

Colonialismo, evangelización y denuncia profética: continuidad entre la encomienda y la opresión causada por el sistema económico contemporáneo*

Colonialism, evangelization and prophetic denunciation: continuity between the encomienda and the oppression caused by the contemporary economic system

Juan Esteban Londoño Betancur¹ Manuel Leonardo Prada Rodríguez²
Andrés Felipe Rojas Arias³

¹ Pontificia Universidad Javeriana. Correo: londono_jesteban@javeriana.edu.co.  0000-0002-2814-6381.

² Universidad Industrial de Santander. Correo: mlpraruc@uis.edu.co.  0000-0002-4388-0824.

³ Universidad Manuela Beltrán. Correo: andres.arias@docentes.umb.edu.co.  0000-0002-0838-5983.

Citar como:

Londoño Betancur, J. E., Prada Rodríguez, M. L., & Rojas Arias, A. F. (2026). Colonialismo, evangelización y denuncia profética: continuidad entre la encomienda y la opresión causada por el sistema económico contemporáneo. *Albertus Magnus*, 17(1), 81-95.

 <https://doi.org/10.15332/25005413.11270>

Recibido: 23/09/2025

Aceptado: 03/11/2025



Resumen

En este artículo desarrollamos la tesis de Gustavo Gutiérrez, según la cual la exclusión colonial persiste tanto en las estructuras socioeconómicas contemporáneas como en los discursos excluyentes que las legitiman. La encomienda estuvo fundamentada en la bula *Inter Caetera*, que desconocía los derechos de los indígenas al

* Artículo de investigación. Este artículo de investigación pertenece al proyecto de investigación n.o 4240, adscrito al Grupo de Investigación Tiempo Cero de la Escuela de Filosofía y aprobado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión de la Universidad Industrial de Santander y al proyecto de investigación titulado *Cultura de paz, fe y reconciliación en el contexto del narcotráfico: un diálogo entre teología y literatura* (Id. 21708) de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

considerarlos infieles, justificando así la guerra contra ellos. Aunque las Leyes de Burgos y las Leyes Nuevas intentaron frenar los abusos, los encomenderos siguieron negligentes en su misión evangelística, prefiriendo lucrarse.

En contraste, Antonio de Montesinos denunció que los encomenderos idolatraban al oro, y Bartolomé de las Casas debatió en la Controversia de Valladolid con Juan Ginés de Sepúlveda, legitimador teológico y filosófico de la esclavitud de los indígenas. Gutiérrez consideró que estos profetas dominicos de la época colonial fueron pioneros de la teología de la liberación, porque se pusieron del lado de los oprimidos y unieron a la fe con la emancipación. Pero no basta con trazar esta teoría de la continuidad del proyecto liberador en el tiempo, sino que es menester restituir los territorios expropiados a los indígenas, procurando que el sistema económico vigente no siga victimizando a sus verdaderos propietarios. Solo así el evangelio será una buena noticia para ellos.

Palabras clave:

colonialismo, evangelización, encomienda, denuncia profética, liberación.

Abstract

In this article, we expand upon Gustavo Gutiérrez's thesis that colonial exclusion persists in contemporary socio-economic structures, as well as in the exclusionary discourses that legitimise them. The encomienda system was based on the Inter Caetera bull, which disregarded the rights of indigenous peoples by deeming them infidels and thus justifying war against them. Although the Laws of Burgos and the New Laws attempted to curb abuses, the encomenderos neglected their evangelistic mission in favour of profit.

By contrast, Antonio de Montesinos denounced the encomenderos' idolisation of gold, while Bartolomé de las Casas debated with Juan Ginés de Sepúlveda —the theological and philosophical legitimiser of indigenous slavery— in the Valladolid Controversy. Gutiérrez considered these Dominican prophets of the colonial era to be pioneers of liberation theology because they sided with the oppressed, uniting faith with emancipation. However, merely outlining this theory of the continuity of the liberating project is not enough; the territories expropriated from the indigenous people must also be restored, ensuring that the current economic system does not continue to victimise their rightful owners. Only then will the gospel truly be good news for them.

Keywords:

colonialism, evangelisation, encomienda, prophetic denunciation, liberation.

Introducción

En este artículo analizamos la encomienda colonial española, que sigue vigente en las sociedades y economías de Abya-Yala. Al revisar algunas fuentes sobre la colonia, nos dimos cuenta de que mientras la encomienda simulaba una misión evangelizadora, cometió varios pecados estructurales, tales como el etnocidio. Junto a esto, la obra de Gustavo Gutiérrez (1992) contrarresta la supuesta superación de la exclusión, demostrando que algunos discursos homogenizantes encubren la persistencia del racismo y la desigualdad. Por ejemplo, la acumulación capitalista coincide con los mecanismos de la encomienda, esto es, la expropiación territorial, la minería ecocida, la precarización laboral o las jerarquías raciales.

Frente a esta continuidad, algunos dominicos, principalmente Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas, denunciaron que los conquistadores estaban idolatrando al oro y legitimando sus acciones con la teoría de la guerra justa subyacente en los textos de Sepúlveda, teórico de la animalidad irracional de los indígenas. Por eso, dichos profetas pueden ser considerados precursores de la teología de la liberación de Gutiérrez, ya que optaron por los indígenas, a los que consideraron seres humanos, en vez de hacer caso omiso a las acciones violentas de los encomenderos, que predicaban el evangelio y practicaban el esclavismo (Londoño y Prada, 2025).

Las raíces encomenderas de la opresión en Abya-Yala

En el texto *En busca de los pobres de Jesucristo*, Gustavo Gutiérrez (1992) liga al pasado con el presente, defendiendo la tesis de que la exclusión colonial continúa vigente en América Latina:

Esa radicalidad del punto de partida es lo que no nos permite considerar la lucha por la liberación del indio en el s. XVI como algo perteneciente al pasado. Como algo que sucedió en un mundo de indígenas y españoles sin validez ninguna, al presente, en un continente (o en un país) mestizo o pretendidamente tal. La situación de las clases populares, del pobre y oprimido hoy —indio o mestizo, negro o mulato, asiático o injerto— resulta igualmente cuestionante en una sociedad construida sobre el despojo y la injusticia, pero en la que se busca encubrir las diferencias y esquivar las confrontaciones, afirmando generalidades del estilo de “todos somos latinoamericanos (o peruanos)”. (p. 82)

Gutiérrez hace una reconstrucción histórica, desde la cual pone en diálogo al pasado colonial con las estructuras de opresión contemporánea, para develar la continuidad epistemológica y ética entre la explotación de la conquista ibérica del siglo XVI y las injusticias de los sistemas neocoloniales actuales (Rojas y Prada, 2024). La colonialidad es llevada a cabo a través de la naturalización de una jerarquía racial, según la cual la supuesta inferioridad del indígena quedó fundamentada durante la época de la colonia porque dicho ser humano era considerado como un “infiel”. Posteriormente, en la modernidad, fue tildado de “subdesarrollado”, asunto que sigue justificando la negación de su humanidad, su explotación económica y el control de sus “recursos naturales”, a pesar de que él los considere como una madre intocable (Quijano, 2000). De ahí que Gutiérrez haya hecho una opción preferencial por los pobres, que es la lente con la que interpreta la historia excluyente de su país, así como del continente americano y el africano. Por eso, el teólogo peruano sitúa la lucha de Bartolomé de las Casas en una praxis histórica de liberación. La historia es un proceso de pecado estructural, es decir, la pobreza no es accidental, sino el resultado de mecanismos de acumulación violenta.

La crítica de Gutiérrez a los discursos homogenizantes, tales como “todos somos latinoamericanos” (1992, p. 82) muestra que el mestizaje, en contextos como el peruano, es un mito fundacional que enmascara la persistencia del racismo y la desigualdad socioeconómica. Pero la Iglesia no está llamada a ser el baluarte del statu quo, sino a ser solidaria con los crucificados de la historia, interpelando a la sociedad contemporánea que se vuelve cómplice del sufrimiento. Gutiérrez insiste en que la liberación no es una meta abstracta que se consigue más allá del sol, después de la muerte, sino un proceso histórico caracterizado por víctimas concretas y opresores que siguen haciendo de las suyas, razón por la cual es menester descolonizar la memoria y la praxis (Orrego y Prada, 2024). Al rechazar la clausura del pasado, la teología gutierreziana muestra que la búsqueda de liberación implica reconocer en el rostro del pobre actual la misma dignidad negada al indio colonizado, en pro de la construcción de un mundo en el que la justicia social no es postpuesta en nombre de falsas armonías.

La encomienda hunde sus raíces en el feudalismo europeo, adaptado al contexto de Abya-Yala para fortalecer el dominio español. Instituida por la Corona a finales del siglo XV y principios del XVI, esta figura legal daba derechos a los encomenderos sobre las labores de los indígenas, a cambio de la obligación de protegerlos y evangelizarlos (Hanke, 1959). Así, la institución de la encomienda contribuyó ostensiblemente a la implementación del sistema colonial español en Abya-Yala, con el ánimo de conciliar a la explotación económica con la evangelización, evitando el colapso demográfico indígena. La Corona española enfrentaba la contradicción entre su discurso proteccionista y educativo, fundamentado por teólogos como Francisco de Vitoria, y la presión de los conquistadores por incrementar sus privilegios feudales (Gamboa, 2004). Las Leyes de Burgos, de 1512, establecieron formalmente que la encomienda era un depósito de indígenas para la instrucción cristiana, mas no un título de propiedad (Zavala, 1973). Sin embargo, como demuestra Gibson (1964) en su análisis del México colonial, la realidad superó a la ficción jurídica, por cuanto el servicio personal se convirtió en un trabajo forzado encubierto, principalmente en las zonas mineras como Zacatecas o el Perú.

En el caso colombiano, la implantación regional de la encomienda en lo que en ese entonces era el Nuevo Reino de Granada fue sencilla en los cacicazgos muiscas, porque tenían una tradición tributaria y unas jerarquías consolidadas (Langebaek, 1987). En contraste, las sociedades tribales de tierras bajas, tales como los tunebos, carecían de estructuras de dominación vertical, por lo cual los españoles inventaron caciques artificiales mediante el sistema de *reducciones* (Pita Pico, 2016). Este proceso implicó un etnocidio por desplazamiento, ya que los españoles trasladaron dichos grupos a zonas altas para trabajar forzadamente en las minas y en agricultura, rompiendo sus redes ecológicas y sociales, tal como quedó documentado en las visitas de 1579 y 1602 (Archivo General de la Nación [AGN], Visitas de Santander, 3, ff. 681v-692v). Así, por ejemplo, la minería en Pamplona, descubierta en 1551, exterminó a las comunidades indígenas. El tributo en muchachos para las minas, que no estaba previsto en las Leyes de Indias, generó un sistema de esclavitud soterrada, en el que los caciques actuaban como reclutadores (Colmenares, 1969). Por ello, hacia 1600 los grupos trasladados de tierras bajas habían desaparecido, mientras los cacicazgos del altiplano se adaptaron culturalmente con más facilidad.

En otras palabras, la encomienda degeneró en un sistema de explotación extrema, con el objetivo de maximizar la extracción de recursos, especialmente oro y productos agrícolas (Maltby, 2008). A pesar de las leyes y reformas, como las Leyes de Burgos, de 1512, y las Leyes Nuevas, de 1542, que intentaron mitigar los abusos, la encomienda siguió siendo un instrumento de explotación, socavando las promesas de protección y cristianización que fundamentaban su legitimidad jurídica y moral. Al respecto, Gamboa señala que:

Tampoco se hizo un gran esfuerzo por evangelizar a los indios, ya que en 1602, durante la visita del corregidor de Tunja, don Antonio Beltrán de Guevara y más de 50 años después de la conquista, muchos indios declararon que aún no sabían rezar y jamás habían recibido la doctrina. Además las iglesias que los encomenderos tenían obligación de construir no eran más que ranchos de paja que se hacían pasar por capillas para evitar las multas de los visitadores. (2004, p. 759)

La visita de 1602 del corregidor Antonio Beltrán de Guevara al altiplano neogranadino reveló que, tras medio siglo de dominio colonial, varias comunidades indígenas desconocían las oraciones cristianas fundamentales y jamás habían recibido instrucción doctrinal. Beltrán evidenció la contradicción entre el discurso legitimador de la encomienda y su praxis extractivista. Como lo explica Pita Pico (2016), la Corona española había establecido en las Leyes de Burgos que la evangelización era la causa final de la institución, obligando a los encomenderos a construir iglesias y financiar clérigos. Sin embargo, en la periferia del Imperio, donde era imposible fiscalizar si la labora evangelística se estaba haciendo bien, estas obligaciones fueron eludidas. Tal como sucede con los así denominados *elefantes blancos* de la actualidad, esto es, proyectos de infraestructura financiados con recursos públicos, que quedan inconclusos por causa de la corrupción de los políticos que están a cargo, las supuestas capillas coloniales hechas de paja servían para burlar a los visitadores reales.

De esta manera, el proyecto misionero impulsado por la Escuela de Salamanca, que concebía a los indígenas como vasallos libres con derecho a la instrucción religiosa (Zavala, 1973), era contradicho por el proyecto encomendero, que veía a las comunidades indígenas como unidades de producción minera y agropecuaria, ya que esa mano de obra les generaba beneficios inmediatos, mientras la evangelización implicaba costos a largo plazo. Por eso, según los registros de la visita de 1602, solo el 17 % de las encomiendas en Pamplona cumplía con mantener un sacerdote (Archivo General de la Nación [AGN], Visitas de Santander, leg. 3, f. 759v). Esta ambigüedad también se manifiesta en el 3 Sínodo de Lima de los años 1582-1583, presidido por S. Toribio de Mogrovejo, ya que este acto eclesial colonialista, por un lado, decretó la libertad de los indígenas y la evangelización en sus propias lenguas; pero, por otra parte, demonizó sus cultos ancestrales y persiguió tanto a sus sabedores como a sus sabidurías (Vargas, 1954).

Pero el fracaso en la evangelización no solo se debía a la corrupción de los encomenderos, ya que las autoridades eclesiásticas también eran cómplices. Los obispos dependían de las jugosas limosnas que los encomenderos les daban, por lo cual preferían no sancionar su negligencia. Por ejemplo, el oidor Juan de

Villabona Zubiaurre documentó capillas sin ornamentos y pueblos sin doctrina durante su visita a Tunja en 1593, pero solo impuso multas simbólicas para no morder la mano que le daba de comer (Colmenares, 1969). Junto a esto, los indígenas resistieron al colonialismo por medio de la ignorancia religiosa, rechazando las doctrinas cristianas por estar asociadas a la opresión, asunto que el Sínodo de la Amazonía reconoció, así: “El colonialismo es la imposición de determinados modos de vivir de unos pueblos sobre otros, tanto económica, cultural o religiosamente. Rechazamos una evangelización de estilo colonialista” (Asamblea Especial para la Región Panamazónica, 2019). En lugar de incorporar cabalmente el cristianismo, practicaban el sincretismo, gracias al cual, por ejemplo, los muiscas de Sogamoso seguían enterrando a sus muertos con ofrendas de chicha y coca, mientras simulaban asistir a misa (Langebaek, 1987).

Así, la encomienda fue inicialmente un mecanismo para la evangelización, acompañada de una misión civilizadora, que partía de la falsa idea de que los indígenas no eran文明化ados. La Corona justificaba este sistema como un medio para cumplir con su mandato evangelizador, apelando a la doctrina de la transmisión de la fe, derivada de la bula *Inter Caetera*, promulgada por Alejandro VI el 4 de mayo de 1493 (Muldoon, 1979). La bula se basó en la doctrina católica de la plenitud de poder (*plenitudo potestatis*), según la cual el papa, como sucesor de San Pedro y vicario de Cristo en la Tierra, tiene la autoridad suprema y completa sobre la Iglesia universal. Dicha doctrina se sostiene en Mateo 16:18-19, pasaje novotestamentario donde Jesús dice a Pedro: “Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia [...] y te daré las llaves del reino de los cielos”, que fue interpretado como la concesión de autoridad a Pedro y, por ende, a sus sucesores. Con esta justificación, en el medioevo el papa actuaba como monarca absoluto, disponiendo de todos los territorios del mundo y confiriendo derechos de soberanía a los monarcas cristianos que estaban dispuestos a ofrendarle sus tributos (Remeseiro, 2004).

La justificación jurídica del colonialismo español en Abya-Yala está basada en una teología política de la donación, según la cual el Vicario de Jesucristo transfiere a los Reyes Católicos el dominio perpetuo sobre las tierras y los pueblos que todavía no eran cristianos. El texto expresa una dialéctica entre gracia y potestad, por la cual la divina misericordia justifica la reducción de los indígenas al dominio castellano, al tiempo que la plenitud de la potestad apostólica convierte a la conquista en un acto de obediencia a los mandatos apostólicos.

La justificación teológica de la bula *Inter Caetera* consiste en la teoría del *dominium* y la concepción agustiniana de la guerra justa (Lantigua, 2016). El concepto de *dominium* fue desarrollado por Enrique de Segusio, también conocido como Hostiensis, y Juan Wyclif, para sostener que los infieles no tenían dominio legítimo sobre sus tierras ni sus propios cuerpos, porque tampoco contaban con la gracia santificante, que en esa época era un requisito para ejercer los derechos de propiedad. Estos teólogos argumentaban que los paganos vivían como bestias, por lo cual su dominio quedaba nulo (Muldoon, 1979). Alejandro VI aplicó este principio al declarar las tierras americanas como cosa de nadie, con el fin de legitimar la donación de estas a los Reyes Católicos.

Junto a esto, Alejandro VI interpretó la teoría agustiniana de la guerra justa como una serie de trabajos y peligros necesarios para la salvación de almas. Agustín de Hipona subordinó la guerra a la *caritas*, por lo cual solo era lícita cuando restauraba la *pax violada*, corrigiendo injusticias intolerables (Reichberg, 2017). Por su parte, Alejandro VI transformó esta doctrina defensiva en ofensiva, por lo cual los peligros de la conquista quedaban santificados como obras morales en el nombre de Jesús. De esta manera, la violencia colonial fue considerada como un acto piadoso al servicio de la militancia eclesiástica.

Al respecto, el fraile dominico Francisco de Vitoria, en *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* (1967), cuestionó que, si los bárbaros no tienen dominio sobre sus cuerpos y tierras, ¿por qué guerrear contra ellos? Y si en verdad tienen dicho dominio, ¿qué derecho tiene el papa a donar sus tierras? La contradicción denunciada por Vitoria se debe a que, mientras el derecho romano reconocía el dominio por la ocupación, la tradición canonista de Inocencio IV lo condicionaba a la fe. Así, la donación apostólica fue usada para

declarar a las tierras que no estaban sujetas a ningún señor cristiano como objeto de gracia papal. De esta manera, la encomienda se basa en negar el dominio indígena para encubrir la expropiación. Por eso, aunque las Leyes de Burgos limitaron los abusos al reconocer a los indígenas algunos derechos, seguían valorándolo como menores en derecho, por lo cual requerían de la tutela de los españoles (Zavala, 1973). La bula instituyó la inferioridad religiosa de los indígenas para justificar la explotación económica.

Tras el regreso de Cristóbal Colón de su primer viaje en 1493, los reyes católicos buscaron el respaldo papal para legitimar su adueñamiento de las tierras de Abya-Yala. Sin embargo, Alejandro VI, a pesar de tener origen español (se llamaba César Borgia), también tuvo en cuenta a los reyes portugueses (Muldoon, 1979). Por eso, emitió varias bulas para establecer una línea de demarcación a cien leguas al occidente de las islas Azores y Cabo Verde, dando a Castilla los territorios al occidente de dicha línea y a Portugal los que quedaban al oriente. Alejandro VI promovió la evangelización de los pueblos indígenas, a partir de su creencia eurocéntrica en la superioridad de la fe cristiana sobre las prácticas religiosas indígenas, así como en la de la misión divina y geopolítica de expandirla.

La voz profética de fray Antonio de Montesinos

Ante la situación descrita en el subtítulo anterior, algunos dominicos confrontaron públicamente a los conquistadores mediante la predicación desde los púlpitos. A partir de este ejemplo, Gustavo Gutiérrez (1992) sostuvo que la ética no debe partir de la especulación abstracta, sino del compromiso con la transformación de las injusticias sociales. Los dominicos de La Española no se acomodaron a los poderes establecidos, sino que los retaron, juntando al derecho con el hecho (Hanke, 1959). El primero en realizar esta labor fue fray Antón de Montesinos, quien, en 1511, en La Española, en el contexto de la primera etapa de la colonización, leyó un sermón profético, denunciando, desde una perspectiva evangélica, las atrocidades cometidas contra los indígenas por los colonizadores (Arias, 2010). Montesinos inició su discurso con la frase de Juan Bautista: “voz del que clama en el desierto” (Gutiérrez, 2011), aludiendo al versículo bíblico consignado en Isaías 40:3 para advertir a los encomenderos sobre el pecado mortal que estaban cometiendo diariamente debido a su残酷, guerras injustas, esclavización y negligencia hacia los indígenas. Para Montesinos, estos últimos son seres humanos con almas racionales, lo cual va en sintonía con la doctrina del imago Dei, que sostiene que todo ser humano es creado a imagen de Dios (Decosimo, 2014). Por ende, las justificaciones que se hacen de la esclavitud y la violencia contra los pueblos indígenas están fundamentadas en interpretaciones deformadas de la evangelización. Montesinos cuestionaba la barbarie de la encomienda, sistema que combinaba explotación económica, evangelización religiosa y dominación cultural, dando a los colonos el derecho a recibir tributo y trabajo forzado de los indígenas. Los abusos constantes y la destrucción cultural que acompañaron a la encomienda fueron criticadas por Montesinos, argumentando que no era compatible con los principios cristianos de justicia y amor al prójimo (Hanke, 1959). El fraile cuestionó, en un sermón pronunciado el cuarto domingo de Adviento de 1511, a la economía colonial que estaba asentada en la extracción de oro y la servidumbre indígena, iniciando así un debate sobre los derechos de los pueblos colonizados. Al preguntar con qué derecho y con qué justicia los españoles trataban tan humillantemente a los indígenas, Montesinos fue en contra de la noción escolástica de la guerra justa que justificaba la conquista, aplicando la ley natural, según la cual todos los seres humanos comparten una naturaleza racional que les da derechos inalienables (Pagden, 1995).

Montesinos llama a los conquistadores al arrepentimiento y al cumplimiento de los mandamientos de amor al prójimo, exponiendo las contradicciones de un imperio cristiano que negaba la humanidad de quienes doblegaba, trasladando desde Occidente a Abya-Yala la tradición profética en la defensa de los derechos humanos y ligando la ética cristiana con la denuncia de estructuras de poder injustas. Para Gutiérrez, esta fue una primera manifestación de la teología de la liberación, que considera al compromiso con los pobres como la clave hermenéutica de la fe (Gutiérrez, 1971). De esta manera, Montesinos confrontó el dualismo entre el

espiritualismo promovido por las autoridades, que separaban la salvación de las almas de la situación material de los indígenas, y la materialidad, al insistir en que la conversión no puede desvincularse de la justicia social (Gutiérrez, 1971).

El sermón de Montesinos provocó indignación entre los colonos, incluido Diego Colón, que era el almirante y gobernador de la isla. Ellos lo interpretaron como un ataque subversivo hacia su autoridad y al sistema económico que estaba basado en la encomienda. Por eso, desde España, el rey Fernando defendió la legitimidad de la servidumbre indígena, amparada por el derecho de guerra y la donación papal. La Corona ordenó el silencio de los dominicos y sugirió su castigo, si persistían en su actitud. Similamente, el provincial dominico en España envió cartas reprendiéndolos y prohibiéndoles abordar nuevamente el tema sin consultar a las autoridades civiles, subordinando así la misión religiosa al poder político (Schwartz, 2008).

Para los dominicos, la muerte de los indígenas quitó legitimidad al sistema colonial. El encomendero no se dio cuenta de que explotar al pobre equivalía a rechazar a Cristo, tal como el faraón lo hacía sobre el pueblo de Israel, según el libro bíblico del Éxodo. Así, el germen liberacionista de los dominicos muestra que el derecho de los pobres no es igual a la perspectiva liberal, que proclama el derecho de los ricos. Los indígenas no son vistos como individuos aislados, sino como un pueblo que, por permanecer oprimido, requiere del amor y la solidaridad de los cristianos. Los dominicos de antaño propusieron una alternativa de evangelización, abogando por una Iglesia libre de violencia y avaricia, argumentando que los indígenas, por disposición natural, son una comunidad cristiana semejante a la Iglesia primitiva.

¿Los indígenas tienen alma racional?

La Controversia de Valladolid, llevada a cabo entre 1550 y 1551, fue un debate convocado por el emperador Carlos V sobre la legitimidad de la conquista de Abya-Yala, cuando España estaba en plena expansión imperial y, por tanto, cometiendo abusos de todo tipo contra los indígenas (Hanke, 1959). El rey luchaba por conservar el orden medieval feudal, al tiempo que tenía que transitar hacia el capitalismo mercantil, basado en la explotación de recursos y personas debidamente legitimada por algunas teologías de su tiempo. En ese contexto, las Leyes Nuevas de 1542, promulgadas por Carlos V para proteger a los indígenas, tal como se mencionó con anterioridad fueron ignoradas por los colonos en Abya-Yala. Los excesos de la conquista, expresada en el informe del Consejo de Indias del 3 de julio de 1549, llevaron a dicho monarca a suspender las expediciones en América (Céspedes del Castillo, 1981). Por eso, con el debate de Valladolid se buscaba que los teólogos y juristas resolvieran estas tensiones legales y morales, evaluando primero si la guerra contra los pueblos indígenas era justa y legítima, si la evangelización forzada tenía sentido y, mucho tiempo antes de la Revolución francesa, si el fundamento antropológico de los derechos humanos debía incluir o no a los indígenas (Hanke, 1959).

Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda fueron los principales interlocutores, defendiendo posturas opuestas sobre la relación entre los colonizadores y los pueblos indígenas. Entre los demás teólogos y juristas seleccionados por el Consejo de Indias y convocados por la Junta de Valladolid estuvieron Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé Carranza, todos dominicos, lo que generó objeciones debido a su afinidad con las ideas de las Casas. Por el lado de los juristas, participaron Pedro Ponce de León y Gaspar de Mercado, que representaban al Consejo de Castilla, el Consejo de la Inquisición, entre otras instituciones de la administración real (Céspedes del Castillo, 1981). La discusión tuvo como trasfondo las teorías de la guerra justa, anteriormente explicada desde la teología agustiniana, que abordan cuestiones éticas y legales sobre cuándo es moralmente lícito y legal emprender una guerra y cómo debe llevarse a cabo. Ahora complementaremos esa disertación apelando al pensamiento platónico, base filosófica del pensamiento agustiniano.

En *La República* (469b-d), Sócrates distingue entre guerras defensivas y ofensivas, a partir de una teoría que puede ser valorada como racista acerca de la enemistad. Los griegos estaban unificados por la concordia

lingüística y cultural, desde la cual se autoconsideraban diferentes y superiores a los bárbaros, representantes de lo ajeno (Platón, 2000). Esta dicotomía se fundamenta en la guerra que hay en cada persona entre razón, voluntad y apetitos, que tiene su correlato en lo que pasa en la polis. La polémica justa no es un acto de violencia, sino una imitación regulada del orden cósmico. Así como el demiurgo impone logos al caos primordial, la polis ideal debe subordinar el conflicto a la justicia, entendida como armonía de las partes en el todo.

Es paradójico tener que tratar con moderación al enemigo heleno, en lugar de poder exterminarlo como se hace con los bárbaros, pero es que la guerra también es paradójica, ya que simultáneamente es veneno y remedio. Por eso, cuando Sócrates argumenta sobre la importancia de limitar la destrucción de las ciudades griegas y prohibir la esclavización de los derrotados (*La República*, 469b-c), no está defendiendo un pacifismo ingenuo, sino resguardando la unidad ontológica de lo helénico frente a lo bárbaro. El respeto que hay que tener hacia los demás griegos se debe al proyecto de una polis ideal, consistente en evitar que la guerra civil corra desde adentro a la idea de la polis. Que un heleno no pueda arrasar las cosechas o profanar los templos de otros griegos (*La República*, 470a) hace parte de una ascesis política que disciplina a la voluntad de los guerreros, orientándolos hacia la idea única de Bien.

Que solo los bárbaros puedan ser considerados enemigos evidencia que Platón naturalizó la violencia colonialista de los helenos, asunto que va a ser más evidente unos siglos después, con la fundación del Imperio helénico por parte de Alejandro Magno, discípulo de Aristóteles, discípulo de Platón. El bárbaro es como un veneno porque al evitarlo o descartarlo surge la identidad griega. El griego se define por no ser bárbaro. La dialéctica amigo/enemigo es metafísica, porque considera que todos los griegos son iguales al tener un mismo logos y un mismo sentido de orden, belleza, razón y unidad (*homólogoi*), a diferencia de lo que pasa con los bárbaros, que habitan en un sinsentido, en algo ilógico (*alogon*), motivo por el cual la guerra puede degenerar fácilmente en desmesura (*hybris*), sin restricciones morales (*La República*, 470c).

La guerra es un instrumento tanto de defensa de la polis como de enseñanza para prevenir los desequilibrios generados desde el interior. Si se usa con racionalidad, la guerra es una ascesis grupal en la que el impulso destructivo queda sometido por la razón filosófica. Cuando los guardianes lo logran, la justicia equivale a virtud política. Pero si no dominan racionalmente sus impulsos, terminan siendo dominados irracionalmente por ellos, generando guerras expansionistas como las del Peloponeso. En ellas, los vencedores no trajeron filantrópicamente a los griegos derrotados (*La República*, 469d), sino que los subyugaban como si se tratase de bárbaros. De esta manera, generaban el hábito de querer obtener cada vez más poder (*pleonexia*), hasta enseñorearse de sus hermanos, tratándolos como si no fueran seres humanos, disolviendo así la comunión helénica (Balot, 2001).

Cuando Platón legitima la guerra para cuidar la armonía estática de la polis, omite la historicidad propia de lo político. La oposición amigo/enemigo excluye a lo heterogéneo. La guerra justa platónica está basada en una ontología identitaria (griego = ser humano) y (no griego = no ser humano). Platón hace su contribución al mito ario, en el que Europa se define a sí misma contra el Otro. ¿Qué significa ser occidental? No ser oriental, africano, sudamericano, gitano, migrante, en fin, bárbaro. Al intentar traducir la idea de justicia en sí al mundo sensible, que necesariamente es imperfecto, la guerra termina siendo una imagen móvil (*eikōn kinētē*) de dicha idea eterna. La violencia regulada contra el bárbaro es una imitación de la armonía cósmica. En esta totalización, la violencia contra el Otro queda legitimada, por lo cual a este la única opción que le queda es convertirse en lo Mismo (Levinas, 1961).

Pero ¿en qué medida un indígena, por ejemplo, puede seguir existiendo, si para poder conservar su vida tiene que abandonar su idioma, religión, cultura, creencias, prácticas, vestimenta, dieta, gobierno autónomo, en fin, su forma de ser en el mundo? Si le toca convertirse en lo que no es para proteger su vida zoológica, meramente animal, ¿qué es eso *mismo* que sigue viviendo, mas no existiendo como un ser humano auténtico? Cuando la supervivencia biológica exige la muerte biográfica, cultural, lo que persiste es un resto ontológico. A la base de la destrucción cultural del Otro está la guerra justa, que lo deshumaniza, ya que, si fuera humano,

sería alguien igual al que no se le podría aniquilar.

Los intentos de resolver la pregunta sobre si los indígenas tienen un alma racional, llevados a cabo durante la Controversia de Valladolid, muestran la tensión que hay entre la ontología de la conquista, respaldada por Juan Ginés de Sepúlveda, y la ética de la alteridad, defendida por Bartolomé de las Casas. La primera postura es el encubrimiento del Otro, constitutivo de la modernidad europea que concibe al indígena como objeto de conocimiento y dominación, mas no como un ser humano en sentido estricto (Dussel, 1992). La pregunta “¿tienen alma racional los indígenas?” presupone que la humanidad del Otro debe ser validada por los parámetros del conquistador, evidencia de la totalización, es decir, de la subsunción violenta de la alteridad bajo categorías identitarias del Mismo (Lévinas, 1961).

Sepúlveda, en *Demócrates alter, sive de iustis belli causis apud Indos* (1951), defendió la licitud de la guerra justa contra los indígenas, apelando a la *bellum iustum*, por la cual los bárbaros, que carecen de logos (lenguaje y racionalidad de los griegos), son siervos naturales, tal como lo sostén Aristóteles (1988) en *Política*, I, 1254b16-24. Esta argumentación actualizó en el inicio de la modernidad la dicotomía heleno/bárbaro, traduciéndola por la partición entre castellano e indígena, cristiano y pagano, entre otras. O sea, el racismo fue trasplantado al contexto colonial, justificando la violencia como parte de un destino civilizatorio que la cristiandad europea tiene que asumir, por ser el sujeto universal de la historia, mientras que el indígena es tan solo un objeto intercambiable.

Frente a esto, Bartolomé de las Casas sostuvo la idea de que los indígenas sí tienen razón y fe, cuestionando a la ontología identitaria. De esta manera, el rostro del Otro interrumpió en la totalidad con un imperativo ético anterior a todo concepto: “¡No matarás!” (Lévinas, 1961). En el capítulo XXVII de la *Apologética historia sumaria* (1992), de las Casas describió las prácticas culturales indígenas como una expresión de sapiencia natural, a diferencia de lo que los europeos convencionales creían. Sin embargo, nuestro fraile, hijo de su época, en su defensa humanista de los indígenas exigió que ellos demostraran su racionalidad por medio de la conversión, reproduciendo así la lógica colonial que los encubrió. Él desconoció que no es el indígena el que debe demostrar su humanidad al insertarse en la cristiandad, sino el conquistador quien debe responder éticamente ante el rostro del Otro. El gesto de las Casas fue bienintencionado, pero muestra que él consideraba al indígena como una alteridad domesticable, cuyo valor dependía de su asimilación al proyecto cristiano. Otra vez, para ser reconocido como humano, el indígena debía dejar de serlo.

La legitimación del colonialismo español

Juan Ginés de Sepúlveda legitima la guerra justa, exponiendo las causas que justifican el uso de la fuerza en las relaciones internacionales y el gobierno de los pueblos, con base en la tradición aristotélica, el derecho romano y el pensamiento escolástico. Para que una guerra sea justa, debe ser declarada por un soberano legítimo, evitando así la arbitrariedad. El principio debe preservar el orden y la justicia. Junto a esto, con base en el derecho romano, para Sepúlveda la guerra debe tener una causa justa, ya que el uso de la fuerza solo se justifica para repeler una agresión injusta, recuperar bienes usurpados o castigar a quienes hayan cometido actos gravemente injustos. La guerra también debe contar con una recta intención, para que no esté motivada por la venganza, la codicia o el deseo de conquista, sino por un propósito legítimo, como el restablecimiento de la paz o la protección de inocentes. Este criterio muestra la influencia del pensamiento agustiniano.

La guerra justa debe tener proporcionalidad y discriminación, para evitar daños innecesarios y proteger a los no combatientes (Losada, 1976). Con base en lo anterior, Sepúlveda argumenta que algunos pueblos, por su falta de desarrollo cultural y moral, requieren la guía de naciones más avanzadas. Además, a partir de la relación tomista que hay entre el derecho natural y el derecho divino, Sepúlveda argumenta que la guerra puede ser un medio para corregir desviaciones de la ley natural, siempre y cuando se respete el orden divino y se actúe con una intención moralmente correcta.

Por su parte, en *Demócrates alter, sive de iustis belli causis apud Indos* (1951), escrito en 1544 y dirigido al emperador Carlos V, Sepúlveda defiende la conquista como un acto legítimo y necesario para civilizar-evangelizar a los indígenas, que vivían en un estado de barbarie. El libro es un diálogo entre Demócrates y Leopoldo acerca de las causas legítimas que permiten la guerra de los conquistadores contra los pueblos indígenas, bárbaros en sentido griego. Por ser siervos por naturaleza, la esclavitud de los indígenas queda justificada, mientras que los conquistadores, que tienen una superioridad racional y moral, son los únicos que tienen el derecho y deber de gobernarlos.

Para Sepúlveda, los indígenas, por su incapacidad para gobernarse adecuadamente, más su adhesión a prácticas contrarias a la ley natural, tales como la idolatría, los sacrificios humanos y la antropofagia, deben ser sometidos por los conquistadores, quienes, al ser más civilizados, tienen la responsabilidad moral de guiarlos hacia una vida racional y virtuosa, por medio de la evangelización. Pero dado que los indígenas son idólatras, lo cual les exige, en ocasiones, realizar sacrificios humanos a sus dioses, hay que proteger a las posibles víctimas inocentes de esta práctica bárbara, así como del canibalismo.

Además, con base en la doctrina del descubrimiento, expresada en la bula *Inter Caetera*, Sepúlveda sostiene que el papa otorgó a los reyes católicos la autoridad para conquistar y gobernar las tierras del Nuevo Mundo, con el objetivo de evangelizar a sus habitantes. Así, dichos reyes tienen el derecho de reclamar las tierras habitadas por los indígenas que no son cristianos, so pretexto de evangelismo. La doctrina del descubrimiento era un conjunto de principios legales y teológicos formulados en el siglo XV que otorgaban a las potencias europeas el derecho de reclamar territorios habitados por pueblos no cristianos, negando su dignidad y derechos. Dicha doctrina justifica la conquista y la dominación cultural y racial colonial. El eurocentrismo, propio de las ideas de Sepúlveda, legitima la violencia para imponer a los indígenas una supuesta superioridad cultural europea (Dussel, 1994). En la búsqueda de nuevas rutas comerciales y territorios, la expansión europea durante los siglos XV y XVI era una colonización justificada por la Iglesia.

La doctrina del descubrimiento se basa en la creencia de la superioridad del cristianismo sobre otras religiones y culturas, a las que consideraba como infieles necesitadas de salvación, lo que justificaba su sometimiento y la imposición de nuevas estructuras sociales. El Otro es inferior, porque no tiene racionalidad, perspectiva deshumanizadora que permitió la explotación y dominación de los pueblos indígenas. La civilización europea era el modelo universal que aplastaba a la diversidad cultural y epistemológica de las sociedades colonizadas.

La defensa de la humanidad de los indígenas

En sus primeros años, Bartolomé de las Casas llegó a Cuba en calidad de encomendero, para pacificar la isla y validar la explotación de los indígenas. Sin embargo, su perspectiva comenzó a cambiar cuando vio de cerca las atrocidades cometidas por los colonos. Por ejemplo, la expedición liderada por Pánfilo de Narváez, bajo las órdenes de Diego Velázquez, consistía en adquirir nuevas tierras cubanas para la Corona (Dunn, 1993). Al llegar a Caonao, los españoles encontraron un grupo numeroso de indígenas que, según las crónicas, eran pacíficos y curiosos ante la presencia de los europeos (Cook, 1994). Sin embargo, los conquistadores los masacraron. La impresión que le generó este y otros eventos fue tan grande que Bartolomé de las Casas los documentó en su *Historia de las Indias* (González, 2002), describiendo cómo los españoles atacaron a los indígenas desarmados.

A la luz de la残酷idad española, de las Casas reflexionó sobre un pasaje del Eclesiástico, en el que se sostiene la idea de que el pan de los pobres es su vida, por lo cual el que se lo quita es un asesino. Al recordar las experiencias vividas en las Indias, de las Casas se dio cuenta de la conexión que hay entre la explotación económica, la violencia estructural y la muerte de los indígenas, asuntos que lo llevaron a una interpretación no institucional de las Escrituras, a la luz de la cual evaluaba con ojo crítico la injusticia colonial. El fraile

dominico cuestionó la acumulación de riqueza basada en la explotación y destrucción de los pueblos indígenas. Según él, los conquistadores no buscaban matar a los indígenas por odio directo, sino que su obsesión por el oro los llevaba a hacerlo. El oro se convirtió en un ídolo, por lo cual el sacrificio de vidas humanas en su altar se volvió una constante.

En relación con lo anterior, hay una relación entre los profetas veterotestamentarios y el ateísmo de Jesús como rechazo a los ídolos que exigen prácticas inhumanas y deshumanizantes. Pues bien, los profetas confrontaron las estructuras de poder que conservaban la opresión y la injusticia, reconociendo a su Dios como la una única divinidad, distinta de los dioses construidos por los sistemas humanos (Brueggemann, 1997). La tarea central de los profetas era desafiar las estructuras imperiales y económicas que legitimaban la explotación, vinculándolas a la idolatría, que no se restringía a la adoración de objetos materiales, sino que incluía a cualquier sistema político, económico o cultural que se estableciera como absoluto. De las Casas, al denunciar la idolatría del oro y la plata en la conquista de América, confrontó las estructuras del poder colonial y la teología que las justificaba, en una resonancia del mensaje profético, desmitificando las estructuras de pobreza y exclusión (Gutiérrez, 1989).

Jesús, como los profetas, rechazó la idolatría expresada en las estructuras históricas de inequidad social, apuntando hacia la construcción de una nueva humanidad basada en la justicia, la misericordia y el amor. Al decir que hay que dar al emperador lo que le corresponde y a Dios lo que es de Dios (Marcos 12: 17), Jesús deslegitimó al poder romano que, a manera de absoluto, pretendía sustituir a Dios. Jesús rechazó a los ídolos visibles y a las estructuras simbólicas que robustecían el poder, lo cual no implicaba un ateísmo en sentido tradicional, sino un ateísmo del ídolo, es decir, la negación de todo aquello que distorsionaba la imagen de Dios, aplastando al ser humano.

Los profetas hebreos consideraban que los dioses falsos representaban a los sistemas de opresión. Es decir, rechazar a los ídolos (Isaías 44:9-20) era practicar la fe en un único principio constituyente de la realidad, por el cual el profeta quitaba las máscaras que ocultaban los rostros de las estructuras de poder, que se mostraban como dioses arrogantes ante el prójimo al que estaban esclavizando (Boff, 1986). El colonialismo quedaba legitimado por una teología económica para la que el oro y la plata eran fetiches adorables, asunto claramente relacionable con la condena al becerro de oro (Éxodo 32:1-35). De las Casas denunciaba la codicia de los colonizadores, adoradores del oro, mas no del creador de dicho elemento natural en cuyo nombre, usándolo vanamente, evangelizaban a los indígenas (Las Casas, 1992). Este pecado estructural distaba mucho del evangelio de justicia (Lucas 4:18-19), sustituyendo la comunión por la explotación (Gutiérrez, 1988). La idolatría comienza como una devoción a imágenes y termina hipostasiando a lo mercantil.

La opresión causada por la idolatría colonial al oro era un problema moral y una afrenta a la voluntad de Dios, ya que el mensaje del Evangelio no tenía nada que ver con la acumulación de bienes materiales, sino con la solidaridad para con quienes no tenían recursos económicos. Esta convicción llevó a de las Casas, seguidor de Cristo, a identificarse con los profetas bíblicos, quienes denunciaban la injusticia y defendían a los pobres. Los indígenas eran los pobres de Cristo, víctimas del despojo de sus bienes y libertad. De las Casas confrontaba al colonialismo español desde la perspectiva del mito renacentista del buen salvaje, idealizando al indígena como noble, pacífico, en armonía con la naturaleza, humilde, paciente, desprovisto de codicia, en fin, un ejemplo de virtud natural.

Desde esta postura, expresada en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* y en la *Apologética historia*, las prácticas indígenas se diferenciaban de las corrupciones de los conquistadores, que eran crueles, codiciosas y destructivas. Desde el naturalismo jurídico, de las Casas encontraba un patrón de conducta universal, independiente de la voluntad humana y desde el cual se justifica la racionalidad y moral de los indígenas. Para él, los organismos de los indígenas eran óptimos, debido a su entorno natural, por lo cual sobresalían en la organización social y política, tanto así que en la Apologética historia (1992), las Casas mostró que el orden de las ciudades indígenas era superior al de las civilizaciones europeas clásicas.

Las Casas clasifica a los bárbaros a partir del grado de alejamiento de las normas de la razón y las instituciones políticas, diferenciando entre aquellos que simplemente desconocen las letras (*secundum quid*) y los que carecen de organización política (*simpliciter*) (Abellán, 1979). Los indígenas son bárbaros *secundum quid*, por lo cual están dentro del espectro de la humanidad. De ahí que, según la tradición aristotélico-tomista de la cual Sepúlveda era un representante, los indígenas no deban ser considerados como siervos naturales (Abellán, 1979). Para las Casas, la libertad y la racionalidad son atributos de la condición humana. Ni la Iglesia ni los monarcas españoles tienen jurisdicción sobre los indígenas, ya que estos no son súbditos de Cristo en acto, sino solo en potencia, por lo cual cuestiona el uso de la coerción, la imposición y la violencia por parte de los conquistadores a la hora de evangelizar y dominar políticamente a los indígenas. Él prefiere el pacifismo, considerando que la evangelización debe ser un acto de amor y persuasión.

Para las Casas, la misión de los españoles en las Indias no debe incluir la guerra, sino únicamente la evangelización mediante el ejemplo cristiano. Dado que Cristo envió a sus discípulos a sanar, enseñar, entre otras labores que no implicaban la violencia, las Casas abogó por una aproximación amistosa hacia los indígenas por parte de los catequistas. La violencia contradice al mensaje cristiano, por lo cual la virtud y la pureza doctrinal deben ser los únicos medios legítimos de propagación de la fe. Por eso, de las Casas tampoco está de acuerdo con obligar a los indígenas, por medio de la guerra justa, a aceptar el cristianismo. Aun cuando los conquistadores españoles hubieran hecho una declaración de guerra en el idioma de los indígenas, dicha intervención militar seguiría siendo injusta, por oponerse al mensaje de Cristo (Abellán, 1979). De las Casas redacta las atrocidades cometidas por los conquistadores, tales como ejecuciones públicas, torturas y masacres llevadas a cabo en Guatemala, mostrando la contradicción que hay entre los principios cristianos y las prácticas coloniales.

Convergencias en la denuncia profética de los dominicos

En este subtítulo entrecruzamos la labor profética de Fray Bartolomé de las Casas, protector de los derechos indígenas en la época colonial, con la de Gustavo Gutiérrez Merino, teólogo de la liberación comprometido con la lucha por la justicia social en América Latina, ya que entre ambos hay una continuidad en la defensa de los desposeídos. De las Casas reconoce la alteridad, argumentando que los indígenas son racionales, portadores de derechos naturales y dignos de ser tratados con justicia. De manera análoga, Gutiérrez afirma que la praxis histórica de liberación es el camino para confrontar las estructuras opresoras que mantienen la pobreza y la exclusión (Gutiérrez, 1971). Ambos coinciden en que la religión, en vez de justificar la opresión, debe ser un instrumento de emancipación.

De las Casas enfrentó la narrativa esclavista de Juan Ginés de Sepúlveda con una argumentación escolástica que reivindicaba la racionalidad y, por ende, humanidad de los indígenas, sujetos de derecho (Dussel, 1994). Por su parte, Gutiérrez hizo suyo ese reto ético desde la teología de la liberación, denunciando que la pobreza es una condición material y estructural de injusticia que despoja a los pobres de su voz y dignidad (Libânio, 2000). Por eso, ambos pensadores convergen en la necesidad de devolver a los desposeídos su protagonismo en esta, la única historia que hay. En esta empresa, la religión no es vista como opio para el pueblo, tal como Karl Marx la consideraba, sino como un medio para transformar la realidad social. Las Casas defendió la evangelización como un acto dulce de persuasión, mas no de imposición violenta, argumentando que el respeto por la libertad y la dignidad son la base del verdadero cristianismo (Las Casas, 1992). En esa línea de pensamiento, Gutiérrez enfatizó que la fe debe expresarse en el compromiso concreto de los cristianos con los pobres y oprimidos, pues la teología es un acto segundo, posterior a la acción (Gutiérrez, 1971).

De las Casas, influenciado ostensiblemente por el humanismo renacentista y la escolástica tomista, entendió que la proclamación del Evangelio debía estar enraizada en el respeto por la vida y la libertad de los indígenas, yendo en contravía de la lógica de la conquista (Gutiérrez, 1993). Este enfoque contrasta con el Requerimiento, la bula *Inter Caetera* anteriormente mencionada, que justificaba teológicamente la imposición de la fe cristiana

mediante la fuerza. El encuentro entre europeos e indígenas no fue simplemente un proceso de evangelización, sino una confrontación cultural, política, económica, ecológica, social, entre otras que hicieron de la historia de América Latina un testimonio de explotación. Este choque es interpretado por Gutiérrez como una oportunidad para volver a leer la soteriología, porque Jesús también vivió la tensión que hay entre la imposición religiosa de los saduceos, dueños del templo jerosolimitano, y la necesidad de un diálogo respetuoso con el Otro, el enfermo, el pobre, la viuda, el extranjero, el huérfano y las demás personas por las que él velaba (Gutiérrez, 1971).

Para de las Casas, la evangelización era inescindible de la justicia social. La vida y la dignidad humana estaban por encima de cualquier objetivo religioso o político, postura enraizada en el Evangelio que lo llevó a identificar en el indígena al pobre, según el Evangelio, un Cristo abofeteado y flagelado que exigía una praxis liberadora (Gutiérrez, 1993). Junto a esto, el pensamiento lascasiano fue ecologista porque denunció que la devastación de los pueblos indígenas estaba ligada a la destrucción de su entorno natural, armonizando así la defensa de la naturaleza con la búsqueda de la justicia social (Gutiérrez, 1971). La evangelización en América Latina, tal como se advirtió recientemente, durante la época colonial estaba caracterizada por la codicia material, especialmente en torno al oro y la plata, que arrasaba ecosistemas. Por eso, de las Casas propuso una evangelización que implicaba la conversión de los no cristianos, por medio de la libre aceptación de la fe, y la de los cristianos, a través del cese de la opresión. Amar a Cristo llevaba a liberar al indígena e impedir que le quitaran la vida antes de tiempo.

Gutiérrez retomó estas preocupaciones lascasianas en el contexto latinoamericano contemporáneo, igualmente caracterizado por la pobreza. Por eso, su teología de la liberación no es una teoría abstracta, sino arraigada en el contacto directo con las comunidades (Gutiérrez, 1971). Para Gutiérrez, la salvación es espiritual, histórica y material. Así, la denuncia lascasiana sobre la idolatría del oro por parte de los conquistadores se mantiene relevante en un mundo en el que el sistema económico actual, basado en la explotación desmedida de la naturaleza y los seres humanos deshumanizados, sigue generando desigualdad.

La religión es una manifestación de la aspiración humana hacia una vida mejor, posibilidad que los dominicos encontraron en el cristianismo que, según los conquistadores, estaba hecho para subyugar al otro, mientras que, según de las Casas y otros frailes, podía liberar al pueblo de Dios, del cual se acordaba, escuchando su clamor. En esa línea de pensamiento, Gutiérrez practicaba la lectio divina, que consistía en la lectura, meditación, oración y contemplación de la Biblia. El silencio le permitía escuchar al Dios que procura la liberación comunitaria de su pueblo, esclavizado o deportado tan a menudo (Castillo, 2015).

Gutiérrez interpretó a de las Casas como un precursor ético del liberalismo, por causa de su compromiso con los marginados y su visión de una Iglesia fundada en la solidaridad y la defensa de los pobres. En este sentido, de las Casas no fue un teólogo de la liberación “ante litteram”, pero su vida, tras la conversión, giró en torno a la opción preferencial por los pobres y la crítica a las estructuras de poder opresivas (Gutiérrez, 1989). La obra lascasiana, aunque arraigada en un contexto medieval y renacentista, contiene ideas de justicia universal y derechos humanos característicos de la modernidad. Las Casas fue pionero en reconocer la alteridad como valor positivo. En el ámbito latinoamericano contemporáneo, donde la pobreza es resultado de un sistema económico globalizado y excluyente, la teología de la liberación une la fe cristiana con un análisis crítico de la sociedad.

Conclusiones

La encomienda española no es una institución histórica superada, ya que pervive en las estructuras socioeconómicas vigentes de Abya Yala. La explotación disfrazada de evangelización expresa la hipocresía de un sistema que trató a los indígenas como un tributo, mas no como seres humanos con derechos. Esta lógica quedó legitimada por la bula *Inter Caetera* y su teología del *dominium*, base del orden colonial global que

rechazó los derechos de propiedad a los así denominados *infieles*.

Frente a estas atrocidades se levantaron las voces proféticas de Montesinos y las Casas, dominicos que desenmascararon a los conquistadores, para quienes su verdadero Dios era el oro, por lo cual no amaban a sus semejantes indígenas, sino a sus riquezas. Por eso, ambos frailes criticaron al Requerimiento por promover una ontología racista, que valoraba a los indígenas como animales irracionales, tal como se hacía en las polis griegas y en la cristiandad medieval. Fue en este contexto que se dio la Controversia de Valladolid, en la que Sepúlveda usaba los argumentos de Aristóteles para naturalizar la esclavitud (*Política*, 1254b), mientras que de las Casas defendió la racionalidad de los indígenas manifiesta en los sistemas políticos de ellos.

En relación con lo anterior, Gustavo Gutiérrez encontró una continuidad entre el colonialismo español y el sistema económico capitalista, así como una relación entre la labor profética de los dominicos de la época colonial y la de los teólogos de la liberación del siglo pasado. Por eso, para él, el evangelismo no puede seguir consistiendo en tratar de incluir a los indígenas en los proyectos socioeconómicos occidentales, sino en deconstruir ese paradigma que los excluye. De ahí que Montesinos, las Casas y Gutiérrez converjan en la necesidad de una teología de la liberación, que defienda la restitución de tierras para los indígenas, así como el derecho a tener su propia cultura, asunto inseparable de la justicia social de la que habla el Evangelio.

Referencias

- Abellán, J. (1979). *Historia crítica del pensamiento español* (Vol. 3). Espasa-Calpe.
- Archivo General de la Nación (AGN). (1579--1602). *Visitas de santander*.
- Arias, S. (2010). *Retórica, historia y polémica: Bartolomé de las casas y la tradición intelectual renacentista*. Iberoamericana Vervuert.
- Aristóteles. (1988). *Política* (M. García Valdés, Trans.). Gredos.
- Asamblea Especial para la Región Panamazónica. (2019). *Amazonía: Nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral: Documento final del sínodo de los obispos*. Secretaría General del Sínodo. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>
- Balot, R. (2001). *Greed and injustice in classical athens*. Princeton University Press.
- Boff, L. (1986). *Iglesia: Carisma y poder*. Sal Terrae.
- Brueggemann, W. (1997). *Theology of the old testament: Testimony, dispute, advocacy*. Fortress Press.
- Castillo, F. (2015). *La experiencia espiritual en gustavo gutiérrez*. Sal Terrae.
- Céspedes del Castillo, G. (1981). *América hispánica (1492-1898)*. Espasa-Calpe.
- Colmenares, G. (1969). *Las haciendas de los jesuitas en el nuevo reino de granada*. Universidad Nacional de Colombia.
- Cook, N. (1994). *La conquista biológica: Las enfermedades en el nuevo mundo (1492-1650)*. Siglo XXI.
- Decosimo, D. (2014). *Ethics as a work of charity: Thomas aquinas and pagan virtue*. Stanford University Press.
- Dunn, O. (1993). *Las casas and the defense of indian rights*. University of Alabama Press.
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro*. Editorial Nueva Utopía.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la iglesia en américa latina*. Mundo Negro Esquila Misional.
- Gamboa, J. (2004). La encomienda y las sociedades indígenas del nuevo reino de granada. *Revista de Indias*, 64(232), 749-770. <https://doi.org/10.3989/revindias.2004.i232.433>
- Gibson, C. (1964). *The aztecs under spanish rule: A history of the indians of the valley of mexico, 1519-1810*. Stanford University Press.
- González, J. (2002). *Historia del cristianismo* (Vol. 2). Unilit.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. Sigueme.

- Gutiérrez, G. (1988). *Dios o el oro en las indias*. Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1989). *La verdad los hará libres: confrontaciones*. Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1992). *En busca de los pobres de jesucristo: El pensamiento de bartolomé de las casas*. Instituto Bartolomé de las Casas.
- Gutiérrez, G. (1993). *Las casas: In search of the poor of jesus christ*. Orbis Books.
- Gutiérrez, G. (2011). *El sermón de antón montesino según bartolomé de las casas y comentario*. https://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf
- Hanke, L. (1959). *Aristotle and the american indians: A study in race prejudice in the modern world*. Indiana University Press.
- Langebaek, C. H. (1987). *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas*. Banco de la República.
- Lantigua, D. (2016). *Infidels and empires in a new world order: Early modern spanish contributions to international legal thought*. Cambridge University Press.
- Las Casas, B. de. (1992). *Apologética historia sumaria*. Alianza Editorial.
- Lévinas, E. (1961). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.
- Libânio, J. (2000). *Teologia da libertação: Roteiro didático*. Loyola.
- Londoño, J., & Prada, M. (2025). Gustavo gutiérrez: Una teología de los rostros ajados. *Revista de Teología Moral*, 14(SI2), 168–180. <https://doi.org/10.55476/001c.146539>
- Losada, A. (1976). *Juan ginés de sepúlveda a través de su “epistolario”*. CSIC.
- Maltby, W. (2008). *The rise and fall of the spanish empire*. Palgrave Macmillan.
- Muldoon, J. (1979). *Popes, lawyers, and infidels: The church and the non-christian world, 1250-1550*. University of Pennsylvania Press.
- Orrego, I., & Prada, M. (2024). Gustavo gutiérrez: Una teología comprometida con la praxis histórica de la liberación. *Cadernos Prolam/USP*, 23(50), 81–102. <https://revistas.usp.br/prolam/article/view/232066/211013>
- Pagden, A. (1995). *Lords of all the world: Ideologies of empire in spain, britain and france c. 1500–c. 1800*. Yale University Press.
- Pita Pico, R. (2016). El reclutamiento de indios en las encomiendas de la provincia de santa marta. *Historia Caribe*, 11(28), 17–47.
- Platón. (2000). *La república* (J. M. Pabón & M. Fernández Galiano, Trans.). Alianza Editorial.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y eurocentrismo en américa latina. *Sociología Internacional*, 15(2), 215–232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Reichberg, G. (2017). *Thomas aquinas on war and peace*. Cambridge University Press.
- Remeseiro, C. (2004). *Las bulas alejandrinas de 1493*. Universidad de Valladolid.
- Rojas, A., & Prada, M. (2024). Análisis de los efectos de la conservación ambiental y la explotación petrolera. *Espiral. Revista de Geografías y Ciencias Sociales*, 6(12), 79–106. <https://doi.org/10.15381/espiral.v6i12.9395>
- Schwartz, S. (2008). *All can be saved: Religious tolerance and salvation in the iberian atlantic world*. Yale University Press.
- Sepúlveda, J. G. de. (1951). *Demócrates alter, sive de iustis belli causis apud indos* (A. Losada, Ed.). Instituto Francisco de Vitoria.
- Vargas Ugarte, R. (1954). *Concilios limenses (1551-1772): Historia* (Vol. 3). Lima.
- Vitoria, F. de. (1967). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Espasa-Calpe.
- Zavala, S. (1973). *La encomienda india*. Porrúa.