

**A DEFESA DOS “ÍNDIOS” NA TEOLOGIA LASCASIANA: DA
RELAÇÃO ENTRE CATOLICISMO E COLONIZAÇÃO
ESPANHOLA DA AMÉRICA LATINA.**

Aldenor Alves Soares¹

RESUMO: Este ensaio consiste na análise da teologia de Bartolomeu de las casas (1474-1566), o bispo católico que foi fundamental no século XVI para a defesa dos índios durante o processo de colonização espanhola na América Latina. O destaque desta descrição da teologia de Bartolomeu de las Casas encontra-se em sua defesa do pacifismo e em sua crítica ao "requerimiento" espanhol.

PALAVRAS-CHAVES: Colonização; Catolicismo; Teologia; Índios; Las Casas; América Latina.

ABSTRACT: This essay consists of the analysis of the theology of Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), the Catholic bishop who was fundamental in the 16TH century for the defense of the Indians during the process of Spanish colonization in Latin America. The highlight of this description of the theology of Bartholomew de Las Casas is in his defense of pacifism and in his criticism of the Spanish "Requerimiento".

KEY WORDS: Colonization; Catholicism; Theology; Indians; Las Casas; Latin America.

1. Vaticínio em relação à colonização espanhola e defesa de um pacifismo radical

¹ Doutor em Antropologia (PPGA/UFBA); Professor Adjunto da Universidade de Pernambuco (UPE).

Segundo Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), os dois grandes vilões da colonização espanhola na América eram as *guerras de conquista* e as *encomendas*. Não há dúvida de que nosso frade rejeita completamente, tanto uma como a outra (Las Casas, 1957/8; 1989). No caso das guerras de conquista, ele condena não apenas seus excessos, mas sua prática *per se*, qualquer que seja a justificativa. Em outras palavras, não se admite fazer guerra contra os índios por *qualquer* que seja a razão. Isso precisa ser dito porque naquele contexto, usou-se o pretexto da “evangelização”² para justificar as ações bélicas dos espanhóis. A esse respeito, Las Casas é radicalmente profético e pleno de espírito evangélico³, afinal o uso de armas implica numa castração do direito à vida e, por conseguinte, à possibilidade de decidir livremente frente a oferta do evangelho e da fé.

Assim, Las Casas coloca-se, teologicamente falando, numa posição diametralmente oposta à da teologia articulada na sua época, que em consenso com doutrinas jurídicas de matizes tomistas, construía-se para legitimar a guerra contra os índios. Fazendo desta forma, o bispo de Chiapa ligava-se historicamente à antiga tradição cristã, defensora do diálogo e da persuasão como método *sui generis* da evangelização.

O posicionamento radicalmente pacifista de Las Casas não se restringiu aos índios americanos, mas estendeu-se aos mouros, árabes e negros atacados em contextos diferentes, como o africano e o europeu. Este fato demonstra, na verdade, que na perspectiva lascasiana, as guerras não possuíam fundamento ético nem amparo legal em contexto algum, para que não se pense que o sevilhano adotava uma “ética situacional” a respeito das ações bélicas.

² “Evangelização” no contexto do discurso cristão é o ato de divulgar a mensagem ou doutrina cristã.

³ O “espírito evangélico” a que nos referimos diz respeito a retomada por Las Casas das atitudes primordiais e originárias do cristianismo, principalmente aquelas registradas pelos Evangelhos como tendo sido do próprio Cristo.

Foi justamente nessa direção que caminharam suas reflexões, exaradas no célebre *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, escrito por volta de 1533-34. Condena-se a opressão que deseja dissimular-se com pretexto querigmático⁴, como se a guerra fosse uma pré-evangelização. Ainda que esteja de acordo com todos os outros teólogos de sua época em relação ao dever de converter os habitantes das Índias ao cristianismo, Bartolomeu discorda da metodologia guerreira com extremo senso crítico, o que revela sua perspicácia em perceber que um método errado compromete tanto o anúncio como o conteúdo do Evangelho⁵.

Vê-se, portanto, que a discussão em foco não é de menor importância, mas se reveste de relevância capital para a missão e o *éthos* da Igreja na qual o dominicano estava inserido e militava integralmente. Quando Las Casas afirma que os índios “nunca serão obrigados a crer em algum pregador da nossa santa fé, quando acompanhado de homens tiranos, gente belicosa, roubadores e matadores [...]”,⁶ está confrontando aqueles de sua época, que em virtude da suposta selvageria e ferocidade dos índios, advogavam a ingerência das armas para proteger os missionários, punir os pecadores e possibilitar um ambiente adequado à pregação evangelística. Em outras palavras, cria-se que o recurso à força, ao poder e à violência, era necessário e legítimo para se levar uma vida cristã pautada na paz social!

Quando a discussão e o debate a respeito da relação evangelização-guerra se iniciam e tomam corpo, já se constrói o dilema com a contradição da guerra *em andamento*, logo, o confronto de ideias não foi uma medida prévia, mas tardia e concomitante a um *Sitz im Leben* de violência dizimadora e cruel. Desta feita, enquanto a maioria

⁴ O “kerygma” no discurso cristão, refere-se à “proclamação” que a Igreja realiza com vistas à conversão das pessoas; é a forma e o conteúdo da evangelização).

⁵ O “evangelho” é o conteúdo da mensagem cristã; aquilo que a igreja propõe ao mundo como senda para o evento salvífico.

⁶ (*Aquí se contiene*, 1552; V. 334a), cfe. Citação em Gutiérrez (1995:127).

dos teólogos justificavam o *status quo*, Las Casas e alguns outros, principalmente dominicanos, fincavam o pé numa atitude pacifista e crítica da situação vigente. Para um exemplo ilustrativo do primeiro caso vejamos o que diz Gómara:

“[...] a guerra e o povo com armas é verdadeiro caminho para acabar com os ídolos e os sacrifícios e outros pecados dos índios, e assim, diz ele, mais facilmente, com maior rapidez e de forma melhor recebem, ouvem e acreditam nos pregadores, recebendo o Evangelho e o batismo de bom grado e com a sua própria vontade.” (apud Gutiérrez, 1995:128).

A fé era, pois, imposta pela força⁷ para favorecer, em seguida, não apenas à dominação cultural, mas, principalmente, à opressão política e econômica. Nesse sentido, o cristianismo implantado pelos espanhóis na América do séc. XVI, constituía-se num forte elemento ideológico de demolição cultural e esfacelamento da economia autóctone, pois o ouro, a prata, as especiarias e outras riquezas aqui encontradas, eram subtraídas furtivamente e remetidas para a Europa a fim de enriquecer o império hispânico; e tudo isso com o aval e a cobeligerância do catolicismo. Foi contra isso que se levantaram vozes discordantes e críticas, sendo a de Las Casas a mais altissonante e eficaz.

A cobiça do ouro gerou a injustiça, criando uma situação de impossibilidade abissal para a realização e manutenção da paz. Essa foi a situação que ocupou o centro do pensamento, das preocupações e da luta diária e sem tréguas de Bartolomeu, ou seja, o imperativo categórico de deter a avalanche da maldade espanhola; que como se sabe, perdurou incólume durante os séculos XVI e XVII, e reduziu a nada a população indígena. Como bem disse Leonardo Boff: “[...] a invasão significou o maior genocídio da história humana. A destruição foi da ordem de 90% da população. Dos 22 milhões de astecas em

⁷ Fernández de Oviedo costumava perguntar: “quem pode duvidar que a pólvora contra os infiéis é incenso para o Senhor?” (apud Gutiérrez, 1995:132).

1519, quando Hernan Cortéz penetrou no México, só restou um milhão em 1600” (Boff, 1992:10).

2. Desenvolvimento histórico do pensamento teocrático-regalista

Para entendermos os argumentos dos oponentes de Las Casas, na querela teológica a respeito da guerra “justa”, precisamos antes conhecer a evolução histórica do pensamento teológico que possibilitou aquelas conclusões. Com a situação histórica favorecendo o crescimento do poder papal, atingindo seu ápice com Gregório VII (1073-1085) e Inocêncio III (n. 1198), o papa Inocêncio IV e o Cardeal Henrique de Susa, o Ostiense, ambos do século XIII, se sentiram à vontade para propor a teoria de que o poder do Papa estende-se à área temporal, visto que o poder espiritual é distinto e superior a este.

Assim, imperadores e príncipes possuem um poder apenas *delegado*, pois toda a cristandade possui uma única cabeça: o Papa, detentor dos poderes de Cristo na terra. Essa posição teológica era basilar para a definição da situação dos *infiéis* em relação à posse de bens e autoridade política própria, bem como a possibilidade de sofrerem guerra dos cristãos ou não.

Para Inocêncio IV, os infiéis podem ter tanto autoridades políticas próprias como bens, o que não pode ser subtraído pelo Papa pelo fato dos mesmos não serem cristãos. Todavia, podem e devem sofrer guerra dos cristãos quando contradizem a Lei Natural, cometendo idolatria ou quando fazem oposição à pregação do Evangelho.

Já para o Cardeal Henrique de Susa, o Ostiense, os “infiéis” (não-cristãos) não possuem direito nem aos bens nem a autoridades políticas legítimas, afinal, tais direitos são privilégios que apenas os cristãos gozam, em virtude da fé no Cristo encarnado e Senhor de todos os Reinos. Nesse sentido, Palácius Rúbios (m. 1524), como também o dominicano Matias da Paz (m. 1519), argumentarão que o direito dos espanhóis sobre as Índias fundamenta-se em concessão pontifícia. Embora os infiéis das Índias possam continuar com seus bens, terão de reconhecer a autoridade política legítima dos espanhóis. Diga-se de

passagem que a Igreja poderia destituir, usando o braço secular, os infiéis de seus príncipes, ainda que não se convertessem ao cristianismo, aliás, mais precisamente por essa causa.

3. Crítica lascasiana ao requerimiento

Dessa forma, estabelecido o fundamento teológico, pôde-se passar à crítica do *Requerimiento*, que nada mais era do que, antes de uma incursão bélica no território dos índios, “informá-los” (em latim!) das “verdades” acima enunciadas pelos teólogos da “guerra”, conclamando-os a aderirem “espontaneamente”; caso contrário, sofreriam guerra “justa” dos cristãos.

Tal expediente legitimaria uma guerra como sendo “justa”, visto que os territórios em foco foram doados aos Reis espanhóis, através das bulas alexandrinas, por um Pontífice, sucessor legítimo de São Pedro. Assim, a tríade Cristo-Pedro-Igreja possibilitava a reivindicação das Índias.

Tal *Requerimiento*, que era um ato de extremo formalismo, criava uma situação extremamente ambígua. A simbiose entre colonização e evangelização implicava em que, uma possível rejeição dos índios à primeira, significava, na mentalidade de alguns teólogos espanhóis, uma preterição da segunda; o que, segundo estes mesmos teólogos, justificava uma “guerra justa”.

Deus e as Altezas de Castela e Aragão eram oferecidos num mesmo e único pacote, sem a possibilidade de se “comer o peixe sem engolir as espinhas”. Por outro lado, o tal *requerimiento* pressupunha que aos índios dar-se-ia “algum tempo” para meditar nas proposições e tomar posição, como se naquela situação a eles não estivesse sendo negada a liberdade. Pior ainda, os índios eram avisados de que, caso rejeitassem a proposta espanhola, seriam “os únicos culpados” pelas tragédias daí advindas.

Em suma, estamos diante de uma demonstração especializada de estupidez, cinismo, hipocrisia, enganação, maldade, injustiça, impiedade, irracionalidade e absurdo. Las Casas percebe tudo isso e

vaticina: o expediente do *requerimiento* não era usado para evitar, mas para legitimar a guerra. E num tom cômico inquire: “se viessem os mouros ou os turcos fazer-lhes o mesmo *requerimiento*, afirmando-lhes que Maomé era senhor e criador do mundo e dos homens, seriam obrigados a acreditar nisso?” (Las Casas, 1957-8:310).

Bartolomeu de Las Casas contra-argumenta enfatizando a liberdade humana para acolher o dom gratuito da fé. Em outras palavras, somente se pode reconhecer a função e a autoridade do papa se, antes, se tiver recebido o dom gratuito de Deus livremente pela fé. Evangelizar, pois, antecede a catequizar. A cristologia possui o primado sobre a eclesiologia. Segundo Zavala, os espanhóis tinham invertido os pólos da questão, afinal “[...] o *requerimiento* não exige a conversão à fé cristã, mas apenas o acatamento da autoridade do papa, e como consequência, dos reis” (Zavala, 1971:488). Gutiérrez explica a causa de tal fenômeno: “[...] neste tempo havia aqueles que construíam a impunham ‘teologias’ vazias de fé e prática evangélica” (Gutiérrez, 1995:148).

Quanto à teocracia pontifical, Las Casas rejeita peremptoriamente a ideia de que o papa estende seu poder à esfera temporal; e para ilustrar a questão, menciona uma anedota de um tal Enciso:

“[...] quando afirmava - o *requerimiento* - que só havia um Deus que governava o céu e a terra, que era senhor de tudo, que isto lhes parecia - aos índios - bem, mas quando afirmava que o Papa era o senhor do universo, em lugar de Deus, e que ele havia dado de presente aquela terra ao rei de Castela, disseram que o papa devia estar bêbado quando o fez, pois estava dando o que não era seu, e que o rei que pediu e recebeu a doação devia ser um louco, pois estava pedindo o que era de outros [...] e afirmavam que eles eram os senhores de suas terras e que não havia necessidade de outro senhor” (Las Casas, 1957-8:322).

Para Las Casas, o domínio sobre os índios, tanto por parte da Igreja como da Espanha, somente seria legítimo se tais índios livremente optassem por reconhecê-lo. Caso contrário, e diante da

conseqüente invasão espanhola, a guerra seria “justa” sim, mas para aqueles que se defendiam e não para os invasores.

Las Casas sabia bem qual era a intenção do dito *requerimiento*: “[...] ou, melhor, não esperarão com todo seu coração e com toda sua alma que os índios fiquem de tal forma cegos que não vejam ou não ouçam, brindando assim os soldados a oportunidade tão desejada por eles de roubá-los e submetê-los à escravidão?” (Las Casas, 1989:150).

Segundo Las Casas, as pessoas e nações, possuem não apenas o direito ao ato livre da fé, como também, a liberdade em matéria religiosa. Dessa perspectiva, os índios possuem, portanto, o direito inalienável de escolher por si próprios que religião abraçar ou seguir, o que exclui a possibilidade do uso da violência para coagi-los a aderir ao cristianismo. Nesse sentido, Las Casas é antecipador de valores típicos da modernidade, abraçados pela Igreja Católica somente a partir do Concílio Vaticano II.

4. Crítica às outras teorias de legitimação da guerra contra os índios e a defesa de um modelo cristocêntrico de evangelização

Havia na época de Las Casas, no entanto, uma teoria mais “sutil” para abrir as portas ao uso da força, a saber, aquela de Francisco de Vitória (m. 1546) e Domingos de Soto (m. 1560), ambos da *Escola de Salamanca*. Segundo estes teólogos, ninguém pode ser forçado a se converter; no entanto, qualquer um pode ser forçado a ceder, quando cria impedimentos à pregação do Evangelho. Sendo assim:

“[...] no caso de impedirem a doutrina de Cristo de tal modo que não permitam que lhes preguemos, poderíamos oprimí-los com o direito de guerra, para que o Evangelho seja propagado. Inclusive, se houvesse perigo iminente de nossa segurança, poderíamos tomar alguns de seus bens, pois isto pertence ao direito das gentes.” (Hernández, 1984:70).

É claro que Las Casas rejeita tal elucubração, afinal, se o Evangelho fundamenta-se na liberdade, ninguém deve ser forçado a aderir, e muito menos a ouvir a pregação. Menos sutil que a posição

anterior é a teologia de João Ginés de Sepúlveda, contemporâneo de Bartolomeu de Las Casas. Em sua mais célebre publicação, o *Democrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los índios*, vindo a público por volta de 1544-45, Sepúlveda defende a legitimidade e a conveniência da guerra contra os índios sem meias-palavras.

Para ele, os príncipes cristãos (o poder temporal) têm o dever de proteger e colaborar com a Igreja em sua missão evangelizadora⁸. Mais que isso, com o crescimento de seu poder ao longo da história, a Igreja adquiriu a capacidade de não apenas convidar, mas também de obrigar ao bem. É interessante a dedução lógica de Sepúlveda sobre a Grande Comissão⁹: o Papa tem a obrigação de anunciar o Evangelho; isto não pode ser feito se os pregadores forem impedidos de falar livremente, logo, é preciso usar o poder para remover as dificuldades e possibilitar o anúncio da Boa-nova.

Esta é, sem dúvida, uma maneira *sui generis* de interpretar as palavras de Cristo, ao dizer que todo poder lhe havia sido dado no céu e na terra e, por isso, enviara os seus apóstolos para fazer discípulos de

⁸ Não resta dúvida de que tais acontecimentos só foram possíveis graças à união Igreja-Estado. Os acontecimentos discutidos no séculos XVI acabam sendo uma consequência natural daquele longo processo histórico iniciado com o Édito de Constantinopla (381), que instituiu o cristianismo como religião oficial do Estado. Deste ponto em diante, já ao lado do poder, a igreja vai mudando seu discurso em favor da liberdade de cultos e da não-intervenção do poder civil em matéria religiosa para advogar sua *exclusividade* com a consequente *tolerância* simplesmente às demais religiões, esquecendo-se da máxima de um de seus grandes teólogos, segundo a qual “Deus só pode ser adorado autenticamente por pessoas livres de coação” (Tertuliano). Dessa perspectiva, se a Igreja exige liberdade para sua pregação, supõe-se que as outras religiões também devem possuir o mesmo direito, senão, seria falar em liberdade apenas de modo fictício e ideológico, mudando a postura em seguida, logo que se tivesse chegado ao poder.

⁹ A “Grande Comissão” refere-se às palavras do Cristo ressuscitado aos seus apóstolos, registradas em Mt, 28,18-20: “Todo poder me foi dado no céu e na terra, portanto, fazei discípulos de todas as nações; batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado, e eis que estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos”.

todas as nações. O imperativo da evangelização, justificaria assim, segundo entende Sepúlveda, o imperativo da guerra contra os índios. Tudo isto bem ao gosto do provérbio então em voga: “mais vale o bem pela força do que o mal de bom grado”.

A sensação que se tem é que a guerra é vista como um método rápido, eficaz e seguro para atingir as metas da evangelização. E como sua meta máxima é a “salvação da alma” do ouvinte, parece haver uma conclusão lógica: a guerra é realizada para o bem dos índios, já que lhes possibilita a salvação da alma. É difícil explicar como um suposto seguidor daquele que disse: “Eu vim para que tenhais vida e vida em abundância” (Jo.10,10), poderia advogar o uso da morte para atingir a vida. É um anacronismo que não tem mais limite!

Já Las Casas, por seu turno, insiste com base em textos como Lucas 4,16-20 e Mateus 10,14-15 que a evangelização deve seguir o modelo de Jesus. Ele:

“[...] concedeu aos apóstolos somente a licença e a autoridade de pregar o Evangelho aos que quisessem ouvi-lo, porém não a de forçar ou interferir alguma molestação ou desagravo aos que não quisessem ouvi-lo. Não concedeu aos apóstolos e aos pregadores da fé que pudessem obrigar a ouvir aqueles que não quisessem, nem que pudessem castigar inclusive aqueles que os expulsassem de suas cidades” (apud Gutiérrez, 1995:198).

Considerações Finais

Como o discurso é palavra em movimento, realizamos a observação deste homem específico, chamado Bartolomeu de Las Casas, falando e vivendo, para assim tornar possível os sentidos de sua prática emergindo da linguagem.

Assim, Las Casas foi observado enquanto ser que se auto-significou e, por isso, construiu-se como ser especial e personagem histórico no contexto da América Latina; contribuindo para um melhor conhecimento de dois pólos (indivíduo e continente; personagem e história), que sempre devem ser visados dialeticamente. Assim fazendo,

elegemos a linguagem (o discurso religioso neste caso) como mediação entre a dimensão humana e a dimensão sócio-histórica.

Las Casas foi visado simultaneamente como sujeito e como parte de um *Sitz im Leben* específico: a Igreja Católica e sua relação com o processo de colonização espanhola (poder temporal) num *locus sui generis*: a América do séc. XVI e o genocídio dos indígenas por parte dos espanhóis. Las Casas, portanto, só pôde ser compreendido enquanto ser “situado” (Heidegger), imerso numa instituição religiosa, numa sociedade e numa cultura específica. Nossa tentativa de reconstrução de sua história esteve, portanto, associada de forma inexpugnável à história dessas outras instâncias.

Nessa reconstrução das situações históricas foi considerado o processo de produção do discurso lascasiano, que é de um tipo eminentemente religioso-teológico. Este sujeito que falou, denominado Las Casas, não falou de ponto algum ou de um *locus* absoluto, pelo contrário, falou de determinados *locis* sociais; e somente pela reconstrução dos eventos relacionados a esses *locis* é que seus sentidos puderam ser desvelados. Dessa “exterioridade” do discurso lascasiano, isto é, das condições em que o discurso foi produzido.

Como a linguagem está materializada na ideologia, e como a ideologia se manifesta na língua (Orlandi, 1999:16), buscamos revelar no discurso lascasiano a presença da materialidade específica da ideologia, não esquecendo daquilo que Pêcheux (1975) afirmou: não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia; o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido.

Todavia, ao tocar nessa questão da ideologia é preciso lembrar que a ideologia deve ser entendida como algo inerente ao signo em geral (Brandão, 1997:27), e não somente no aspecto de falsa consciência ou simplesmente conectada à classe dominante. Na verdade, todo discurso é ideológico, pois vincula uma visão, uma concepção de mundo de uma determinada comunidade social numa determinada circunstância histórica (Brandão, 1997:27). Ora, dessa perspectiva, o discurso lascasiano é elucidativo no que diz respeito à “visão de mundo” que no seu contexto compunha o discurso religioso-

teológico, tanto de legitimação quanto de deslegitimação da opressão espanhola na América. Nesse sentido, o discurso lascasiano foi visado em sua discursividade, isto é, enquanto articulação de sentidos circulantes em sua sociedade densos em semanticidade.

Outrossim, o discurso lascasiano revelou-se como um epifenômeno da forma como sujeitos se identificaram, argumentos se legitimaram, subjetivações se corporificaram; em suma, como “realidades sociais foram construídas” (Berger & Luckmann, 1985). O discurso lascasiano foi enfocado enquanto objeto de condicionamentos e determinações sócio-históricas. Somente nesse fluxo é que sua regularidade pôde ser apreendida e explicada.

Como se pôde notar, não é possível ao analista de discurso postular uma neutralidade tal que todo discurso seja equivalente. Assumimos o discurso lascasiano em seu contexto como sendo uma amostra da posição que a Ética pode e deve ocupar em toda ação coletiva. Assim, a linguagem que analisamos também “faz sentido” porque evoca questões éticas e políticas. Daquilo “que é” (ciência) passa-se àquilo que “deve ser” (ética filosófica ou teológica). Não vislumbramos tais polos como sendo mutuamente excludentes ou contraditórios, mas como instâncias dialéticas.

Como vimos, um mesmo fenômeno (a colonização espanhola) pôde receber significados tão diversos para os religiosos da época. Nossa questão, portanto, é: o discurso religioso pode servir tanto para legitimar como para deslegitimar uma ação imperialista? Ou no caso específico por nós analisado: como os teólogos católicos do século XVI, enquanto formadores de opinião na instituição religiosa mais poderosa do ocidente, legitimaram e deslegitimaram as práticas colonizadoras espanholas?

O discurso religioso, portanto, não deve ser visado como um bloco hegemônico e monolítico, como se fosse sempre capaz de legitimar a opressão social. Las Casas prova que é possível conferir ao discurso religioso-teológico, um poder deslegitimador e *ipso facto* libertador (H. Dussel). Outrossim, tornou-se meridiana a constatação de

que o discurso lascasiano, embora “religioso”, assumiu sempre mais um papel “político”.

Foi interessante constatar, que Las Casas potencializou a mensagem cristã das origens (os evangelhos) para operacionalizar uma crítica ao imperialismo espanhol de sua época. Dessa forma, o interdiscurso (a memória discursiva) disponibilizou aquilo que foi falado antes, em outro lugar, para afetar o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva diferente (Orlandi, 1999:31).

As categorias teológicas (liberdade de escolha da fé, homem como imago Dei etc.) que Las Casas vai buscar na antiga tradição teológica do cristianismo, funcionam como interdiscurso: sentidos ditos por alguém, em algum lugar, em outros momentos, mesmo muito diferentes, que possuem um efeito sobre o que Las Casas produz como sentido em sua realidade.

Pode-se deduzir, portanto, que “a observação do interdiscurso nos permite [...] remeter [...] a uma filiação de dizeres, a uma memória, e a identificá-lo em sua historicidade, em sua significância, **mostrando seus compromissos políticos e ideológicos**” (Grifo meu – Orlandi, 1999:32). Do que relatamos da defesa que Las Casas fez dos índios, através de uma memória discursiva imersa na tradição cristã, emerge a certeza de sua opção e compromisso político e ideológico, bem como a de seus oponentes. Estes, pelo contrário, “esquecem” as categorias da tradição cristã que subvertem a ordem social espanhola e optam por legitimar a ação violenta desta. De formas ambivalentes assim, nascem e perduram sentidos variados e sujeitos e atos retóricos díspares.

Para usar o jargão da Análise de Discurso, poderíamos dizer que o discurso lascasiano encontra-se sob o influxo dos processos polissêmicos (o diferente, ruptura do processo de significação), que engendram criatividade (sentidos qualitativamente diferentes emergem na prática sócio-histórica); enquanto o discurso de seus oponentes jaz sob a prisão de processos parafrásticos (retorno ao mesmo espaço do dizer, estabilização, manutenção do *status quo* discursivo), produzindo e perpetuando o “mesmo”. Las Casas, como demonstramos no decorrer deste capítulo, representa a “criação”, pois “para haver criatividade é

preciso um trabalho que ponha em conflito o já produzido e o que vai-se instituir, passagem do irrealizado ao possível, do sem-sentido ao sentido” (Orlandi, 1999:38).

Las Casas, em virtude de se encontrar numa “formação discursiva” ambígua (a igreja regula o que pode ou deve ser dito tanto de forma legitimatória quanto deslegitimatória), consegue manter, corajosamente e de forma irretorquível, sua opção por um discurso em favor dos índios. Por isso ele merece um lugar de honra na história da América Latina.

Referências bibliográficas

- BATAILLON, M. **Estudios sobre Bartolomé de las Casas**. Barcelona: Península, 1976.
- BERGER, Peter Ludwig & LUCKMANN, Thomas. **The Social Construction of Reality**. New York: Doubleday & Co., 1967.
- BOFF, L. **América Latina**; da conquista à nova evangelização. São Paulo: Ática, 1992.
- BRANDÃO, Maria H. Nagamine. **Introdução à Análise de Discurso**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997.
- CASTRO, A. **Fray Bartolomé de las Casas**. Madri: Alfaguara, 1966.
- CEPEDA, Gabriel. **Historia de nuestra Señora de Atocha**. Madri: Imprensa Real, 1670.
- FERNÁNDEZ. I. P. “Sobre la fecha y e el lugar de reddacción del primer libro de Fray Bartolomé de las Casas: De único vocationis modo omnium gentium ad veram religionem”, in: **Ciência Tomista**, Tomo CV, ano LXIX (1978), pp. 125-143.
- FERNÁNDEZ, M. G. **Bartolomé de las Casas**; delegado de Cisneros. Vol. I. Sevilha: Escuela de Estudios Hispoamericanos, 1953.

- GALMÉS, L. **Bartolomeu de Las Casas**; defensor dos direitos humanos. São Paulo: Paulinas, 1991.
- GUTIÉRREZ, G. **Em busca dos pobres de Jesus Cristo**; o pensamento de Bartolomeu de Las Casas. São Paulo: Paulus, 1995.
- HERNÁNDEZ, R. **Presupuestos de Francisco de Vitoria a su doctrina indiana**. Madri: s/ed., 1984.
- LAS CASAS, B. de. **Historia de las Índias**. Madri: BAE, 1957/8.
- _____. **Apologia**. Madri: Alianza Editorial, 1989.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1999.
- PÊCHEUX, M. **Semântica e Discurso**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1975.
- REMESAL, A. de. **Historia general de las Índias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala**. Madri: BAE, 1964.
- SEPÚLVEDA, J. G. **Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los índios**. Madri: CSIC, 1984.