquirem seus próprios discursos, que, embora não possam ser vistos como homogêneos devido às características dos indivíduos que deles fazem parte, apresentam traços generalizáveis ou comuns.

Como acontece com qualquer discurso, o discurso latino-americano é sem dúvida influenciado por sua história, especificamente por seu passado colonial. Durante o período da conquista colonial do Novo Mundo, os europeus vivenciaram a perplexidade diante de um mundo desconhecido. Entretanto, para os indígenas, igualmente perplexos, o choque com o Velho Mundo significou a queda de sua própria civilização, um período que durou cerca de três séculos. Esse passado colonial teve, e continua a ter, um profundo impacto nas mentes latino-americanas.

Briceno Guerrero apresenta uma classificação concisa do discurso latino-americano em *Laberinto de los tres minotauros* (1993). De acordo com o filósofo e filólogo venezuelano, a produção intelectual, os comportamentos sociais e emocionais e a ação política envolvem três tipos de discurso: (1) o segundo discurso europeu, importado no final do século XVIII, que reflete as ideias do racionalismo, do iluminismo e da utopia social, e que traduz tanto o orgulho quanto a frustração; (2) o discurso cristão-hispânico ou “mantuano”, que governa o comportamento individual dos latino-americanos, seus relacionamentos familiares e sentimentos de dignidade, honra e felicidade; e (3) o discurso selvagem, que encontra expressão nas emoções mais íntimas e relativiza os outros dois tipos de discurso por meio do humor, da euforia e da recusa global. Esses três discursos, embora concomitantes, heterogêneos e contraditórios, não são dialéticos (ver Bastin, 2006, pp. 123–124).

---

Em termos mais concretos, toda uma geração de pesquisadores, em particular sociólogos e especialistas em literatura e estudos culturais, cunhou expressões que definem os eixos básicos do discurso latino-americano. Ortiz (1940/2002), em seu *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, descreve o encontro entre a Europa e a América como uma “transculturização”. Afirmar ser contra a “aculturação”, processo mediante o qual uma cultura dominada recebe passivamente alguns elementos da outra, criando de alguma forma uma “desculturização”<sup>4</sup>. Em contrapartida, o autor defende a “transculturização” como sendo o processo pelo qual uma cultura adquire, de maneira criativa, certos elementos da outra. Além disso, de acordo com Ortiz, a transculturização não é uma via de mão única, mas descreve fenômenos muito diversos causados por transmutações complexas; isso pode ser observado em Cuba nas esferas institucional, econômica, jurídica, ética, religiosa, artística, linguística, sociológica, sexual e em outras áreas da vida (Ortiz, 1940/2002, p. 254).

6 Por sua vez, Rama (1982) aplica o conceito de “transculturização narrativa” especificamente à literatura. Ele distingue três períodos: desculturização parcial, incorporação externa e recuperação, também descrita como a administração “dos elementos sobreviventes da cultura originária e daqueles que vêm de fora” (Sobrevilla, 2001, p. 22). Esse conceito de transculturização, muito adequado aos estudos culturais latino-americanos, foi em certa medida questionado por Rama (1982) e por Cornejo Polar (1994), que o consideraram uma ferramenta de análise que não pode ser aplicada a todos os casos. Acreditam que se trata principalmente de um conceito inserido na “antropologia metropolitana”, ou seja, uma perspectiva criada na metrópole, que, em algum grau, estava buscando um consenso com a ideologia eurocêntrica dominante no ambiente acadêmico.

Desde os anos de 1970, esses dois teóricos, juntamente com García Canclini (1989), expandiram o estudo da identidade latino-americana com base na literatura dessa região e propuseram novos conceitos, tais como o hibridismo, a heterogeneidade não dialética e a totalidade contraditória. O “hibridismo” é entendido como misturas interculturais que incorporam práticas culturais populares a sistemas gerais de referência cultural. A ideia não deve ser confundida com “mestiçagem”; esta última refere-se a um estado racial infinito, enquanto “hibridismo” é uma nova síntese dinâmica, que está em constante evolução (Simon, 1999). A “totalidade contraditória” é uma totalidade cultural composta mais de contradições do que de harmonias, realçando o fato de que “contraditório” não é sinônimo de “tensão”, mas sim de “paradoxo”. Já a “heterogeneidade não dialética” se refere à experiência de deslocamento, fragmentação social e reinserção cultural. Esses conceitos, nascidos na literatura

---

e na realidade latino-americanas, refletem a busca latino-americana por identidade, sua reivindicação cultural e sua afirmação política.

A partir dessas análises de percepções divergentes da história da América Latina tanto pela Europa quanto pela própria América Latina, parece que a melhor abordagem é adotar uma perspectiva que seja a mais neutra possível: “Não se pretende . . . fazer eco dessa lenda negra<sup>5</sup>, cuja exatidão histórica já foi questionada inúmeras vezes; no entanto, tampouco se deseja aqui tomar a direção oposta e cair na lenda rosa” (Acosta Padilla, 2017, p. 742).<sup>6</sup>

Para fins deste artigo, vou recorrer à distinção entre o “Eurocentrismo” e o que é conhecido como o “excepcionalismo” latino-americano (Lund, 2001), que é um modo de teorização da singularidade latino-americana. Esse excepcionalismo, em parte baseado na lenda negra e de forma mais geral em outras visões, fez com que os estudiosos hispano-americanos tomassem uma posição pró-indígena, com “certos acadêmicos e comunicadores recorrendo a argumentos triviais . . . apenas como forma de fundamentar sua própria posição ideológica” (Valdeón, 2014, p. 6). De fato, Valdeón mostra, com numerosos exemplos, os diferentes pontos de vista ideológicos existentes entre Espanha e Inglaterra, revelando que a conquista da América foi também “repleta de problemas internos” (Valdeón, 2014, p. 8).

7

O maior problema das análises referentes ao passado colonial hispano-americano é que elas geralmente são feitas com o uso das assim chamadas “crônicas”, todas elas escritas por espanhóis, membros da elite “mestiça” ou hispânicos nascidos na América que tinham estreita ligação com o poder colonial. Esses documentos, como explica Fossa (2006, p. 35), são escritos por e para a mesma cultura. A esse respeito, Fossa, acerca da região andina, e Payàs (2010), em trabalho sobre o México, enfatizam a necessidade urgente de retirar dos primeiros documentos coloniais (crônicas, cartas, documentos administrativos, etc.) sua caracterização como “iniciais”, “inaugurais”, “primários” ou “fundantes”, de libertá-los de sua “aura sagrada” (Fossa, 2006, p.19).

Para concluir esta seção, é preciso definir o discurso do excepcionalismo latino-americano. Segundo Lund (2001), dois postulados que se encontram em tensão dialética constituem o discurso latino-americanista que ele chama de “excepcionalismo”:

- 1) A América Latina é percebida como um espaço em que as chamadas teorias universais de cultura ou sociedade “não se encaixam” . . . ;
- 2) Enquanto a teoria “universal” não raro seja um tanto erroneamente aplicada à América Latina, essa região se torna um espaço (geográfico e discursivo) do qual teorias “universais” não emergem

---

[e] as ideias que daí emanam são tipicamente ou mal compreendidas, ou ignoradas ou apagadas. (Lund, 2001, p. 55)

O primeiro postulado deriva do trabalho de Ortiz e “se mostra como uma força positiva, mediante a qual surgem ferramentas hermenêuticas originais e potencialmente melhoradas” (Lund, 2001, p. 56). O segundo, representando o lado negativo do excepcionalismo, nasce em um “sentimento de exclusão . . . , que García Márquez teorizou de forma tão rigorosa e eloquente como a solidão da América Latina, ou o que Schwarz chama de mal-estar crítico” (Lund, 2001, p. 57).

Vale destacar que Lund distingue entre a excepcionalidade e o excepcionalismo: a primeira é tida como um estado de realismo trágico claramente identificável, e o segundo, uma tendência ou suposição discursiva (Lund, 2001, p. 81). Neste último, encontro alguns vieses latino-americanos que se originam na resistência ao eurocentrismo e que, paradoxalmente, levam aos mesmos problemas de subjetividade pelos quais culparam o discurso eurocêntrico. Lembro que, como diz Lund (2001, p. 54), esse “é também um sintoma da tenacidade do eurocentrismo na crítica latino-american(a/ista)”.

8

### **O discurso eurocêntrico**

O excepcionalismo latino-americano vê no eurocentrismo não apenas a imposição de uma perspectiva ideológica e cultural ocidental, mas também o “gestor de um sistema-mundo” (Lund, 2001, p. 58) que inclui as Américas desde 1492. Não se trata de atribuir características intrínsecas de superioridade à Europa; refere-se a um modelo histórico que identifica a Europa como o centro geopolítico, econômico e epistemológico de um “primeiro sistema-mundo”. Essa é a perspectiva adotada pelos acadêmicos latino-americanos, segundo Dussel (1995, 1998) e Mignolo (2000).

No excepcionalismo latino-americano, muitos vieses eurocêntricos são perceptíveis no tratamento dado à história da tradução latino-americana. Aqui, vou abordar quatro deles, inclusive: (1) a “tarefa civilizatória” dos missionários na América, a missão desses indivíduos e o impacto dessa missão; (2) a “interculturalização” e a compreensão das noções de “mestiçagem” e “transculturalização”; (3) o conceito de “empatia” com os povos nativos; e (4) a perspectiva e o resgate das línguas nativas pelas ordens religiosas evangelizadoras. Examinarei esses vieses com base no artigo prototípico de Vega Cernuda (2012).



---

Os missionários que atuaram na América deram uma contribuição indiscutível à tradução e a outras atividades interlinguísticas. Por intermédio da tradução oral (ou interpretação), da lexicografia monolíngue e multilíngue e dos estudos linguísticos das línguas locais (gramática, ortografia, fonética etc.), eles influenciaram o processo de transculturação na América Hispânica do século XVI ao século XVII. Um processo de transculturação linguística ocorreu mediante a imposição, ao longo de três séculos, de uma língua hegemônica sobre centenas de línguas indígenas e mediante o enriquecimento da língua espanhola pela adoção de palavras e expressões das línguas indígenas. Essa inegável contribuição foi, e ainda é, apresentada e denunciada por pesquisadores dos Estudos da Tradução e por filólogos a partir de um ponto de vista eurocêntrico. Antes de tentar encontrar as razões subjacentes a esse viés eurocêntrico na forma como a tradução é percebida na evangelização da América, no entanto, é importante lembrar que:

[a] educação dos colonos do Novo Mundo nas verdades da religião católica e da cultura social e política própria do Estado Conquistador, a Espanha, foi parte essencial da estratégia voltada ao estabelecimento do projeto político da Monarquia Espanhola/Igreja Católica, destinado à conquista política e religiosa dos colonos de tais territórios. (Fernández Heres, 1999, p. 11)<sup>7</sup>

Alternativamente, conforme Konetzke, “sem religião . . . a dominação política ficava desprovida de um alicerce sólido” (1981, p. 222)<sup>8</sup>. Parece mais apropriado usar a expressão “conquista espiritual” empregada por vários autores (Fray Antonio Caulin, Fray Matias Ruiz Blanco, Ruiz de Montoya e Ricard) para designar esse trabalho de “moldar a nova mentalidade hispânica que se desejava” (Fernández Heres, 1999, p. 19).

Para essa conquista, a mediação linguística passou a ser de grande importância, em comparação com a ineficiência das armas e da violência. Ainda assim, havia muitos obstáculos a serem superados: (1) quando os missionários tentavam ensinar aos povos indígenas ou incutir neles modelos ou conceitos que lhes eram desconhecidos; e (2) quando, mediante a prática da confissão, tentavam avaliar comportamentos usando padrões da civilização ocidental. De fato, a estrutura rígida dessas ações “civilizatórias” impediu a aceitação, ou mesmo a compreensão, de um estilo de vida nativo sem refinamento, tendo os povos indígenas vivido durante séculos em estreito contato com a natureza (Bruni Celli, 1998, p. 30). O primeiro viés que vou discutir é a “tarefa civilizatória dos missionários”.

---

## A “*tarefa civilizatória*”

Em primeiro lugar, é necessário contextualizar o conceito de “civilização” apresentado no artigo de Vega Cernuda (2012). O autor começa seu texto mencionando o “claro efeito civilizatório” da “tradutografia”. O autor acrescenta a seguinte nota de rodapé sobre a expressão:

1. Em períodos em que a opinião pública (em outras palavras, o politicamente correto) impõe sua ditadura e não permite a mínima lesão de certos mitos sacralizados pela prática de uma suposta progressividade (neste caso, a intangibilidade da absoluta validade cultural das civilizações pré-colombianas), talvez o termo que usamos aqui, “civilizatório”, pareça escandaloso. Apesar disso, vamos mantê-lo, pois, se pretendemos transcender a opinião ou “doxa” e chegar a um conceito historiograficamente fundamentado, somos forçados a admitir que, por exemplo, reduzir o sistema de comunicação basicamente oral dos povos indígenas ao status de “arte” ou gramática, ou compilar o *corpus* lexical de determinada língua significa um passo à frente no estado de civilização desses povos. Os missionários contribuíram para isso de forma significativa. (Vega Cernuda, 2012, p. 263, nota de rodapé 1)<sup>9</sup>

10

O conceito de “civilização”, ou o tema do eurocentrismo maniqueísta, é tradicionalmente o oposto da barbárie. Mas o que é civilização? Muitas definições enfatizam uma “força do desenvolvimento material, intelectual e social” ou a descrevem como sendo concebida para “fazer um povo abandonar sua condição primitiva (um estado da natureza) para progredir nas áreas de costumes, conhecimento, ideias”. Primeiramente, pode-se perguntar: como viver em harmonia com a natureza significa ser “primitivo”? Em segundo lugar, podem ser consideradas outras definições, como a de Mauriac: “uma civilização não se mede pela velocidade das viagens nem pelo conforto da vida material, mas, como o reino de Deus, ela reside dentro de nós e está ligada a certa virtude da alma” (Mauriac, 1940, p. 237)<sup>10</sup>. Por sua vez, Durkheim afirmou que, “por si, a civilização não tem valor intrínseco e absoluto; o que lhe dá seu preço é o fato de corresponder a certas necessidades” (1999, p. 19)<sup>11</sup>.

Como pergunta Bastin (2014, p. 79), os habitantes dessas terras eram “bárbaros” ou “selvagens”? “Um povo civilizado é aquele que sabe como viver e o faz” (SIC, 1980, p. 54). Então, os povos pré-colombianos eram capazes de adaptar seu modo de vida, rural ou relacionado à colheita, às suas próprias condições ambientais; tinham seus próprios costumes;

---

incorporavam uma organização social e política adequada à sua situação; tinham expressões literárias características de cada etnia; tinham cantos, um calendário e orações; e “se dependermos da informação de alguns cronistas, parece que havia uma língua franca . . . entre pessoas de culturas distintas” (Strauss, 1999, p. 89)<sup>12</sup>. O valor da sua civilização reside no fato de que ela correspondia às suas necessidades. Esses povos viviam de forma “organizada” dentro de uma organização “civilizada” que não lhes dava nenhum motivo para invejar o estilo de vida europeu dos conquistadores (cuja “civilização”, certamente, poderia ser colocada em questão).

Voltando à nota de Vega Cernuda, faço aqui um comentário sobre a avaliação da cultura pré-colombiana como mero “mito sacralizado”. É difícil entender como a “validade cultural das civilizações pré-colombianas” (aqui Vega reconhece que se tratava de “civilizações”) pode ser considerada um “mito”. Quanto à sacralização dessa cultura, acredito que o adjetivo “sagrado” seja mais apropriado do que “sacralizado”. Mais adiante, discuto a referência que o autor faz a “reduzir o sistema de comunicação basicamente oral dos povos indígenas ao status de ‘arte’ ou gramática, ou compilar o *corpus* lexical de determinada língua”, quando abordo o “resgate” de línguas indígenas.

11

### ***A “interculturção”***

Em outro ponto de seu texto, Vega Cernuda (2012, p. 264) defende o uso do conceito de “interculturção no lugar [do] de transculturção” e o de “mestiçagem em vez do horrendo ‘hibridismo’”. Em uma nota de rodapé, ele tenta justificar sua escolha lexical:

Se me é permitido usar o termo interculturção no lugar de transculturção e mestiçagem em vez do horrendo “hibridismo”, aplicado à cultura e em voga hoje, devemos dizer que essa mestiçagem é a causa, a condição e o efeito (parcialmente, é claro) da atividade tradutória . . . mais do que . . . a transculturção, nos casos de relações entre a metrópole e as colônias sul-americanas, devemos falar de interculturção, bidirecional, é claro, como demonstra a mestiçagem que surgiu na colônia e que ainda hoje é um símbolo de identidade para as nações do subcontinente. (Vega Cernuda, 2012, p. 264 e nota de rodapé 3)

---

Tais assertivas merecem algumas observações:

(1) Se a mestiçagem é, como diz Vega, “um símbolo de identidade” na América do Sul, pode-se perguntar por que a mestiçagem que ainda existe após sete séculos de colonização árabe na Espanha (duas vezes mais tempo que a colonização da América do Sul pela Espanha) não é um “símbolo de identidade” para os espanhóis de hoje. O problema com o conceito de mestiçagem é que, como Simon explica, ele “sugere que a dinâmica dos encontros culturais dá origem a novas e duradouras identidades” (Simon, 1999, p. 31). Muito mais apropriada é a ideia de hibridismo, que, como mencionado, “não é uma nova síntese, não um fim”, mas uma evolução interminável de relações culturais (ver também Bastin, 2006).

(2) Vega Cernuda também afirma que “a mestiçagem é a causa, a condição e o efeito . . . da atividade tradutória”. Essa é uma questão totalmente diferente da questão da mestiçagem racial. Também aqui, hibridismo ou transculturação seriam palavras melhores, pois, sem dúvida, a tradução tem contribuído para esse processo como causa, condição e efeito. Sem justificativa ou exemplo claro, o leitor pode apenas extrapolar.

12

(3) Em relação a “horrendo ‘hibridismo’”, concordo com o adjetivo usado por Vega Cernuda: “hibridismo” é mesmo um vocábulo “horrendo”. Entretanto, a palavra hibridismo raramente é mencionada na literatura sobre o tema, de forma que usar “hibridez” poderia ser uma alternativa<sup>13</sup>. Além disso, uma leitura atenciosa de Ortiz permite perceber claramente que a “transculturação” é, em sua perspectiva, uma troca, um movimento bidirecional, posicionamento que tem sido criticado por alguns intelectuais latino-americanos mais radicais, como Rama. A “posição central” do pesquisador europeu não o autoriza a distorcer conceitos criados na América!

### *A “empatia”*

Vega Cernuda faz eco a Jeronimo Mendieta quando aborda as “diretrizes sobre como agir com os povos indígenas”, formuladas por missionários que “criaram uma escola de metodologia própria com base na personalidade do outro, os indígenas, para tentar adaptar a mensagem cristã para esse outro”, e que tinham “um profundo conhecimento da forma de pensar indígena”, o que lhes permitiu pregar para eles “em termos mais próximos de sua [dos indígenas] idiossincrasia” (Vega Cernuda, 2012, p. 268). Podem-se acrescentar ao testemunho de Mendieta outras afirmações como as seguintes:

---

É importante, contudo, lembrar também que, assim como o missionário, por convicção, definição e na execução de sua missão, erradicou tudo o que era religião ou religioso na área, é também verdade que, passado algum tempo, ele se preocupou em reunir o pouco que restava desse aspecto das culturas indígenas, mesmo que fosse apenas para aliviar sua consciência — principalmente, quando compreendeu melhor essas culturas e quando, por meio de sua prática missionária, descobriu formas menos agressivas de evangelização. (Strauss, 1999, p. 90, como citado em Bastin, 2013, p. 135)<sup>14</sup>

A empatia sobre a qual alguns estudiosos da tradução se vangloriam é bastante relativa, se se considera a erradicação do “modo de pensar”, da “idiosincrasia” da população local, bem como de seus escritos, e não apenas de sua oralidade, pois havia de fato material escrito. Não eram culturas “ágrafas”, como afirma Vega Cernuda (2012, p. 269, nota de rodapé 12). Na verdade, Ricard (1933) menciona um total de pelo menos 109 livros escritos em línguas indígenas na Nova Espanha entre 1524 e 1572, embora esses livros tenham se perdido ou não tenham sido publicados:

muitos eram apenas documentos de trabalho que eram passados de mão em mão e se desmancharam pelo uso. Outros não foram impressos devido à censura do Santo Ofício, e, é claro, outros, já impressos, foram destruídos pelas próprias ordens religiosas. (Hernández Aparicio, 1988, p. 575)

Essa suposta empatia que ocorreu durante o período colonial precisa ser matizada, pois as principais diferenças culturais foram organizadas em uma axiologia absoluta:

a cultura invasora era a adequada e a cultura invadida deveria se adaptar ou desaparecer; cada uma delas ocupava um dos pólos dessa axiologia, em que se estabelecia o bom — o espanhol — e o mau — o indígena—, com algumas poucas nuances . . . . (Fossa, 2006, p. 501)

---

Essa percepção está presente em livros de gramática e traduções, como explica Payàs (2010):

Na Cristandade, o latim era a gramática modelo, é a forma que o encontramos em todas as gramáticas de línguas autóctones. Portanto, seria pecar por “presentismo” afirmar que os missionários poderiam em geral escapar a esse condicionamento e aproximar-se da realidade indígena em outros termos. (p. 102)<sup>15</sup>

### *A perspectiva e o resgate das línguas indígenas*

A visão que o povo espanhol tinha das línguas nativas da América refletia uma estreiteza intelectual que era visível nas crônicas, bem como nos paratextos e especialmente nos prefácios dos textos e paratextos linguísticos e religiosos. Bastin (2013) menciona o caso de um capitão de infantaria, Francisco Rodríguez Leyte (que viveu aproximadamente entre 1589-1650), que, em um relatório ao conselho provincial dos franciscanos, escreveu sobre a língua Cumanagota, do leste da Venezuela:

14

Faltam-lhes cinco letras do nosso alfabeto, que são B, D, F, L e R, e que significam o seguinte: o B significa a deficiência quanto à verdade (*berdad*) e à vergonha (*bergüenza*); o D significa falta de conhecimento de Deus . . .; o F denota falta de fé . . .; o L vive em alguns rituais e cerimônias da Lei natural; e o R indica não haver um Rei que os governe universalmente. (Martinez Ferrer, 1996, p. 174, adições dos tradutores)<sup>16</sup>

Outra indicação da forma como os idiomas eram vistos:

primeiro por ser totalmente diversa de todas as línguas da Europa e ser composta por barbarismo tão incapaz; segundo, é difícil, devido à pronúncia ruim; terceiro, porque todos esses gentios carecem de livros, textos ou caracteres, pois ignoram a escrita ou as letras. (como citado em Fernández Heres, 2000, p. 49)<sup>17</sup>

Finalmente, outro comportamento enviesado decorrente da falta de conhecimento das coisas do mundo real é fazer analogias de forma apressada. É o que se vê na comparação feita

---

por Vega Cernuda entre o trabalho dos missionários espanhóis no Novo Mundo e o do *Summer Institute of Linguistics* (SIL):

Em outras palavras, foi o mesmo processo que se observa hoje no trabalho desenvolvido desde 1930 pelo SIL (Summer Institute of Linguistics), instituição que se apropriou da tarefa de trabalho antropológico, individual e talvez desorganizado, mas frutífero, que era realizado por missionários católicos. (Vega Cernuda, 2012, pp. 266–267)

Não poderia haver melhor comparação! De fato, numerosas fontes confirmam que o SIL não é uma referência confiável na área de pesquisa linguística. A maioria dos investigadores não recebe treinamento acadêmico suficientemente minucioso que lhes permita produzir descrições que poderiam servir como material de referência para os linguistas. As publicações do *SIL* não pretendem ser teóricas: visam apenas à documentação de idiomas da maneira mais simples possível para que os Evangelhos sejam logo traduzidos.

Por outro lado, Vega Cernuda não parece estar ciente do fato de que tanto os missionários enviados à América pela Coroa Espanhola quanto os pesquisadores foram instrumentos do imperialismo (ALAI, 1978). É significativo que a missão dessa organização claramente imperialista, que está ligada a multinacionais fabricantes de fertilizantes e agentes químicos, esteja dedicada à exploração, também no pior sentido da palavra, de recursos subterrâneos e até mesmo relacionada a grupos paramilitares e à CIA. Assim, o exemplo escolhido por Vega Cernuda não é, em absoluto, confiável.

15

## Conclusão

Neste artigo, o objetivo foi demonstrar que a conquista espiritual da América do Sul por parte de ordens religiosas espanholas não foi, como afirmou meu colega Miguel Ángel Vega Cernuda, uma tarefa “civilizatória” (2012). Na verdade, foi uma tarefa “colonizadora” que estava mais interessada na imposição do que na conciliação, com muito pouca empatia para com os indígenas. Há outro exemplo da percepção dos povos nativos no livro de gramática de Francisco Ávila, *Arte de la lengua mexicana y breves platicas de los misterios de Nuestra Santa Fee Catolica*, escrito em 1717 e citado por Payàs (2010, p. 114):

Como são tão vis e hipócritas, é necessário saber como tratá-los, e a própria gramática se torna o instrumento de autoridade: “Dirigi-vos a eles com altivez, não lhes permitais tomar assento, fazei-os falar em voz baixa” . . .

---

Este artigo pretendeu também contribuir para entendimento do debate entre o eurocentrismo e o excepcionalismo latino-americano ao demonstrar que, independentemente de sua intenção de serem rigorosos, os pesquisadores não podem escapar de sua “visão de mundo” (“Weltanschauung”, como diria Vega), assim como eu não pude fugir à minha própria aqui. Creio que as raízes do “excepcionalismo” são evidentes na obra de certos intelectuais latino-americanos. Por essa razão, adotei uma posição engajada que não pode ser encontrada em trabalhos como *Eurocentrism in Translation Studies* (van Doorslaer e Flynn, 2013), que é, no entanto, uma publicação exemplar e única no que diz respeito ao eurocentrismo nos Estudos de Tradução.

O eurocentrismo é onipresente no discurso da tradução sobre o trabalho linguístico dos missionários na América Latina. Como Payàs (2010, p. 282) afirmou,

[um] dos efeitos da tradução é a dissolução das fronteiras culturais. Exercida de forma etnocêntrica, ela arrasa as diferenças e nos devolve um Outro que é igual a nós. Uma língua forte e cheia de vitalidade como o espanhol pode engolir essas literaturas minoritárias e regurgitar um produto homogêneo e trivializado.

16

Descrevi alguns exemplos de vieses eurocêntricos entre os existentes nos Estudos de Tradução. Esses mesmos vieses ocorrem também nas pesquisas de historiadores latino-americanos, conforme indicado por Bastin (2006, p. 115), como é o caso do historiador francês Pierre Chaunu (2003), autor de *Histoire de l’Amérique latine*. De forma similar, o conhecido filólogo espanhol Menendez y Pelayo fez uma crítica tipicamente eurocêntrica ao poema mais longo da língua espanhola, *Elegías de varones ilustres de Indias*, de Juan de Castellano (1598/1987). Ele condenou o poeta andaluz por, entre outras coisas, usar americanismos como “huracán”, “manglar”, “canao” e “iguana”. Ele descreveu essas palavras como “barbarismos e selvageria” (Ospina, 1999) (ver também Bastin, 2010). Esse posicionamento não é fruto da falta de conhecimento dos fatos, pois esses autores são intelectuais bastante admirados. Talvez seja mais resultado de estarem tão inebriados com tanta admiração que não têm lucidez suficiente para libertarem-se dos preconceitos hegemônicos instilados pelo ambiente em que vivem.

É imperativo expor tais preconceitos e denunciá-los para que todos os pesquisadores dos Estudos de Tradução possam ter uma perspectiva justa, ou pelo menos relativizada, de uma atividade tão importante quanto a tradução. Devemos estar atentos a essas posições



---

tendenciosas e rejeitá-las, pois a aura criada em volta dos pesquisadores europeus pode fazer com que tais perspectivas se enraízem entre os pesquisadores latino-americanos incautos, como já aconteceu em muitas outras áreas ao longo da história.

Como afirmado por Fossa (2006, p. 503), devemos “desconstruir o recinto ideológico apertado em que a literatura ocidental confinou as expressões estéticas indígenas” e a cultura latino-americana em geral.

### **Agradecimentos**

O autor agradece a Álvaro Echeverri e aos revisores anônimos por seus comentários valiosos, e a Liane Johnston pela revisão da versão deste artigo em inglês.

### **Declaração de Divulgação**

Nenhum conflito de interesses em potencial foi informado pelo autor.

### **Financiamento**

Este trabalho foi apoiado pelo Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais e Humanidades do Canadá (*Social Sciences and Humanities Research Council of Canada*).

17

### **REFERÊNCIAS**

- Acosta Padilla, M. I. (2017). Review of Bueno García, Antonio (2013): Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas. *META*, 61(3), 739–742.
- ALAI. (1978). El Instituto Lingüístico de verano, instrumento del Imperialismo. *Nueva Antropología*, 3(9), 116–142.  
<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/9/doc/doc12.pdf>
- Bastin, G. L. (2006). Subjectivity and rigour in translation history: The Latin America case. In G. L. Bastin & P. Bandia (Eds.), *Charting the future of translation history* (pp. 11–129). University of Ottawa Press.
- Bastin, G. L. (2010). La pertinencia de los estudios históricos sobre traducción en Hispanoamérica. *EIAL* 21(1), 17–28.
- Bastin, G. L. (2013). La traducción en la conquista espiritual de Venezuela. In A. Bueno & M. Á. Vega (Eds.), *Traducción y humanismo* (pp. 131–151). Les Éditions du Has/zard.

- 
- Bastin, G. L. (2014). Adaptation, the paramount communication strategy. *Linguaculture*, 1, 73–87.
- Bastin, G. L., & Echeverri, À. (2004). Traduction et révolution à l'époque de l'indépendance hispano-américaine. *Meta: Journal des traducteurs*, 49(3), 562–575.
- Bruni Celli, B. (1998). *Esfuerzo lingüístico: Las Misiones Franciscanas de la Nueva Andalucía y la plenitud del encuentro*. Academia Venezolana de la lengua correspondiente de la Real Española.
- Chaunu, P. (2003). Histoire de l'Amérique latine. PUF, Que sais-je?
- Cheyfitz, E. (1997). *The poetics of imperialism. Translation and colonization from The Tempest to Tarzan*. University of Pennsylvania Press. (Originalmente publicado em 1991)
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire*. Editorial Horizonte.
- D'hulst, L. (2008). Cultural translation. In A. Pym, M. Shlesinger & D. Simeoni (Eds.), *Beyond descriptive translation studies* (pp. 221–232). John Benjamins.
- Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. PUF.
- Durkheim, É. (1999). *Da divisão do trabalho social* (2a ed.; E. Brandão, Trad.). Martins Fontes.
- Dussel, E. (1995). *The invention of the Americas: The eclipse of the 'Other' and the myth of modernity* (M. D. Barber, Trad.). Continuum.
- Dussel, E. (1998). Beyond eurocentrism: The world-system and the limits of modernity (E. Mendieta, Trad.). In F. Jameson & M. Miyoshi (Eds.), *Cultures of globalization* (pp. 3–31). Duke University Press.
- Fernández Heres, R. (1999). *Conquista espiritual de tierra firme*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Fernández Heres R. (2000). *Catecismos católicos de Venezuela hispana (Siglos XVI-XVIII)*, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la historia colonial de Venezuela (3 tomos, n. 249-250-251).
- Fossa, L. (2006). *Narrativas problemáticas. Los Inkas bajo la pluma española*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Hernández Aparicio, P. (1988). Gramáticas, vocabularios y doctrinas franciscanas en las bibliotecas de Madrid. In *Actas del II Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo – siglo XVI* (pp. 573– 588). Deimos.

- 
- Konetzke, R. (1981). *América Latina, II. La época colonial*. Ed. Siglo XXI.
- Lund, J. (2001). Barbarian theorizing and the limits of Latin American exceptionalism. *Cultural Critique*, 47, 54–90.
- Martinez Ferrer, L. (1996). El capitán Francisco Rodríguez Leyte (ca. 1589-1650) y la pacificación y evangelización del oriente de Venezuela. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 79, 163–177.
- Mauriac, F. (1940). *Journal III*. Flammarion.
- Merrill, C. A. (2013). Postcolonial translation: The politics of language as ethical praxis. In C. Millán & F. Bartrina (Eds.), *The Routledge handbook of translation studies* (pp. 159–172). Routledge.
- Mignolo, W. D. (1989). Colonial situations, geographical discourses and territorial representations: Toward a diatopical understanding of colonial semiosis. *Dispositio*, 36-38, 93–140.
- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs*. Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2004). The movable center: Geographical discourses and territoriality during the expansion of the Spanish Empire. In A. Del Sarto, A. Ríos & A. Trigo (Eds.), *The Latin American cultural studies reader* (pp. 262–290). Duke University Press.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Cátedra. (Originalmente publicado em 1940)
- Ospina, W. (1999). *Las auroras de sangre*. Grupo editorial Norma.
- Payàs, G. (2010). *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521- 1821)*. Iberoamericana.
- Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI.
- Ricard, R. (1993). *La “Conquête spirituelle” du Mexique. Essai sur l’apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendicants en Nouvelle-Espagne de 1523 à 1572*. Institut d’ethnologie.
- SIC. (1980). Editorial “Nuestras contradicciones y los indios”. *Revista SIC*, 422, 54.
- Simon, S. (1999). *Hybridité culturelle. Île de la tortue*.
- Sobrevilla, D. (2001). Transculturación y heterogeneidad: Avatares de dos categorías literarias en América Latina. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 27, 21–23.
- Strauss, K. R. A. (1999) El escenario inicial de la evangelización en Venezuela. Las culturas del momento en contacto. *Montalbán*, 32, 79–91.

---

Valdeón, R. A. (2014). *Translation and the Spanish empire in the Americas*. John Benjamins.

van Doorslaer, L., & Flynn, P. (Eds.). (2013). *Eurocentrism in Translation Studies*. John Benjamins.

Vega Cernuda, M. Á. (2012). La traducción en la obra evangelizadora y civilizatoria tras la conquista y durante la colonia en la América Hispana. In F. Lafarga & L. Pegenaute (Eds.), *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica* (pp. 263–275). Academia del Hispanismo.

---

<sup>1</sup> Artigo originalmente publicado em língua inglesa: Bastin, G. L. (2017). Eurocentrism and Latin Americanism in Latin American translation history. *Perspectives*, 25(2), 260–272. 10.1080/0907676X.2016.1248986

A publicação em língua portuguesa pela Revista Belas Infieis foi possível mediante autorização de tradução e reprodução concedida por Taylor & Francis Group. Os direitos autorais foram pagos com auxílio financeiro concedido pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade de Brasília. [N.T.]

<sup>2</sup> Os tradutores agradecem Prof. Dr. Daniel Padilha Pacheco da Costa pela revisão atenta da tradução em particular no que diz respeito à terminologia específica. [N.T.]

<sup>3</sup> Todas as traduções de citações de Fossa foram feitas diretamente para o português, com base no próprio texto em espanhol da autora. [N.T.]

<sup>4</sup> Aqui parece importante ressaltar a questão terminológica suscitada pelo uso de “desculturação” e “deculturação” em português, para a qual nos alertou o prof. Daniel Padilha Pacheco da Costa. Neste ponto de seu texto em inglês, Bastin usa “deculturation” como tradução de “desculturación”, termo cunhado por Ortiz: “Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que a rigor indica la voz angloamericana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o el desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial **desculturación**, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación” (ORTIZ, p. 260, grifo nosso). O termo de Ortiz parece ser mais corretamente traduzido como “desculturação” (ver Mondardo, 2020, p. 9) por ter significado que se distancia daquele ligado a “deculturação” no ambiente intelectual brasileiro. Este último foi usado por Darcy Ribeiro para se referir a processo de degeneração ou perda cultural, o que é noção quase oposta à concepção de Ortiz. [N.T.]

<sup>5</sup> Por “lenda negra” entende-se um conjunto de discursos negativos formulados de maneira a resultar em um retrato tendencioso. Engloba tanto campanhas de desinformação quanto a fabricação de fatos a respeito de determinado fenômeno ou sujeito. Aqui, com letra maiúscula, o termo certamente é usado com referência à propaganda anti-Espanha no século XVI. Em oposição a isso estaria a “lenda dourada”, “áurea” ou “rosa”, que seria a construção de um discurso igualmente falso e tendencioso, mas agora positivo ao extremo. A autora da citação, Acosta Padilla, usa a expressão “leyenda rosa” (mantida na tradução para o português), que é usada na historiografia para descrever as reações à lenda negra contrária à Espanha. [N.T.]

<sup>6</sup> À época da publicação do artigo de Bastin, o texto de Acosta Padilla ainda estava no prelo. Nesta tradução, os dados bibliográficos foram atualizados e a citação extraída da resenha em espanhol. [N.T.]

<sup>7</sup> Todas as traduções de citações de Fernández Heres foram feitas diretamente dos textos em espanhol. [N.T.]

<sup>8</sup> Tradução feita com base no texto em espanhol. [N.T.]

<sup>9</sup> Todas as traduções de citações do texto de Vega Cernuda foram feitas com base no artigo em espanhol do autor. [N.T.]

<sup>10</sup> Aqui, a versão em português foi feita diretamente do texto de Mauriac em francês. [N.T.]

<sup>11</sup> Citação feita em português de acordo com obra de Durkheim publicada no Brasil. Bastin utilizou obra de 1893 (p. 55), constante das referências bibliográficas. [N.T.]

<sup>12</sup> Tradução feita aqui diretamente do texto em espanhol. Bastin usa, em seu texto em inglês, sua própria tradução, na qual emprega o singular em “a língua franca”, enquanto o texto em espanhol adota o plural. [N.T.]

<sup>13</sup> Ressalte-se, neste ponto, o uso bastante comum de “hibridismo” em publicações brasileiras nas áreas de estudos culturais, literatura, sociologia e outros campos das humanidades. [N.T.]

<sup>14</sup> Tradução feita com base no texto em espanhol de Strauss. [N.T.]

<sup>15</sup> Todas as traduções de citações do texto de Payàs foram feitas com base no texto em espanhol da autora. [N.T.]

<sup>16</sup> Tradução feita a partir do texto em espanhol de Leyte, que é citado por Martínez Ferrer. Vale apontar que o discurso que associa características linguísticas a supostas deficiências morais ou culturais por parte dos povos

---

originais da América também está presente na história brasileira, de que é exemplo o famoso texto de Pero Magalhães de Gandavo, escrito em 1578: “A língua de que usam, toda pela costa, é uma: ainda que em certos vocábulos difere em algumas partes; mas não de maneira que se deixem de entender.... Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente”.

Outro aspecto a ser pontuado é o uso, por Leyte, da grafia com “b” em “berdad” e “bergüenza”. Embora a distinção entre os fonemas /b/ e /v/ no castelhano tivesse sido observada no medievo, ela desapareceu posteriormente e isso provavelmente se refletiu na escrita de Leyte. Assim, ele pôde fazer a associação entre a ausência da letra “b” na língua dos camanagotos e o que via como falta de verdade e vergonha. Na tradução para o português, a opção foi deixar entre parênteses as palavras usadas pelo capitão Leyte, ainda que Bastin não tenha tematizado a questão no seu texto em inglês. Martínez Ferrer indica o emprego específico no texto de Leyte com a inserção de “*sic*” em “B significa el defecto de la Berdad [*sic*] y Bergüenza [*sic*]”. [N.T.]

<sup>17</sup> A citação feita por Fernández Heres aqui é de trecho de introdução redigida por um Frei Tauste para seu *Arte, y Vocabulario de la lengua de los indios chaymas, cumanagotos, cores, parias, y otros diversos de la provincia de Cumaná, o Nueva Andalucía. Con un tratado a lo último de la Doctrina Christiana, Catecismo de los Misterios de Nuestra Santa Fe, traducido de Castyellano en la dicha Lengua Indiana* (Imprenta de Bernardo de Villa-Diego, 1680, p. 2). [N.T.]