


## **O OUTRO COMO ESPELHO: IMAGINÁRIO E ALTERIDADE NA COLONIZAÇÃO IBERO-AMERICANA (SÉCULOS XVI–XVII)**

 <https://doi.org/10.63330/aurumpub.023-003>

**Jônatas de Lacerda**

Doutorando em história (UFGD), mestre em História (UNIFAL-MG), historiador (UNAR), Pedagogo (UNIFAL-MG), Psicopedagogo (UNASP), Teólogo (FBMG) e Especialista em Informática na Educação (IFSULDEMINAS)

### **RESUMO**

O artigo analisa o processo de colonização ibero-americana nos séculos XVI e XVII a partir das noções de imaginário e alteridade, fundamentando-se nos aportes teóricos de Adone Agnolin(2007), Tzvetan Todorov (2010), Guilherme Giucci (1992), Laura de Mello e Souza (1986) dentre outros, compreendendo o encontro entre europeus e povos indígenas como um fenômeno profundamente simbólico, cultural e epistemológico. Argumenta-se que a América não foi percebida como um espaço vazio, mas como um território habitado por sociedades complexas que desafiaram as categorias tradicionais do pensamento europeu. Diante desse confronto, o indígena foi frequentemente representado como bárbaro, bestial ou monstruoso, funcionando como um espelho invertido no qual o europeu projetava seus próprios conflitos religiosos, culturais e políticos, intensificados pelo contexto da Reforma Protestante e da Contrarreforma Católica. A atuação da Companhia de Jesus é examinada como elemento central desse processo, uma vez que os missionários produziram narrativas e práticas catequéticas que, ao mesmo tempo em que buscavam a conversão, legitimavam a sujeição e a dominação dos povos nativos. Por meio da análise de relatos, cartas e interpretações jesuíticas, especialmente no que se refere a práticas como o canibalismo e os rituais de guerra, o estudo demonstra que a alteridade indígena foi construída a partir de categorias europeias que hierarquizavam culturas e justificavam a expansão do cristianismo e do poder imperial. Conclui-se que a colonização deve ser compreendida como um processo no qual identidade e alteridade se constituem mutuamente, revelando tanto a violência da imposição cultural quanto a crise de sentido vivida pela própria Europa diante do encontro com o outro.

**Palavras-chave:** Alteridade; Imaginário europeu; Colonização Ibero-Americana; Companhia de Jesus; Povos indígenas.



## 1 INTRODUÇÃO

A incorporação dos territórios americanos ao horizonte europeu, a partir do século XVI, deve ser compreendida menos como um simples movimento de expansão geográfica e mais como um acontecimento epistemológico, no qual o europeu foi compelido a confrontar-se com formas de humanidade que escapavam às categorias tradicionais de sua experiência histórica. O encontro com o chamado “Novo Mundo” não revelou apenas terras e povos desconhecidos, mas produziu um profundo deslocamento no modo como a Europa pensava a si mesma, projetando sobre o outro, indígena, pagão, selvagem, os conflitos, tensões e expectativas que atravessavam o próprio universo cultural europeu.

Longe de representar um espaço vazio ou amorfo, a América apresentou-se como um território densamente habitado por sociedades dotadas de organização social, ritualística e simbólica complexa. Esse dado, contudo, produziu menos reconhecimento do que embaraço. A alteridade indígena, ao invés de ser compreendida em sua lógica própria, foi enquadrada a partir de um imaginário herdado da tradição cristã medieval, no qual a diferença tendia a ser interpretada como ausência, desvio ou imperfeição. Assim, o outro não era percebido em sua singularidade, mas reduzido a um espelho invertido no qual o europeu buscava reafirmar sua própria identidade civilizacional.

É nesse horizonte que se inscreve a atuação da Companhia de Jesus, cujos missionários assumiram o papel de mediadores privilegiados entre o mundo europeu e as sociedades indígenas. As narrativas jesuíticas como cartas, relatos, sermões e representações teatrais, não apenas descreveram práticas culturais consideradas estranhas, como o canibalismo ou os rituais de guerra, mas produziram sentidos sobre elas, integrando-as a um sistema simbólico que justificava a dominação, a catequese e a sujeição. A missão evangelizadora, longe de constituir um empreendimento exclusivamente espiritual, articulava-se diretamente ao projeto político da Coroa portuguesa e ao contexto mais amplo da Contrarreforma Católica, no qual a expansão do cristianismo se confundia com a afirmação de uma ordem universal.

Nesse sentido, a noção de alteridade revela-se central. Como sugere Agnolin, o outro não é apenas aquele que difere, mas aquele por meio do qual o sujeito histórico se define. O indígena, frequentemente representado como bárbaro, bestial ou monstruoso, torna-se o lugar simbólico onde o europeu deposita aquilo que recusa reconhecer em si mesmo. A guerra, o canibalismo e a suposta ausência de religião funcionam, assim, como signos de uma diferença radical que, paradoxalmente, revela uma inquietante proximidade: o outro aparece como modelo invertido do próprio eu.

Dessa forma, o presente estudo propõe analisar as representações da cultura ibérica medieval projetadas sobre a América Latina, atentando para os modos pelos quais o imaginário europeu, marcado por heranças medievais e por conflitos religiosos modernos, estruturou a leitura do mundo indígena. Ao investigar as narrativas jesuíticas e o discurso colonizador, busca-se compreender como a experiência da conquista produziu não apenas a submissão do outro, mas também uma profunda crise de sentido no interior

da própria cultura europeia. Pensar a colonização, portanto, é pensar um processo no qual identidade e alteridade se constituem mutuamente, em um jogo contínuo de projeções, recusas e negociações simbólicas que marcaram de forma indelével a formação do mundo ibero-americano.

## 2 DESENVOLVIMENTO

Não é novidade falar em portugueses que permearam o território americano e que de alguma forma os utilizaram como aparato, ou colônias de exploração, conforme Ferreira<sup>1</sup>, que traz esse estudo e demonstra esses indícios. Também é sabido a necessidade de se ampliar esse conhecimento quanto a atuação de ambos os lados, tanto portugueses quanto os nativos, que já se organizavam com uma estrutura ímpar e subsistente que os diferiam entre si, no entanto, apesar de importantíssimos e relevantes fatos, não é o que se procura responder com o presente estudo, que embora trabalhe com os elementos iniciais desse encontro, se prende a análise do encontro entre essas civilizações, que apesar de díspares, muito se agregou, se identificou e inculcou na sociedade alheia. Nessa perspectiva, identificamos os pensamentos, costumes como forma de imposições culturais, portanto, se norteia como forma dessas disparidades ao contexto do outro, centrado no imaginário e na alteridade entre nativos e portugueses. Quanto à questão religiosa portuguesa, enfatizamos os jesuítas como protagonista nesse processo versus a organização ritualística dos “nativos”.

O que interessa, portanto, é identificar como propósito, o fato, de como “o si próprio se define através do outro do qual é intimamente o veículo” e, em consequência o outro aparece como modelo de si próprio. Nessa indicação, Agnolin, aponta o quão complexo é a noção de alteridade, quando pensamos no outro a partir de si próprio, estamos pensando em conflitos que permearam nossa própria realidade e que, inconscientemente, atribuímos ao outro, os conflitos que vivenciamos em nós mesmos.

Como propriedades da Coroa portuguesa, em maior ou menor grau, todos os grupos sociais que habitavam a Colônia estavam expostos a expansão desse modo de ser. Essa tarefa cabia especificamente aos missionários da Companhia de Jesus, disseminadores da identidade portuguesa em terras brasílicas.

O encontro entre os europeus, com maior ênfase nos portugueses, e os nativos, trouxe uma gama de conflitos e representações sobre o imaginário, o que se imaginava encontrar, e a alteridade, como se via o outro, em uma não aceitação do diferente, onde por sua representação, atribuía ao outro, conflitos vividos por eles e levando a cabo vários indígenas, que não ficaram passíveis as dominações, mas lutaram e com suas representações ritualísticas, como o canibalismo, reafirmaram uma “cultura” que era comum entre eles, inclusive no caso tupinambá, que é um dos objetos de análise dos autores abordados.

Pensar em uma colonização ibérica nos territórios americanos é enfatizar sua importância enquanto fusão cultural aos pressupostos inerentes a esse território, pois não estamos a elencar uma terra vazia, sem

---

<sup>1</sup> Além da defesa do território, a colonização do Brasil teve outra finalidade: transformar a Colônia num empreendimento lucrativo para Portugal. (Ferreira, Olavo L., História do Brasil, 2º ed. São Paulo: Ática. p. 25)

forma, mas uma cultura definida e que já apresentava formas diversas entre as próprias tribos existentes, o que chamamos por diversidades culturais. Ao momento de “introdução” - dos europeus - a esse convívio colonial, observamos as diversas representatividades de poder e religião que o diferiam em práticas, porém elencadas com assiduidade em ambos os contextos. Essa diversidade e diferenciação cultural trazia a ideia de submissão e dependência do nativo, segundo Giucci: “Implicitamente, o nativo é integrado como súdito ao domínio da coroa lusitana, ingressando em uma relação de desigualdade e de dependência relativamente ao emissário direto desse poder distante”. (Giucci, 1992: 47).

O estranhamento seria inevitável de todos os lados envolvidos nesse processo, pois cada qual, com seus artifícios e condutas demonstrariam, ou tentariam demonstrar, a superioridade ou vitaliciedade de seus credos religiosos. Importante salientar que ambos os lados (nativos e europeus) tentavam de todas as formas burlarem a imposição da “religião”<sup>2</sup> alheia, visto que, a imposição como forma de superioridade da religião dos colonizadores europeus é identificada durante vários relances bibliográficos, pois segundo Souza, a visão dos colonizadores (portugueses) tinha por característica: ...a ideia de que o descobrimento do Brasil fora ação divina; de que, dentre os povos, Deus escolhera os portugueses; de que estes, uma vez senhores da nova colônia, tinham por dever nela produzir riquezas materiais – explorando a natureza – e espirituais – resgatando almas para o patrimônio divino. (Souza, 1986: 35)

Na perspectiva de melhor atrelar esses pensamentos, pautados nas relações de poderes entre os europeus – colonizadores - e nativos – colonizados – que, desenvolvemos essa problematização, abordando seus mais expressivos enfrentamentos, pautados em pressupostos delineados pelo panorama histórico religioso europeu, atrelado a contexto como a Reforma protestante e a contrarreforma Católica.

Com essa problematização busca-se identificar a moção religiosa nos próprios “navegadores” com o ímpeto de disseminar o cristianismo, resgatando almas para o patrimônio divino, conforme Souza, isso identificado no encontro com o outro. A enfática religiosa no contexto expansionista é tão vívida, que Colombo faz diversas menções ao contexto das Cruzadas, que tinham sido abandonadas na Idade Média, cujo principal objetivo era a Reconquista da Terra Santa, elencando a importância da religião<sup>3</sup>, a Reconquista e sua disseminação nos territórios encontrados. “A expansão do cristianismo é muito mais importante para Colombo do que o ouro... espero em Nosso Senhor poder propagar seu santo nome e seu Evangelho no universo” (“Carta ao Papa Alexandre VI, fevereiro de 1502”). (Todorov, 1993: 10).

<sup>2</sup> Importante ressaltar que no período elencado, baixa Idade média e início da Idade Moderna religião e poder estavam atrelados, reservando a Igreja, por intermédio de seu representante - o Papa - o poder maior. “O Papa não pode ser julgado por ninguém; a Igreja Romana nunca errou e nunca errará até o final dos tempos; A Igreja Romana foi fundada apenas por Cristo; só o Papa pode depor e empossar bispos; só ele pode convocar assembleias eclesásticas e autorizar a Lei Canônica; só ele pode revisar seus julgamentos; só ele pode usar a insígnia imperial; pode depor imperadores, pode absolver vassallos de seus deveres de obediência; todos os príncipes devem beijar seus pés. (Southern, 1970, p. 102)

<sup>3</sup> O conceito de religião representa um produto histórico e é por isso que, como tal, é ausente nas línguas dos povos “primitivos”. Ainda no latim clássico, o termo religio (de onde vem religere, religar) só significava determinados comportamentos que hoje definiríamos “religiosos”. (Agnolin, 2005, p.123).

O estudo sistemático acerca da divindade, sua essência, existência e atributos, passavam por renovações no quesito ideológico, frente a pressupostos inerentes ao modelo de protestantismo disseminado em toda a Europa, que trazia a aproximação popular às letras nas traduções bíblicas em vernáculos.

...além do impulso às letras e às ciências, o século XVI apresenta uma geral e significativa renovação da Teologia. Para além da reaproximação/releitura – com os novos instrumentos filológicos e as novas traduções, em vernáculo – do antigo testamento e das obras dos Padres da Igreja, essa renovação da Teologia realizou-se, também, pelo estudo direto das obras de S. Tomás de Aquino. Os dominicanos da Escola de Salamanca e os jesuítas de Coimbra encontram-se à frente dessa renovada e importante tradição de estudos críticos. Entre as figuras intelectuais mais relevantes desse movimento basta citar os nomes de Francisco de Vitória, Domingos Soto, Belchior Cano, Pedro da Fonseca e Francisco Suárez. (Agnolin, 2007: 24)

Essa renovação teológica é incitada pelo movimento protestante, como supracitado por Agnolin, caracterizando um sentido mais amplo à relação de divindade e humano, tornando o ser humano diretamente ligado ao divino. A aproximação às letras, as traduções era uma forma de tornar próximo essa ideologia permitindo que o indivíduo tivesse esse contato direto com o divino, não apenas no cerne documental, como a bíblia e obras escritas pelos padres da Igreja, mas contato de aproximação do ser humano ao divino, tornando esse espaço e distanciamento mais resumido. Sem dúvida, o êxito luterano, ante a diferença do mundo católico, se deve ao fato de que o cristão é assumido enquanto indivíduo, diretamente vinculado ao divino. “Mas é importante levar em consideração o fato de que, na interpretação filosófica e teológica dos textos bíblicos, Erasmo e Lutero foram os frutos mais emblemáticos da profunda revolução filológica realizada pelo humanismo italiano”. (Agnolin, 2007: 26)

Pensar, portanto nesse “Novo Mundo” requer um olhar atento ao que se formava no contexto elencado pelos europeus nas vias que permeavam seu ímpeto, sua busca, pois segundo Agnolin, “o fato de ter encontrado uma civilização complexa e organizada, como a asteca e a incaica depois, ocasionou um discreto embaraço para o Oriente” (Agnolin, 2005, p. 177), isso no caso das colônias pertencentes a coroa espanhola. No entanto, fator não diferente era evidenciado pela extrema organização que sobrepunha o contexto imaginado, quanto a questão do então chamado de “índios<sup>4</sup>”, nas colônias portuguesas, pois a organização dessa sociedade era de modo relevante, que causava um embaraço aos portugueses de como lidar com aquela situação advinda da conquista ao Novo Mundo. Se deparavam com uma sociedade extremamente organizada em seus rituais e organização hierárquica, garantindo que mesmo havendo um líder, o poder não centrasse nas mãos dele, ou seja, não dispondo de poder superior a alguém, para que a

<sup>4</sup> Ao longo deste trabalho, o termo “índio” é empregado em conformidade com a documentação histórica analisada, na qual essa nomenclatura aparece de forma recorrente nos relatos coloniais dos séculos XVI e XVII. Seu uso não implica adesão acrítica a uma categoria hoje reconhecida como generalizante, mas preserva a historicidade das fontes e evidencia os sentidos atribuídos pelos agentes europeus ao outro americano. Na historiografia contemporânea, adota-se o termo “indígenas” por reconhecer a diversidade étnica e cultural dos povos originários; assim, quando utilizado neste estudo, “índio” deve ser compreendido como categoria documental e analítica, vinculada ao imaginário colonial.

noção de civilidade e sociedade igualitária se mantivesse, cada um realizando seu “papel” nesse contexto. “o “selvagem” rejeita, não somente o poder pessoal, mas também, o poder em si”. (Agnolin, 2005, p. 186)

As relações amistosas, de início, começam a ficar conflituosas até chegar a intolerância, a alteridade é evidenciada, frente o imaginário que se tinha de determinado povo, com isso, procurava de alguma forma e na questão aristotélica, os nomear como diferentes, tornando-os inferiores a si mesmo, como servos, ou feitos para servir. Esse contraponto é evidenciado na questão do canibalismo. Segundo Agnolin, “Se o canibalismo constitui o elemento chave de cada sucessiva interpretação da conquista, identificamos, que o canibalismo, segundo Lévi-Strauss é bom para ser pensado”, visto que havia uma identidade observada pelos diversos escritores, que hora os “defendiam” hora os “acusavam”, como o caso de Sepúlveda que os nomeavam como sórdidos cães, enquanto que Las Casas os intitulavam como “nobres selvagens”.

O que interessa, portanto, é identificar como propósito, o fato, de como “o si próprio se define através do outro do qual é intimamente o veículo” e, em consequência o outro aparece como modelo de si próprio. Nessa indicação, Agnolin, aponta o quão complexo é a noção de alteridade, quando pensamos no outro a partir de si próprio, estamos pensando em conflitos que permeiam nossa própria realidade e que, inconscientemente, atribuímos ao outro os conflitos que vivenciamos em nós mesmos.

Igual discurso se obtém quando analisamos os diferentes textos descritos pelos europeus, narrativas, cartas dos jesuítas, que traz ao índio o símbolo do canibalismo, antropofagismo, nessa perspectiva o canibal pode, portanto, representar também “o outro demasiadamente parecido ao si mesmo, espelho onde recusa a se contemplar. A monstruosidade do Selvagem: um esforço desesperado de estabelecer a qualquer preço a diferença, ou seja, elaborar a partir de si uma realidade diferente ao outro. Portanto, é comumente abordarmos que não é possível estabelecer esse estranhamento, essa alteridade se não tiver o outro, onde cada grupo precisa do outro para definir a si mesmo e, por isso, a vitória nunca é definitiva. Isso indica que a guerra não nasce por causa da alteridade, mas cria a alteridade e o inimigo é no início sempre um igual. (Agnolin, 2005. p.192)

Nessa perspectiva supracitada observamos que não é diferente quando do encontro dos jesuítas e colonizadores com os “índios” que habitavam no território que viria a ser as colônias portuguesas americanas. Isso se dava pela organização sistemática que observamos quanto a sociedade indígena, que, segundo Florestan Fernandes, elenca que a formação da guerra ou os desencadeamentos para os conflitos, surgem de uma “atividade masculina”, principalmente na sociedade tupinambá, podendo-se destacar que a guerra é provocada pelos homens ditos “militares” e não pelas mulheres. De acordo com Florestan Fernandes, após os combates entre os guerreiros inimigos, os homens vitoriosos tinham como papel fundamental com os prisioneiros, a execução dos rituais de recepção e as cerimônias antropofágicas. (Hernandes, 2006, p.180).

Ao analisarmos tal contexto, o que se fazia como estrutura da sociedade indígena tupinambá, era caracterizado pelo europeu como atos de inferioridade, que segundo a visão aristotélica, seria o fator que faltava para atribuir a cultura alheia um sentido de inferioridade, para que justificasse suas ações mais tarde intensificadas, pela intolerância, conforme abordado no início desse trabalho. Segundo Isidoro de Sevilha, enquanto os prodígios desempenharam a função de predizer, os portentos de anunciar e os ostentos de manifestar, os monstros participavam da história da salvação mostrando, advertindo e significando a vontade do Senhor. (GIUCCI, 1992. p.78). O autor Guilherme Giucci, destaca que o imaginário em relação ao distante e desconhecido foi também alimentado pelas narrativas de viagens ao Oriente feitas por Heródoto, Plínio, Santo Isidoro e Marco Polo, nas quais os elementos que compõem o “maravilhoso” são sempre enaltecidos: natureza pródiga e exuberante, ócio e promessa de muita riqueza. Com isso ficava identificado toda a organização que se desenrolava no ímpeto dos viajantes do maravilhoso, que buscavam justificar o ato de colonização e nesta versão religiosa a escolta marginal da mensagem de Cristo e dos apóstolos, carregava a missão de libertar do erro os vacilantes e incrédulos.

Nessa fator preambulado por Giucci, é que vamos discorrer a ênfase do trabalho jesuítico reforçado pelo contexto trabalhado por Agnolin, quanto as mediações simbólicas e cultura indígena: leitura jesuítica das práticas indígenas, que tinha como grande questionamento de como transformar o pagão em cristão, reduzindo o diferente ao mesmo, ou seja, uma tentativa de tornar o diferente como si, de como o europeu via a si mesmo e inconscientemente queria torna-los igual a si, não sabendo lidar com a diferença, ou não se dando conta disso. Imaginar a diferença é o que permite compreender a si mesmo, portanto, o homogêneo é a total impossibilidade de construção de sentido.

O papel do jesuíta nessa concepção de colonização é fundamental para se efetivar a questão da alteridade, pois de fato eram poucos que tinham acesso a escrita, portanto, os documentos que temos são relatos de uma visão europeia do contexto que permeia a concepção da colonização portuguesa. Os jesuítas em seus relatos ora eram contrários a escravidão, ora atuavam como poder moderador, ora se apropriavam dos trabalhos escravos em grande escala, com isso, Agnolin elenca os diferentes relatos e visões que em determinado momento lhes eram atribuídas a partir das atitudes desempenhadas.

A carência de mão de obra no Brasil colonial era evidente e no século XVI a atribuição dessa função era dos índios, já que estavam em grande número e se tornavam “presas fáceis” para manipulação, com isso, a caça ao índio se tornou grande fonte de riqueza do período colonial. Os jesuítas, apesar de contrapor-se a “caça” voltada para a escravidão, servia fielmente a coroa portuguesa, que aliada a Igreja, sobrepunha os poderes políticos, buscando, assim métodos alternativos de apropriação e conquista desse povo nativo. A conquista do trabalho escravo passa a ser, portanto, a luta que permeava não apenas o âmbito do colonato, mas da Coroa, Administradores, missionários por meio de alianças.

Importante relato do jesuíta Pe. Anchieta revela que se tratava de “gente tão indômita e bestial, que toda a sua felicidade a põem em matar e comer carne humana, é no teatro que se manifesta com maior destaque e vis combativa (catequética)” (Agnolin, 2005, p.107). Nesse contexto, identificamos os métodos utilizados pelos jesuítas que além da retórica relatada por Hansen, utilizavam também o teatro para impressionar o índio por meio de representações, onde tentavam doutrina-los à especificidade da Igreja, condenando o canibalismo antropofágico, bem como, embriaguez, tintura, dança, inspiração do fumo, guerra, adultério e a poligamia.

Na perspectiva de elucidar o processo de conversão desse nativo ao cristianismo encontramos, segundo analisado por Agnolin, diferentes posicionamentos dos jesuítas, como dantes mencionado, e vendo que esse processo de aculturação do índio estava em relações de intolerância, “concluído que a conversão do “triste e vil gentio” não podia ser alcançada pelo convencimento, o padre jesuíta Manuel da Nóbrega aponta a sujeição como caminho apropriado para sua cristianização.

Entendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ela ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional e ser gente servil que se quer por medo e sujeição. Essa submissão, segundo Nóbrega, seria aplicada através de uma repressão implacável aos costumes (intoleráveis) dos indígenas e da concentração dos convertidos em aldeamentos organizados. (Agnolin, 2005, p. 114).

Com essa declaração de Nóbrega e demais relatos dos padres, por cartas, narrativas, a Companhia de Jesus, legitima os duros trabalhos da catequese em formar uma nova religiosidade, ressaltando a crueldade do gentio, como “cruéis habitantes do Novo Mundo”. Essa atuação e legitimação só será possível pela aliança religiosa representada no século XVI, pela interdependência entre o poder espiritual (o Papa) e o poder temporal (o Imperador), onde fé e Império interagem em função da necessidade de alargar o Orbis Cristianus (Agnolin, 2005, p.117), ou seja, é uma imagem cristã medieval do mundo. Fundou-se na crença de que o mundo é de Deus, cujo representante na terra é a Igreja Católica. Como propriedades da Coroa portuguesa, em maior ou menor grau, todos os grupos sociais que habitavam a Colônia estavam expostos a expansão desse modo de ser. Como demonstramos, essa tarefa cabia especificamente aos missionários da Companhia de Jesus, disseminadores da identidade portuguesa em terras brasileiras.

Durante todo o processo histórico que permeiam o início do século XVI vemos a constante unificação e reafirmação dessa aliança entre Portugal e a Igreja, representada pela Companhia de Jesus que permaneceria até 1759 quando da Reforma Pombalina, que resultou na expulsão dos jesuítas tanto do Brasil quanto de Portugal. No entanto, atribuímos aos padres jesuítas Antônio Vieira, José de Anchieta, os tempos heroicos, da educação, ou a base da educação brasileira, desenvolvendo um importante papel nessa temática, que não aprofundaremos, por não ser o objetivo de nosso objeto de pesquisa.





Não obstante, a Espanha suscita o processo expansionista tanto quanto Portugal e por serem reinos católicos, se alinham ao processo expansionista interessante a Igreja que concomitantemente seria beneficiada com essa expansão e universalização da crença do cristianismo. Espanha essa que era governada pelo rei Carlos I, que se alinhou ao combate da Reforma Protestante, de forma passível e intelectual, mesmo havendo opositores dentro do próprio reino e reinos vizinhos católicos que rompiam com a Igreja, ele permaneceu como representante dessa aliança, apoiando o Concílio de Trento, que seria o maior símbolo da contrarreforma, e consequentemente, compartilhando da Companhia de Jesus, que inicia suas atividades na Espanha em 1543, e levada a América espanhola em 1566. O ímpeto motivacional determinado tanto na noção de reino, quanto nos indivíduos que compunham o reino de Portugal, são igualmente identificados, no reino Espanhol e nos que compunham esse reino, que implacavelmente lutam pela expansão católica e não aceitação de representações alheias, tão bem elucidadas nas narrativas de Sepúlveda e de Las Casas. A alteridade, a não aceitação do outro era evidenciada em todo o território ibero americano, ressaltando a superioridade europeia na visão aristotélica, atribuindo ao outro a inferioridade e servidão.

Com esse contexto marcado pela Reforma e Contrarreforma os precursores nesse processo de expansão, universalização do cristianismo é que serão identificados e elencados os mais diferentes níveis de representação do imaginário e alteridade presente nos colonizadores, europeus, inclusive nos portugueses, e nos jesuítas que são a representação da Igreja nas terras americanas portuguesas.

Ao analisarmos as fontes expostas durante o texto, buscamos compreender como esse fator do encontro se estabelecia, visto que o cenário era pautado por marcas visíveis da Reforma Protestante e prisma da Contrarreforma Católica. A questão do outro é marcada pela alteridade europeia no quesito de atribuir ao índio uma visão aristotélica, que os subjugava, deixando em condições inferiores como “feitos para servir”. Quando atentamos a esses indícios, compreendemos que a Europa passava por essas crises de concepções em diferentes frentes filosófica no quesito da religião, permitindo que esses conflitos fossem atribuídos aos rituais indígenas como pagãos, sem religião, bestiais, e outros adjetivos que lhes eram atribuídos.

O caso antropofágico, canibalismos, tão mencionado nas narrativas, símbolo do índio americano, passou a intensificar essa afirmativa, dando sentido a uma colonização superior e imposta das representações europeias sobre as indígenas. Portanto, com esses indícios elencados, principalmente, por Agnolin, Giucci e demais pesquisadores abordados nos textos compreendemos a noção de alteridade e imaginário que se estabelecia quanto a leitura dessas obras ou narrativas jesuíticas ao habitante do “Novo Mundo”.

É interessante salientar e tomarmos por análise o quesito religioso nessa compreensão, já que o foco da pesquisa desenvolvida tem por objetivo ressaltar a atuação jesuítica como uma representação da

Contrarreforma nas colônias ibero-americanas. Nessa perspectiva, observamos que o europeu atribuía seus conflitos religiosos, nas representações ritualísticas indígenas do Novo Mundo, e com isso a não aceitação de qualquer manifestação cultural ou religiosa, ainda que não comprovada como religião, conforme o movimento que se expandia em grande proporção por toda a Europa intitulado Reforma Protestante, portanto, o europeu na alteridade, na relação com o outro fazia uma análise de si mesmo, do próprio contexto que vivenciavam, sem ter consciência disso, atribuindo ao esse conflito pessoal ao outro, ao indígena. Isso pudemos compreender no caso ibero com uma maior plenitude, já que tanto Portugal como Espanha utilizariam em maior ou menor grau o imaginário e alteridade, sempre em uma visão de superioridade tornando os demais, ou o outro como inferior, feito para servir.

O encontro entre os europeus, com maior ênfase nos portugueses, e os nativos, trouxe uma gama de conflitos e representações sobre o imaginário, o que se imaginava encontrar, e a alteridade, como se via o outro, em uma não aceitação do diferente, onde por sua representação atribuía ao outro conflitos vividos por eles e levando a cabo vários indígenas, que não ficaram passíveis as dominações, mas lutaram e com suas representações ritualísticas, como o canibalismo, reafirmaram uma “cultura” que era comum entre eles, inclusive no caso tupinambá, que é um dos objetos de análise dos autores abordados. Nesse contexto, Giucci pode parecer simpáticos aos conquistadores, porém, não perde de vista todo o processo violento e sanguinário de colonização que se desenrolou nas Américas, sendo maior o choque de alteridade e da desilusão ao invés de riquezas e maravilhas que os impulsionaram.

Outro fator que é interessante observar é que, na ideologia que orienta a prática missionária jesuítica, é que esta imposição de um sentido transposto (o outro) sobre o sentido próprio se dá, também, dentro de uma interpretação das próprias ações (heroicas), levando a compreensão desse “teatro de imagens feito de gestos heroicos dos missionários, chega a condicionar, de forma determinante, até mesmo a colocação (significado) do outro, seja ele bárbaro, inocente, bestial ou ingênuo. Com isso compreendemos que a noção de alteridade identificada nas ações jesuíticas não contribuiu totalmente ao fato de “aculturação”, ou abertura às diversidades culturais, mesmo porque esse conceito é desempenhado em tempo bem remoto ao período estudado. O que se priorizava, portanto era uma cultura de superioridade e inferioridade, de organização ou desorganização, de estrutural social ou não e isso que assusta os colonizadores, por identificarem uma cultura que já se organizava em sua forma estrutural social e que se mantinha, o que não estava acontecendo na Europa. “O outro aparece, como o modelo de si próprio” (Agnolim, 2005, p.182).

### 3 CONCLUSÃO

A análise das representações construídas no encontro entre europeus e povos indígenas na América ibérica evidencia que a colonização não se limitou a um processo de ocupação territorial ou imposição política, mas configurou-se, sobretudo, como um fenômeno simbólico e cultural profundamente marcado

pela noção de alteridade. Ao projetar sobre os indígenas imagens de barbárie, monstruosidade e inferioridade, o europeu não apenas tentou explicar o desconhecido, mas buscou afirmar uma identidade própria, ancorada em valores herdados da tradição cristã medieval e tensionada pelas transformações religiosas e intelectuais do século XVI.

Nesse sentido, o imaginário europeu desempenhou papel central na construção da figura do “índio” como outro radical. Práticas como o canibalismo, os rituais de guerra e as formas de organização social indígenas foram interpretadas à luz de categorias aristotélicas e teológicas que hierarquizavam os povos e legitimavam a dominação. Tal leitura, contudo, revela menos sobre as sociedades indígenas em si do que sobre os conflitos internos da própria Europa, marcada pela Reforma Protestante, pela Contrarreforma Católica e pela necessidade de reafirmação de uma ordem universal cristã. Assim, o outro americano tornou-se o espaço simbólico onde se depositaram medos, tensões e contradições do mundo europeu.

A atuação da Companhia de Jesus insere-se de modo decisivo nesse processo. Enquanto mediadores privilegiados entre a Coroa e os povos nativos, os jesuítas produziram narrativas que simultaneamente condenavam e instrumentalizavam a alteridade indígena. Seus relatos, cartas e práticas catequéticas revelam uma constante oscilação entre a defesa do indígena contra a escravidão direta e a legitimação de sua sujeição em nome da conversão cristã. A catequese, longe de representar um diálogo intercultural, operou frequentemente como um mecanismo de redução do diferente ao mesmo, buscando apagar práticas e cosmologias indígenas em favor de uma identidade cristã universal.

Dessa forma, torna-se evidente que a alteridade não precede o conflito, mas é por ele produzida. A guerra, a intolerância religiosa e a imposição cultural não surgem como respostas naturais à diferença, mas como estratégias de construção simbólica do inimigo, necessárias à afirmação de uma suposta superioridade europeia. O indígena, ao ser classificado como bárbaro ou bestial, torna-se paradoxalmente um espelho inquietante, no qual o europeu se recusa a se reconhecer, mas do qual depende para definir a si mesmo.

Conclui-se, portanto, que as representações da cultura ibérica medieval projetadas sobre a América Latina foram fundamentais para a legitimação do projeto colonizador e missionário. Ao mesmo tempo, essas representações revelam os limites do pensamento europeu diante da diferença, evidenciando que a colonização foi também um processo de crise e redefinição identitária. Pensar o encontro colonial sob a perspectiva do imaginário e da alteridade permite compreender que a história da conquista é, igualmente, a história das dificuldades do Ocidente em lidar com o outro sem reduzi-lo, subordiná-lo ou silenciá-lo, uma problemática que ultrapassa o século XVI e permanece relevante para a compreensão das heranças coloniais no mundo contemporâneo.



## REFERÊNCIAS

- AGNOLIN, Adone. Jesuítas e Selvagens: **A negociação da fé no encontro catequético-ritual-americano-tupi** (séc. XVI-XVII). São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.
- ESTEVES, Antônio R. Narrativas de Extração Histórica: sob o signo do hibridismo. In: **O romance histórico brasileiro contemporâneo** (1975-2000). São Paulo: Ed. UNESP, 2010. p. 17-73.
- GOBBI, M. V. Z. Relações entre ficção e história: uma breve revisão teórica. **Itinerários**. Araraquara, n. 22, p. 37-57, 2004. Disponível em <http://seer.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2736>
- GUIUCCI, Guilherme. **A visão Inaugural do Brasil: a Terra de Vera Cruz**. In: Revista Brasileira de história, Rio de JANEIRO, V. 21, P.45-64, 1992.
- HERNANDES, Paulo Romualdo. Meraviglia o Teatro de José de Anchieta. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Estadual de campinas, Unicamp, 2006.
- PESAVENTO, Sandra J. Fronteiras da ficção: diálogos da história com a literatura. **Revista História das Ideias**. Porto Alegre, v. 21, p. 33-57, 2000.
- NUNES, Benedito. Narrativa histórica e narrativa ficcional. In: RIEDL, Dirce Côrtes (Org.). **Narrativa: Ficção e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1988. p. 9-35.
- TODOROV, Tzvetan. Descobrir. In: **A conquista da América**. A questão do outro. Trad. Beatriz Perrone Moisés. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 03-70.
- LUKÁCS, György. A forma clássica do romance histórico. In: **O romance histórico**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011. p.33-113.
- SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.