

GUSTAVO GUTIÉRREZ READS BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

Resumen

En este artículo de investigación se analiza, mediante una metodología cualitativa, el cruce entre dos pensamientos lejanos en el tiempo, pero propios de personajes, cuyo ministerio se hizo cargo de los derechos silentes de los sin derechos y desposeídos de América Latina, bajo la bandera de la religión católica y de la liberación del yugo y de las cadenas –reales o ficticias– que los sujetaban. Gustavo Gutiérrez y Bartolomé de las Casas se encuentran dialogando tras siglos de distancia, el primero releendo al segundo y trayendo a la actualidad un tema muy antiguo y que, a pesar de esto, sigue siendo vigente y urgente: la libertad y liberación del pobre.

Palabras clave

Gustavo Gutiérrez, Bartolomé de las Casas, Indios, Liberación, Teología de la Liberación.

Abstract

This research article analyze with a a qualitative methodology the crossing two distant thoughts in time but belonging to characters whose ministry took charge of the silent rights of the rightsless and dispossessed of Latin America, under the banner of the Catholic religion and the liberation of theyoke and thechains - real orfictitious – that grabbed them. Gustavo Gutiérrez and Bartolomé de las Casas are talking after centuries of distance, the first rereading the second and postponing a very old issue today and that, despite this, iss till in force and urgent: the freedom and liberation of the poor.

Keywords

Gustavo Gutiérrez, Bartolomé de las Casas, Natives, Liberation, LiberationTheology.

Referencia: Colucciello, M. (2019). Gustavo Gutiérrez releendo a Bartolomé de las Casas. *Cultura Latinoamericana*, 30(2), pp. 96-117. DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2019.30.2.5>

GUSTAVO GUTIÉRREZ RELEYENDO A BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

*Mariarosaria Colucciello**
Università degli Studi di Salerno

DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2019.30.2.5>

Consideraciones introductorias

Es esta una buena ocasión para hablar de dos hombres cuyos pensamientos, aunque lejanos en el tiempo, logran cruzarse tras siglos de distancia en las dos orillas del océano y compartir el mismo ministerio: hacerse cargo de los derechos silentes de los sin derechos y desposeídos de América Latina bajo la bandera de la religión católica y de la liberación del yugo y de las cadenas –reales o ficticias– que los agarran.

El obispo católico español (Imbrighi, 1972; Morán & Borges, 1990; Sepúlveda, 1996; Benzi, 1996; Someda, 2005; Lavallé, 2009; Yáñez, 2014; Baccelli, 2016) que luchó durante toda su vida para defender a los nativos suramericanos vivió el memorable suceso gracias al cual todo el mundo pudo empezar a comunicar: Cristóbal Colón regresaba a Sevilla tras el descubrimiento de América, mientras poco después el Papa Alejandro VI, a través de las Bulas de 1493, repartía la tierra entre las dos monarquías ibéricas, encargándoles la evangelización del Nuevo Mundo. También su padre, Pedro de las Casas, y el tío, Francisco de Peñalosa, embarcaron con Colón durante su segundo

* Ph.D. en Teoría e Historia de las Instituciones Políticas Comparadas de la Università degli Studi di Salerno. Profesora de Lengua, Cultura e Instituciones de los Países de Lengua Española por el Departamento de Scienze Politiche e della Comunicazione de la Università di Salerno. También es Profesora Visitante Permanente por la Universidad Católica de Colombia, Bogotá. Su primera línea de investigación fueron los aspectos histórico-políticos de la teología de la liberación latinoamericana, también se ha interesado por la paremiología en sus aspectos contrastivos italo-hispanos y en sus derivaciones latinas. Su actual línea de investigación se refiere a los aspectos de historiografía lingüística. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2053-8487>. Contacto: mcolucciello@unisa.it.

El artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en la Universidad de Salerno.



viaje y en 1494 regresaban con un indio taíno, que fue el esclavo de Bartolomé hasta que, en 1500, una orden de la reina Isabel la Católica impuso que todos los indios traídos a España fueran devueltos a su patria. Dos años más tarde, también Bartolomé embarcó para la isla La Española o Santo Domingo, en donde, al participar en las luchas contra los indios en Xaraguá e Higüey, le otorgaron a un grupo de indios en encomienda e instaló una labranza en Concepción de la Vega. Tras su regreso a Europa, en 1507 fue ordenado sacerdote en Roma para luego partir, otra vez, para el Nuevo Mundo.

En esa época empezaron los primeros conflictos entre conquistadores y frailes dominicos que, mientras tanto, habían empezado a llegar en gran número; entre ellos destacaba fray Antón de Montesinos (Maceiras & Méndez, 2011), cuyo famoso discurso acerca del trato inhumano recibido por los esclavos indígenas llevó a la convocación por parte del rey Fernando de una junta de teólogos y juristas, quienes promulgaron las Leyes de Burgos el 27 de diciembre de 1512.

En el mismo año Bartolomé vendió la hacienda que tenía en La Española y partió para conquistar Cuba como capellán de los conquistadores; también en la isla recibió una encomienda que administró por dos años. En 1514 tuvo lugar su ‘primera conversión’: tenía 30 años. Si hasta aquel momento Las Casas había sido, además de clérigo, también colono, minero y encomendero, en esa misma fecha empezó a tomar conciencia de las inhumanas condiciones en que vivían los indios y a criticar la institución de la encomienda. Ese viraje cuenta con una serie de actos oficiales –una predicación en la que se comprometió clara y públicamente a cambiar su vida y la propuesta de hablar con el rey Fernando el Católico para convencerle de los abusos constantes contra los indios– que finalizarán con su regreso a Europa junto con Antón de Montesinos, con la intención de presentar las denuncias ante el rey Fernando y el Cardenal Cisneros, tras la muerte del primero.

Cisneros lo nombrará “protector de los indios” (Cunill, 2012)¹ en 1517, y su inmediato regreso a América evidencia cuán estuviera decidido a cumplir con esta misión: sin embargo, los numerosos problemas en las nuevas tierras lo despistaron, pues empezó otro vaivén de viajes entre las dos orillas del océano, hasta que, en 1522, decidió ingresar en la Orden de Predicadores, encerrándose en la Villa de Santo

1. En este interesante artículo, la autora aclara el papel desempeñado por Las Casas en el proceso de afianzamiento del cargo de defensor civil de los indios tanto en América como en la Corte española, llegando a la conclusión de que este ambicioso plan tenía el objetivo de mejorar el nivel de representación indígena en el seno de las instituciones coloniales en ambos lados del Atlántico.



Domingo en la Isla Española. Empezó entonces la ‘segunda conversión’: tenía 37 años y a partir de entonces se dedicaría a la evangelización.

En los tres años de vida conventual profundizó en la doctrina teológica, filosófica y jurídica de Santo Tomás y de Francisco de Vitoria entre otros y, sobre todo, escribió la primera de sus grandes obras, *De univocacionis modo omnium gentium ad veram religionem* (Las Casas, 1992). En esta –el amasijo de su doctrina posterior– se detuvo en la conversión de los indios al evangelio: defendía que solo se les podía persuadir pero no obligar, por ser los indios seres dotados de racionalidad y derechos naturales, libertad y propiedad. Así que solo se podía aceptar “la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación de la voluntad” (p. 17).

Cuando le encargaron fundar y administrar un nuevo convento en la isla empezó a escribir la *Historia de las Indias* (1994) y a denunciar insistentemente las injusticias perpetradas por los encomenderos contra los indios, lo cual llevó a su traslado a Santo Domingo con la consiguiente amonestación por parte del Consejo de Indias. En lugar de llegar a Perú –viaje que tenía preparado para trabajar en defensa de los indios y de su orden– en 1534 Bartolomé solo logró arribar a Nicaragua, Guatemala y México; fue sobre todo en Guatemala donde consiguió realizar exitosamente la evangelización y la colonización pacífica de aquella gente gracias al diálogo y a la persuasión. En cambio, durante su estancia en México logró el salvoconducto del virrey Don Antonio de Mendoza para regresar a Europa y entrevistarse con Carlos V; tras convocar, en 1542, a los mejores teólogos en Valladolid, Carlos V promulgó en noviembre del mismo año las Nuevas Leyes de Indias, que regulaban la vida social, política y económica de los pobladores de la parte americana de la Monarquía Hispánica, y prohibían la esclavitud de los indios, libres, a partir de entonces, de la encomienda, aunque pasaban a la Corona. Esas leyes fueron recibidas con entusiasmo por Las Casas, aunque no se cumplieron. La respuesta lascasiana fue la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1991) en la que denunció despiadadamente a los conquistadores y sus atrocidades.

Cuando le propusieron, en 1543, el cargo de obispo de Chiapas, aceptó porque lo convencieron sus compañeros de orden, pues podría defender de cerca la causa indígena; sin embargo, la aventura episcopal de Chiapas empezó de forma muy problemática. Para los encomenderos de aquella tierra el nuevo obispo era un enemigo, se negaron a aceptar las Leyes Nuevas e intentaron incluso asesinarlo; de ahí que Las Casas redactara unos puntos del *Confesionario* en cuya



base se especificaba que aquellos que tenían esclavos no podrían ser absueltos. Empezó nuevamente su vaivén América-Europa: en su último viaje de 1547 se estableció en Valladolid, en el colegio de San Gregorio, en donde seguiría trabajando en sus obras y en el filoindismo que las caracterizaban, obteniendo cédulas reales a favor de los indios y renunciando al obispado de Chiapas. Tras trasladarse a Madrid, a Bartolomé le impidieron publicar nuevos libros, pues su prestigio había quedado seriamente tocado ante el Consejo de Indias al publicar los ocho tratados sin licencia. Las Pragmáticas Reales solo le permitieron escribir algunos memoriales y las obras *De thesauris* y *Doce dudas* (1992b) en las que defendía una vez más el derecho de propiedad de los indios, “hombres nuevos” y “nuevos derechohabientes” que, aunque paganos, no podían parangonarse sino con sus semejantes, los europeos.

El sacerdote y profesor peruano Gustavo Gutiérrez (Manzanera, 1978; Libânio, 2000; Colucciello, 2011a) no vivió el descubrimiento de América, ni la Conquista, la encomienda o la conversión, pero consagraba su vida a Dios justo cuando en América Latina empezaba una década llena de esperanzas caracterizada por la presencia de la bandera de la democracia que volvía a flamear tras períodos más o menos largos de dictaduras militares corruptas. En los mismos años en que la revolución empezada en Cuba por Fidel Castro echaba a Fulgencio Batista, en todo el subcontinente la lucha armada parecía haberse convertido en la reacción a las desigualdades y a las injusticias sociales que aumentaban cada vez más el desfase entre ricos y pobres.

Con sus estudiantes de la Universidad Católica de Lima –en la que enseñaba teología y ciencias sociales– Gutiérrez vivió esta experiencia y también la novedad del Concilio Vaticano II que –convocado por Juan XXIII para octubre de 1962– desconcertó a todos los que creían que la Iglesia-institución estaba desinteresándose de los problemas socio-religiosos del continente suramericano. Los resultados a los que llegó el Concilio lo satisficieron por la gran importancia que la teología que él había estudiado de joven adquiriría en el panorama mundial; sin embargo, una sentimiento de amargura hacia lo que podría ser y que no fue empezó a angustiarse e indignarlo al mismo tiempo: la pobreza y la injusticia social seguían siendo condiciones endémicas de América del Sur y el Concilio parecía haber desatendido estas cuestiones (Ceci, 1999, p. 57).

Justo antes de que el Concilio acabara, en la ciudad brasileña de Petrópolis por primera vez todos los teólogos latinoamericanos se reunían para enfocar los intereses intrínsecamente suramericanos y



ya en aquella ocasión Gustavo Gutiérrez destacó por introducir un interrogante nuevo, relativo a la posibilidad de separar ‘el hombre latinoamericano’ del resto del género humano, considerándolo casi una entidad específica y única también desde el punto de vista religioso; al mismo tiempo, para el teólogo la Iglesia debía acompañar a las masas durante ese difícil proceso de personalización de la fe y de reivindicación social, aun reconociendo la dificultad de dicha tarea en un período histórico caracterizado por profundos y generalizados cambios. No obstante, tras acabar el Concilio, muchos notaron que la Iglesia latinoamericana parecía abrirse a la modernidad con apabullante vitalidad²; el mismo Pablo VI (1972) incentivaba este dinamismo, incitando al obispado a interesarse por lo social porque la pastoral debía involucrarse en dicho interés, no solo enseñarlo de forma abstracta, sino traducirlo en acciones concretas.

Un número cada vez más creciente de sacerdotes y simples cristianos iba enterándose de la situación de injusticia y opresión en la que estaba sumida gran parte de la población latinoamericana, y empezó a asumir posiciones radicales planteando, incluso, la necesidad de una transformación social revolucionaria. Al no aguantar más las decenas de teorías pseudocientíficas sobre el tema, estos nuevos sujetos religioso-políticos –que al principio solo eran una pequeña parte del clero latinoamericano– se hicieron cautivar por los propósitos de su compañero peruano, cuyos planteamientos se hacían cada vez más tajantes. De hecho, las nuevas condiciones del subcontinente lo indujeron a considerar que ya no era suficiente adaptarse teológicamente al cambio, sino que era menester “replantear desde sus raíces la misma noción de teología en orden a elaborar una reflexión teológica que responda plenamente a una inteligencia de la fe en la situación de la Iglesia en América Latina” (Manzanera, 1978, p. 40). Empezaba a hablarse de “Teología de la Liberación” (Gutiérrez, 1975): estos dos sustantivos se convertían en el banco de pruebas de una corriente para la cual la teología dejaba de ser la aglomeración de verdades abstractas para convertirse en “una reflexión, es decir, un acto segundo, es un volver atrás, re-flexionar, viene después de la acción. La teología no es lo primero, lo primero es el compromiso; la teología es una inteligencia del compromiso, el compromiso es acción; la teología viene después” (Gutiérrez, 1969, p. 2). A pesar de dar pábulo a inter-

2. En una entrevista, François Houtart destacó el gran dinamismo de la Iglesia y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), un organismo extremadamente progresista, formado por obispos que habían tenido relaciones con el extranjero y que supieron apreciar las novedades y las transformaciones en ámbito religioso (Eleta, 1997, pp. 143-144).



pretaciones heterogéneas (Colucciello, 2011b), el término *liberación* había sido hábilmente introducido por Gutiérrez en el necesario y espontáneo proceso de rescate y emancipación humanos. Y mientras la nueva noción de '*liberación*' adquiría un lugar hermenéutico importante, un constante y genial enlace entre estos dos conceptos convertía al hombre en agente de sí mismo, de su destino y de la historia en su totalidad, llevado a una transformación no opcional o accidental, sino indispensable y precisa, desembocando en la realización de un proceso libertador irreversible.

A pesar de nacer en el subcontinente, la teología de la liberación que Gutiérrez había racionalizado no tenía la reivindicadora presunción de ser específicamente latinoamericana, porque los problemas y las preguntas que se planteaba no se podían circunscribir a una parte del mundo, ni tampoco quería contraponerse a la europea, a pesar de no compartirla totalmente, porque opinaba que la diversidad de los lugares contribuía a enriquecer la argumentación teológica. Simplemente, el peruano quería modernizar la teología, mirándola desde otra perspectiva, y para hacerlo era necesario que se siguieran no solo y exclusivamente las reglas clásicas de la moral cristiana –una premisa fundamental que la teología de la liberación no desatendió nunca en su continuo esfuerzo para fusionarse con la experiencia espiritual–, sino que se partiera imprescindiblemente de una situación de sufrimiento (cfr. también Gutiérrez, 2006).

“La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo” (Gutiérrez, 1975, p. 34); de la misma manera, la “praxis histórica” se convertía en el objeto principal de la función crítica de la teología, así como en el punto de partida y el contexto de la aplicación teológica, en una palabra, en la “praxis histórica de liberación”.

En este artículo Gustavo Gutiérrez y Bartolomé de las Casas –tan lejanos en el tiempo, pero tan cercanos en el pensamiento– se hallan interactuando y discutiendo, más bien el primero releendo al segundo y trayendo a la actualidad un tema antiguo como la Conquista y que, a pesar de esto, sigue vigente y urgente: la libertad y liberación del pobre, que es el hambriento, el desnutrido, el encorvado y el sufre.



Los indios en las Indias

En *Las venas abiertas de América Latina* (1974), Eduardo Galeano sostiene que “la historia es un profeta con la mirada vuelta hacia atrás: por lo que fue y contra lo que fue, anuncia lo que será” (p. 12). Es lo que hace Gustavo Gutiérrez cuando decide entrar y detenerse en el pasado de su tierra, en el pasado de sus antepasados, en su pasado. El teólogo peruano analiza erudita y seriamente la historia de su pueblo y nos adentra casi forzosamente en el siglo XVI, temporalmente lejano de nosotros, aunque en él descubrimos rasgos de una América Latina actual y de unos latinoamericanos que reconocemos. El autor penetra en ese contexto, se inmiscuye en antiguas contradicciones y las escudriña a través de uno de los protagonistas de ese período, Bartolomé de Las Casas, a quien trata cariñosa pero científicamente.

Influido por las fuentes de la escolástica de orientación tomista y la humanista renacentista –ambas defendían la dignidad del hombre y las enseñanzas del derecho natural (Beuchot, 1994; Buganza-Torio, 2005)–, Las Casas era un hombre decidido a vivir de acuerdo a los mandatos de Cristo, esto es, era un cristiano consecuente pero que, al mismo tiempo, reconocía la dificultad de hacerlo; ser auténticos implicaba enormes sacrificios, incluido aquel de no callar y de luchar contra las injusticias sufridas por una parte del mundo –América Latina y el Caribe– desde siempre poblada por comunidades indígenas muy respetuosas consigo mismas y con el medio ambiente que las rodeaba. En ese mismo medio ambiente se dio el encuentro (o fallido encuentro), inesperado para ambas partes, considerado un descubrimiento por los que lo miran desde la óptica del Viejo Continente y un recubrimiento por los que lo miran desde aquella del Nuevo Mundo. Más bien cabría llamarlo encuentro-confrontación-choque que se mueve en un círculo –muchas veces vicioso– que ha dado pábulo a muchas interpretaciones.

Hace muchos siglos conquistadores y evangelizadores plantaron sus cruces en las tierras de los indígenas, llevando consigo también su autoridad y todo lo que esta suponía. Los pueblos preexistentes fueron debilitándose, así como las religiones, las culturas y las sociedades anteriores y lo que logró sobrevivir a veces sucumbió en el olvido o en la imponente arquitectura azteca, maya e inca. Y si los pueblos indios en un contexto histórico similar empezaron a preguntarse el porqué de la presencia de los conquistadores europeos, el misionero y obispo de Chiapas intentó contestarles por medio de sus escritos articulando



una reflexión histórico-teológica y partiendo de aquellos acontecimientos que estaban estimulando sus preguntas e interrogantes.

El padre Gutiérrez –pensador y hombre profundamente comprometido con la causa de Cristo y de los pobres– elabora su visión liberacionista también a partir de Bartolomé de Las Casas, en el que profundiza sobre todo en dos obras –*En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (1993) y *Dios y el oro en las Indias. Siglo XVI* (1990)– y en otros artículos sueltos (Gutiérrez, 1976, 1980, 1991a, 1991b, etc.). En particular, en su primera y breve aproximación al sevillano (1976) hace hincapié en una cuestión clave compartida por ambos teólogos y que Juan Pablo García Maestro (2013) resume de esta manera: “¿Por qué el encuentro con el “otro”, con el no-cristiano abre nuevos caminos al planteamiento de la teología de la salvación? ¿Cómo se dio el encuentro con el otro en la época de la Conquista? ¿Fue la salvación el fin principal? ¿Con qué mentalidad se fue a aquellas tierras?” (p. 94). Para Gutiérrez, la innata cristiandad que caracterizaba a Bartolomé lo indujo a viajar allende el Océano, porque todos tenían que ser cristianos, pertenecer a la Iglesia y, por ende, salvarse. Además, “las Indias ofrecen la ocasión de un nuevo comienzo para el cristianismo” (Gutiérrez, 1980, p. 90). La consecuente salvación no podía ser teórica, sino que debía unirse a la justicia porque el indio era un pobre según el evangelio: “si la muerte y la destrucción de los indios fuese condición necesaria para que fuesen cristianos mejor sería que nunca jamás fuesen cristianos. Pues más vale indio vivo, aunque infiel, que indio muerto, aunque cristiano” (Gutiérrez, 1976, p. 44). En cambio, la parte rígida de la teología tradicional llegaba incluso a aceptar el empleo de la fuerza para anunciar la fe. El Requerimiento³ podía ser aceptado por Juan Ginés de Sepúlveda y de alguna manera por Francisco de Vitoria, pero no por Las Casas:

Nos parece un error reducir la argumentación de Las Casas sobre la controversia de las Indias a las posiciones de Vitoria. Es cierto que Vitoria gracias a una sólida formación tomista y alertado por los religiosos dominicos misioneros en las Indias, hace avanzar la reflexión teológica-jurídica hacia lo que se llamará el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional.

3.El texto del “Requerimiento” fue uno de los primeros intentos de justificación teológica del empleo de la fuerza para anunciar la fe. Se trataba de una proclama en la que a los indios se comunicaban los derechos otorgados por el Pontífice a los Reyes Católicos de España de imponer la fe cristiana sobre las Indias; al mismo tiempo, los habitantes de esas tierras debían aceptar la fe verdadera si no querían la guerra. Cfr. Capdevila, 1998.



Pero respecto de las cuestiones planteadas por la conquista de las Indias, Vitoria queda a mitad de camino. Refuta con gran vigor las razones aducidas para hacer la guerra y someter a los indios. Pero introduce su posibilidad al señalar como hipótesis los motivos que justificarían en determinados casos esas guerras. Hipótesis abstractas, propias de un teólogo sin contacto directo con la realidad, pero quien conocía la realidad sabía que eran falsas. El punto de vista de Las Casas es el indio, el de la humanidad explotada. (p. 48)

En la infidelidad Las Casas distinguía entre los herejes y los que nunca habían oído hablar de Dios. Estos últimos no podían tener ninguna culpa y no se les podía imponer una evangelización forzosa; la religión debía poderse aceptar libremente, porque “sin libertad religiosa no hay auténtica evangelización” (p. 45). Además, Gutiérrez concluye que “una teología que parte desde la realidad, desde el compromiso, podía dar una visión de la teología de la salvación mucho más amplia y en sintonía con el evangelio. En el encuentro con el otro, lo que se puso en cuestión fue la cristiandad de Occidente” (p. 49). Los cristos azotados de las Indias empezaron a verse como una nueva manera de leer el Evangelio.

Así pues, Las Casas analizaba los motivos del cruel estado de cosas relativos a la tormentosa y conflictiva situación de la Conquista y de los conquistados, y vivía buscando a toda costa a los pobres de Jesucristo para impartirles el Evangelio sentando sus bases concretas en una Iglesia que estaba fundándose en la marginación y el despojo de los conquistados. Era escandaloso e inaceptable que el mensaje evangelizador pudiera darse a través de la guerra (Gutiérrez, 2003, pp. 136-139). Para Las Casas, los indios eran libres de escuchar la predicación del Evangelio; sin embargo, si no querían, no se les podía imponer una religión que para ellos era ajena. Siendo sujetos dotados de raciocinio y de libre albedrío, los indios podían ser llevados de forma respetuosa a la fe cristiana, tal vez con discursos bien contruidos y ornamentados; de ahí que fuera necesario –aunque de forma paulatina– emplear la retórica con el objetivo de persuadir pero no imponer con la fuerza: “La creatura racional ha nacido con aptitud para ser movida, conducida, dirigida y atraída blandamente, con dulzura, con delicadeza y suavemente, por su libre albedrío, de modo que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca, voluntariamente se adhiera y se someta [...]” (De las Casas, 1992a, p. 25). Los cristianos españoles tenían derecho a evangelizar las Indias pero de ninguna manera con la fuerza (Martinelli, 2011); la intervención violenta no se



podía aceptar ni siquiera frente a casos de antropofagia y sacrificios humanos porque, a veces, la violencia generaba más desgracias que dejar a los infieles con sus costumbres ‘criminales’. Además, el uso de la fuerza solo los llevaría a rechazar el Evangelio, un desafío que los españoles no podían permitirse.

Para el teólogo peruano, el mensaje lascasiano evocaba sin freno la inteligencia de la fe, aquella inteligencia que él mismo consideraba no como una mera aceptación de verdades no probadas y de certidumbres no demostradas, sino como la “percepción del sentido de la existencia humana a partir de la Palabra de Dios” (Gutiérrez, 1968, p. 14); así que “cuando hablamos de teología hablamos de la inteligencia, no de una verdad abstracta, intemporal, sino de una postura existencial, que trata de comprender y ver ese compromiso a la luz de la revelación” (Gutiérrez, 1969, p. 1). La inteligencia de la fe lascasiana estaba constantemente caracterizada por meditar sobre Cristo y su amor a toda persona, sobre todo a los pobres y olvidados con los que se instauraba una teología fundamentada en el anuncio, en la denuncia y en la identificación del propio Jesucristo con estos:

Para Las Casas, la convicción de que en el indio, en tanto que pobre y oprimido, está presente Cristo abofeteado y flagelado. La inspiración evangélica de esta percepción es evidente, ella pondrá una impronta indeleble en la espiritualidad y la teología de Bartolomé. Dicha intuición da energía y coherencia a su reflexión y a su toma de posición. Da también universalidad a su pensamiento; arranca de la realidad indiana, pero apunta a toda persona, y muy concretamente a todo pobre y maltratado. De ella mana el rocío que debe eliminar la dureza y la secuela de la opresión. La gran preocupación de Las Casas fue el anuncio del Evangelio, el real cumplimiento de ese objetivo es el criterio mayor para discernir y juzgar lo que sucede en las Indias. (Gutiérrez, 1993, p. 40)

Bartolomé de Las Casas proclamó el Evangelio en un terreno de grandes dificultades, en un contexto luctuoso y totalmente diferente de lo que debería ser el verdadero sentido de la Palabra de Dios: “la proclamación del evangelio supone respeto por la vida del indio, fraternidad traducida en acciones, y requiere tiempo para que pueda suscitar un acto libre” (Gutiérrez, 1993, p. 180). Para el teólogo peruano, Las Casas fue, sin lugar a duda, uno de los más importantes proclamadores del Evangelio, fundamentándolo todo en la defensa de los más desgraciados:



Bartolomé tuvo, además, la penetrante intuición de ver en el indio, en ese otro del mundo occidental, al pobre según el evangelio, y en última instancia a Cristo mismo. Esta es sin duda la clave de la espiritualidad y la teología lascasiana. Ella dibuja su inteligencia de la fe con contornos originales que le dan una fisonomía propia en medio de otras reflexiones teológicas de la época. Derecho a la vida y a la libertad, derecho a ser diferente, perspectiva del pobre, son nociones estrechamente ligadas con la experiencia que nuestro fraile tiene del Dios de Jesucristo en el que cree con todas sus fuerzas (p. 644).

Ante la eminente destrucción de las Indias Las Casas se hallaba consternado; en ningún caso se podían aceptar la realidad avasalladora y usurpadora, el atropello a los derechos fundamentales y el menoscabo de la dignidad de los indios. Todo esto implicaba también la devastación de la naturaleza, que debía ser protegida a toda costa y alimentada en entrega, cordialidad y armonía con la Pachamama (p. 99). Jesucristo se hacía el vocero de la naturaleza a cuidar, de la conquista opresora a parar y de los indios a proteger, un Dios cercano que representaba los fundamentos de la moral de la Iglesia:

Su amor por Jesucristo vivo, flagelado, abofeteado, crucificado y muerto en los pobres cautivos de las Indias, no una sino millares de veces [...]. Este será un punto central del pensamiento teológico de Bartolomé de Las Casas que se presenta así con profundas raíces evangélicas y espirituales, a ellas conduce invariablemente la práctica de la solidaridad con el pobre. (Gutiérrez, 1990, pp. 156-158)

El anuncio del Evangelio se presentaba de forma paralela a la defensa de los indios, era una especie de preferencia evangélica por los últimos de la historia que, no obstante, era incluyente y no excluyente:

La obra de Bartolomé es un intento por hacer presente a sus contemporáneos el recuerdo que Dios tiene de todos, y en especial de los más olvidados. Esta es la fuerza y la inspiración de su acción misionera y de su inteligencia de la fe". (Gutiérrez, 2003, p. 135)

La salvación y la liberación de los indios era el fin último de la teología y de la praxis lascasianas: no solo era necesario salvar su vida física, sino también la espiritual, persiguiendo otorgarles la vida eterna. Por lo demás, las palabras y los gestos debían anunciar el mensaje salvador porque esto es comunicar la doctrina cristiana; la salvación



debía manifestarse en la cotidianidad, en la historia común y diaria, y Las Casas –para Gutiérrez– no descuidó nunca esta dimensión, así como no dejó nunca de ver en el indio al pobre y al mismo Cristo:

Lo que nos interesa resaltar es que ese proyecto de comunidades indígenas libres era una expresión de la única razón por la cual los europeos pueden estar en estas tierras: el anuncio del Evangelio. Esto excluye toda forma de opresión y exige un respeto por su vida y su libertad, sus autoridades políticas y sus costumbres. Afirmar que Dios es el primer y último fin lleva de la mano al buen trato a una población al borde de la extinción. Bíblicamente hablando no se puede separar a Dios del pobre vejado y despojado. El esquema lascasiano, en sus aspectos concretos, representa la etapa inaugural –y rudimentaria– de su pensamiento, pero la intuición evangelizadora y teocéntrica ya está en ella (Gutiérrez, 1993, p. 122).

Evangelización, violencia y el oro, raíces de todos los males

Por lo que hemos visto, la concepción lascasiana de evangelización implicaba una conversión doble: “la de los no-cristianos por la libre aceptación de la fe cristiana y la de los cristianos por el cese de la praxis de opresión” (García Maestro, 2003, p. 158). Al ser el anuncio de la fe *prius opere, postea verbo*, nuestro sevillano reconocía la existencia de un vínculo fuerte entre evangelización y justicia social, por lo que insistía en que los conquistadores debían ser llevados en su acción y pensamiento no por el oro, sino por el Dios bíblico de la salvación universal. De ahí que tras la conversión social se diera aquella religiosa, abandonando los ídolos del dinero y del poder y retornando al Dios del Evangelio. La evangelización a través de la sola lectura solo alcanzaría la mitad de los resultados queridos; la auténtica conversión pasaba necesariamente por las obras y sería, por ende, hermenéutica, es decir, partiría de la interpretación del Evangelio desde la situación de los propios destinatarios:

La teología lascasiana, fruto de su inculturación en la realidad del indio, presenta una continua interacción entre reflexión y compromiso histórico, entre teoría y práctica. Se trata de un pensamiento que no sólo se refiere a la práctica, sino que está elaborado por alguien inserto en ella. Las Casas unefe y lo que hoy llamaríamos análisis social de su época. Ésta fue, sin duda, su fuerza y también la diferencia entre él y la gran mayoría de los que se ocuparon de cosas de Indias desde España. (Gutiérrez, 1993, pp. 18-19)



Por lo demás, el mismo Las Casas experimentó ese tipo de conversión en 1514; partiendo de unos criterios claros y necesarios –renuncia a toda intención de dominio, desprecio a todo egoísmo, búsqueda de la humildad y auténtico encuentro de amistad con el otro– Bartolomé empezó a analizar la realidad y a verla a través de la mirada de los indios, reconociendo en su cara aquella de Cristo, el Hijo de Dios azotado de las Indias. Cristo se transustanciaba en el rostro doliente del indio: “el pobre es amado por Dios con amor de predilección” porque “del más chiquito y del más olvidado tiene Dios la memoria muy reciente y viva” (p. 93).

Este indio y este pobre no gozaban de ningún tipo de beneficio o privilegio por estar condicionados constantemente por las leyes de los conquistadores europeos: usurpación de bienes, sistemático atropello de los derechos humanos y falta total de la libertad eran condiciones endémicas diariamente denunciadas por Las Casas. Para Gutiérrez, la reivindicación de la libertad del indio por parte del sevillano se dio en oposición a la explotación de la encomienda y estaba estrechamente vinculada al rechazo al uso de la fuerza en la proclamación del Evangelio; al ser condición irremplazable para realizar toda actividad humana, la libertad era aún más necesaria a la hora de anunciar la Palabra de Dios porque la fe no se podía imponer: “sin libre acogida no hay fe verdadera. Lo que va contra la libertad, va contra la fe” (p. 127).

La encomienda recargaba aún más el sometimiento y la esclavitud, les sacaba todo el provecho posible a los indios y frente a esto Las Casas no se quedó indiferente (Gutiérrez, 1990, p. 94); la descalificó y se opuso a ella rotundamente. La falta de consentimiento voluntario a una norma la invalida sin duda, la convierte en injusta e inaceptable⁴. La encomienda procuraba muerte a los indios, los hacía trabajar hasta el agotamiento, además de despoblar la isla; incluso convertía a los indios en gente diferente (Gutiérrez, 1993, pp. 403-408). En una palabra, era el mayor inconveniente a que el propio Evangelio fuera

4. “Resta, pues, manifestamente, quel dominio y señorío del Rey, nuestro señor, depende, o del bien o acrecentamiento que procura aquella república, como suena la concesión apostólica, o de la voluntad de aquellos pueblos, y pues este medio de la encomienda destruye y deshace aquella república en lo espiritual y temporal, y hace aquellos vasallos involuntarios, como por muchos ejemplos ha constatado, ergo, quítale todo el derecho que a aquéllas tiene, y donde se piensa que por quel medio habelle señor le hacen tirano, quitándole el verdadero señorío que tiene en ellas, lo cual, vuestras señorías debrían mirar con mucho cuidado, pues a vuestras costas carga todo el edificio que el Rey, nuestro Señor, con vosotros dará buena cuenta a Dios; y en verdad que se hace más daño al Rey, nuestro señor, en esto, que si le tomasen las tierras por fuerza, porque entonces quitalle huían el uso pero no el derecho, y agora, dejándole el uso, quitándole el derecho como está bien probado”. (Las Casas, 1994, vol. 3, p. 275)



creíble y aceptable, “de ahí su convicción de que amar a Cristo lleva a liberar al indio e impedir que le quiten la vida antes de tiempo a través del régimen de la encomienda” (Gutiérrez, 1990, p. 156).

Tal y como afirma Raúl Da Silva Centurión (2014):

Con la encomienda se refleja plenamente la incoherencia personificada de los conquistadores, y asimismo llamados cristianos a la vez, con la espada en una mano y con el evangelio en la otra, se fundamentaba en un interés especulativo de la oferta y la demanda, entre la codicia desmedida y el deseo apetecible del oro; se imponía un mercantilismo conclusivo y excluyente: si hay oro, hay evangelio. (p. 147)

No obstante confrontaciones constantes y sublevaciones⁵, la pobreza le ganó la partida a sus mismos pobres y la codicia del oro les despojó de unos derechos de los que no eran conscientes. Fue una etapa negra y cruel de la historia de la Iglesia en la que la evangelización acabó convirtiéndose en un verdugo que solo supo traer esclavitud, enfermedad y muerte masiva, y la raíz de todo esto no fue otra cosa sino la misma razón intrínseca de la Conquista: la riqueza de las Indias, causa de su futura pobreza.

El lascasiano no fue el único pensamiento fundamentado en la denuncia de la Corona española con respecto a la riqueza de las Indias; el mismo Gutiérrez (1990) afirma que el oro tenía el poder de decidir la salvación o la perdición de las personas: “Si no hay oro, no hay Dios en las Indias. Y la razón de esto es que entre el deseo del oro y la presencia de Dios en estas tierras se halla la intervención del rey, al cuidado de quien está precisamente el que Dios sea anunciado” (p. 113).

En particular, Gutiérrez (1980, p. 94) pone de manifiesto la patente relación existente –para Las Casas– entre el oro y la muerte. “Los que se llaman cristianos” se quedaban en las Indias empujados por la codicia, y la muerte del indio era el precio por pagar por lograr el oro: “(...) es una evidencia para Bartolomé: la codicia del conquistador, que no se preocupa sino “de adquirir dineros” (...), es la que mata al indio. Esa ambición del oro es la que quita “las vidas antes de tiempo” (...). El oro se convierte así en el nuevo señor (...), y en el ídolo al que se adora y sacrifica vidas humanas” (Gutiérrez, 1980, p. 95). De ahí que la muerte del indio se hiciera urgente como consecuencia del trabajo alienado sobre el que se construía el nuevo orden, que no era

5. “Los indios, negros y mestizos que han recibido el evangelio encuentran en él razones para rechazar la opresión a la cual son sometidos. Leen el evangelio a partir de su situación y de su propia cultura (...)” (Gutiérrez, 1982, p. 242).



otra cosa sino un orden social dirigido a satisfacer los intereses y la codicia del dominador:

Quien asesina al pobre (“Quien le quita su pan”) no es pues, en realidad, un individuo aislado, movido por malos instintos, sino un sistema social opresor basado en el interés y el lucro del dominador, y en la acumulación de la riqueza en pocas manos. Sistema que usa a los pobres como “instrumentos muertos” y no respeta su carácter de seres vivientes. Se crea así una situación de profunda injusticia y por consiguiente contraria a la voluntad de Dios. Las Casas denuncia desde la fe el orden social, centrado en el oro, que comenzaba a implantarse. (p. 96)

Frente a un panorama de minas ricas que inducían a cultivar la religión (Gutiérrez, 1993, pp. 605-606), el indio se encontraba en un silencio asolador, totalmente desprotegido y esclavizado. Sin embargo, es paradójico que este mismo oro fue la clave para su supervivencia; sin oro no habría tenido ninguna probabilidad de sobrevivir y gracias a este pudo recibir la fe y salvar su vida, además de su alma. El oro fue el verdadero mediador entre la vida y la muerte (p. 612) de millares de personas de otra manera condenadas a la no-vida. Y muchas veces decidieron no vivir, no aceptar la no-vida y acercarse súbita y conscientemente a la muerte: el suicidio llegó a ser una práctica privilegiada y preferida a la matanza indiscriminada por parte de los conquistadores⁶. Al no lograr adaptarse a las condiciones de vida a las que estaban sometidos –escasez alimenticia, desequilibrio ecológico, enfermedades desconocidas, imposición de trabajo hasta aquel entonces ignoto, etc.– numerosos indios decidieron “autodespoblar” sus tierras, esto es, suicidarse en tiempos de ira, aflicción, venganza, tribulación, negación del pan cotidiano y falta de certidumbre sobre el pan venidero, algo que Gustavo Gutiérrez (1980) señala también para la actualidad “como denuncia profética que mantiene hasta hoy toda su vigencia” (p. 82):

A varios siglos de distancia algo similar ocurre hoy. La reflexión sobre la fe se ha visto rápida y eficazmente comprometida en la conciencia de la

6. “Viéndose los infelices, aunque inocentes, que por ninguna parte podían remediar ni obviar a su perdición, ni la muerte y muertes dobladas tan cierta y orrenda escaparse, acordaron de ahorrar al menos de la una, que por ser tan luenga tenían por más intolerable, y ésta era la vida, que muriendo vivían, amarga, por salir de la cual comenzáronse de ahorcar; y acaecía ahorcarse toda junta una casa, padres e hijos, viejos y mozos, chicos y grandes, y unos pueblos convidaban a otros que se ahorcasen, porque saliesen de tan diuturno tormento y calamidad” (Las Casas, 1994, vol 3, pp. 103-104).



situación de pobreza e injusticia que vive la inmensa mayoría de la población del continente, así como en la inspiración que debe animar la búsqueda de una liberación que tenga en cuenta la complejidad de la persona humana. Por todo ello resulta hoy tan significativo el testimonio de Bartolomé de Las Casas que estuvo urgido por anunciar debidamente el reino de Dios, defendiendo la vida y la libertad de aquellos en quienes su fe le hacía percibir a Cristo mismo. (Gutiérrez, 1993, p. 21)⁷

Discusión

Gustavo Gutiérrez –uno de los pensadores latinoamericanos más creativos e interesantes, profundamente comprometido con la causa de Cristo– examina en estas páginas a otro pensador comprometido con la causa de los pobres. Partiendo de su visión de las cosas y de su teología de la liberación, Gutiérrez decide adentrarse con paso firme en un pasado lejano, el siglo XVI, y en la vida intelectual de un gran español naturalizado en América Latina, Bartolomé de Las Casas, poniendo en juego “algo más profundo y complejo que una querrela entre indigenismo e hispanismo” (Gutiérrez, 1980, p. 80); revive el pensamiento de un hombre que no fue solo sacerdote, sino también un cristiano auténtico, comprometido vitalmente con las mujeres y los hombres concretos de un continente de grandes sufrimientos.

Dedicarse a la perspectiva de los indios fue el gran esfuerzo de la vida de Las Casas, así como la fuente principal de su creatividad pastoral y teológica. Sin embargo, no reivindicó solo los derechos de los indios, ni se limitó a subrayar las causas sociales y económicas del despojo sufrido, sino que analizó también la idolatría de los que convirtieron al oro en su Dios, entregando su vida totalmente al afán de riqueza. A este anhelo constante y a esta teología del comportamiento idolátrico de los cristianos, Bartolomé contrapuso una cristología basada en el Evangelio, es decir, una reflexión que individualizaba en Cristo –y no en el oro– el verdadero mediador de la salvación y de la evangelización en las Indias. No se puede servir a dos dueños, hay que hacer una elección difícil pero necesaria.

7. En otra obra, Gutiérrez (1980) afirma: “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)



Para Gutiérrez, Las Casas tuvo la brillante intuición de ver en el indio al pobre según el Evangelio, cuya condición adquiriría cada vez más relevancia, clave de espiritualidad profunda. La vida, el otro y el pobre llegan a ser para el sevillano conceptos y valores muy enlazados con el Dios de Jesucristo, en el cual Las Casas cree profundamente, esforzándose para ponerse al servicio de la liberación del indio. Este, sometido a condiciones de vida infrahumanas, induce a Las Casas a adelantarse a su tiempo y a expresar ideas y prácticas que, en los años sesenta y setenta del siglo XX, se identificaron con la Teología de la Liberación. Las injusticias puestas de manifiesto por el dominico sevillano coinciden con aquellas del teólogo peruano: ellos entran en un diálogo constante y distante, problematizan y denuncian las condiciones histórico-materiales que enjaulan al hombre, quitándole su libertad. Tal vez sea demasiado arriesgado considerar a Bartolomé de Las Casas un teólogo de la liberación *ante litteram*. Tampoco Gustavo Gutiérrez (1989) está de acuerdo:

Dar a Las Casas el calificativo de teólogo de la liberación, puede sin duda llamar la atención sobre algunos aspectos de su pensamiento, pero sin querer engañar sobre otros; no nos parece en consecuencia ni apropiado, ni tampoco por cierto necesario para valorar su pensamiento y su testimonio. Éstos discurren en un contexto muy distinto al nuestro, tanto a nivel social como teológico; el lenguaje es otro también. Su profundidad les viene de las raíces evangélicas, y del modo como Las Casas supo vivir su fidelidad al Señor. Aproximarse a este testigo del amor de Dios en nuestro continente, implica respetarlo en su mundo, en su época, en sus fuentes, ser lúcido sobre sus límites. (p. 17)

Pero sí es cierto que en el pensamiento de Las Casas encontramos algunas coincidencias con el tema central de la teología de la liberación y con el proyecto intelectual de Gustavo Gutiérrez. Probablemente este último viera en Las Casas su primer encuentro con la realidad latinoamericana desde un punto de vista específicamente cristiano; gracias al fraile dominico, el teólogo peruano pudo reflexionar sobre la fe posconquista y entender de tal manera la perspectiva del indio y del pobre en su polisemia, pero está claro que en el siglo XVI no podía haber un esbozo de teología liberacionista, ni tendría sentido que lo hubiera.

Lo cierto es que Bartolomé de Las Casas dedicó su vida y su obra a la defensa de los derechos de los hombres entendidos en su globalidad y sin distinciones –indios, negros, españoles, etc.–. Pensando en



el pasado, pero con la mirada puesta en el futuro, ya en el siglo XVI logró imaginar para el Nuevo Mundo itinerarios diferentes, caminos y metas nuevas que no se alcanzarían si se seguía con el mismo rumbo. El sevillano se adelantó a su tiempo, fue moderno allí donde no había modernidad: logró situarse en un plano universal y supranacional; defendió derechos indefendibles en una época en la que la mayoría no quería reconocer al indio como ser humano sino emplearlo como esclavo; sus obras aspiraban a la dignidad del hombre, a la libertad, a la justicia y a la paz. A la hora de manejar sus conocimientos dialécticos y retóricos, Bartolomé fue animado, por una parte, por el reconocimiento de la identidad indígena y, por otra, por su diferencia, sin que esto perjudicara su pensamiento acerca de la igual dignidad de todos los hombres, pues él fue el primero en reconocer al “otro” en su alteridad más absoluta.

La manera en que denunció la pretendida guerra entre la civilización y la barbarie, y en que desnudó los falsos argumentos de la razón conquistadora, ahonda sus raíces en el pasado, pero sirven a nuestro futuro, en el cual, frente a las luchas entre el bien y el mal, las reflexiones lascasianas son una alerta para poner a la humanidad como principio inalienable, además de elemental. Llevamos más de quinientos años conociendo sus hazañas intelectuales y tangibles, y su vida y su obra siguen animándonos a pensar en otro mundo posible; sus denuncias siguen vigentes y empujan a los actuales “derechohabientes” a luchar por los derechos de todos. Antaño como ahora, su persona y su obra se nos presentan iluminadoras en nuestro tiempo, en una época en la que hay quien lucha por unos supuestos derechos religiosos superiores, imponiendo su presencia con la fuerza y procurando incluso la muerte.

En cambio, Las Casas supo emplear una inteligencia de la fe liberacionista *ante litteram*, y con valor; un pueblo que esté al tanto del sufrimiento y de las esperanzas de su pasado sabrá reflexionar mejor sobre el presente y enfrentar más descaradamente el futuro. Por esto mismo, la existencia de cristianos que supieron asumir con intensidad su época recurriendo al Evangelio son un testimonio cierto y valedero para toda la comunidad cristiana latinoamericana actual. El misionero y obispo Las Casas supo redescubrir el verdadero sentido de cristiandad basando su vida en una teología viva y coherente con el Evangelio que hacía conocer a los más pobres de entre los pobres y buscando una liberación en sentido amplio, la que siglos más tarde buscaría también Gutiérrez, de los pueblos indígenas y de todos los hombres.



Referencias

- Baccelli, L. (2016). *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza il fondamento*. Milán: Feltrinelli.
- Benzi, M. (1996). *Bartolomé de las Casas, il difensore degli Indios*. Cello (VT): La Piccola Editrice.
- Beuchot, M. (1994). Bartolomé de las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, (6), 37-48.
- Buganza-Torio, J. (2005). Bartolomé de Las Casas: defensor de los Indios. *La lámpara de Diógenes: Revista semestral de Filosofía*, 6 (10-11), 103-111.
- Capdevila, N. (1998). La teoría de la guerra justa y los bárbaros: Las Casas frente al Requerimiento, Vitoria y Sepúlveda. En G. Bataillon, G. Bienvenu & A. Velasco Gómez Eds.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas* (pp. 157-178). México: Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos.
- Ceci, L. (1999). *La Teologia della Liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*: Milán: Franco Angeli.
- Colucciello, M. (2011a). *Libertà come speranza. Utopia e prassi politica in America Latina: Gustavo Gutiérrez*. Florencia: Le Càriti Editore.
- Colucciello, M. (2011b). Independencia como liberación. *Cultura Latinoamericana. Revista de estudios interculturales*, 14(2), 43-54.
- Cunill C. (2012), Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española. En *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. Recuperado de <https://nuevomundo.revues.org/63939>.
- Dal Silva Centurión, R. (2014). *¿Es esta la verdadera "Iglesia de Jesucristo liberador y pobre?"* Sevilla: Punto Rojo Libros.
- Eleta, P. (1997). Un percorso intellettuale dai primi passi della sociologia della religione latino-americana: entrevista a François Houtart. En R. Cipriani & P. Eleta (Eds.), *Identità e mutamento nel religioso latinoamericano. Teorie e ricerche* (pp. 141-160). Milán: Franco Angeli.
- Galeano, E. (1974). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Ed. Siglo XXI.
- García Maestro, J.P. (2003). *El Dios que nos lleva junto a los pobres. La teología de Gustavo Gutiérrez*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Gutiérrez Merino, G. (1968). *La pastoral de la Iglesia en América Latina*. Montevideo: Centro de Documentación MIEC/JECI.



- Gutiérrez Merino, G. (1969). *Hacia una Teología de la Liberación*. Montevideo: Centro de Documentación MIEC-JECI.
- Gutiérrez Merino, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez Merino, G. (1980). En busca de los pobres de Jesucristo. *Revista de la Universidad Católica*, (7), 81-108.
- Gutiérrez Merino, G. (1976). Bartolomé de Las Casas: libertad y liberación. *Páginas*, (5-6), 41-49.
- Gutiérrez Merino, G. (1982). *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez Merino, G. (1989). Ante el quinto centenario. *Páginas*, (99), 7-17.
- Gutiérrez Merino, G. (1990). *Dios y el oro en las Indias. Siglo XVI*. Salamanca: Siglo XXI.
- Gutiérrez Merino, G. (1991a). Bartolomé de Las Casas: primo teologo della liberazione. *Adista*, (17).
- Gutiérrez Merino, G. (1991b). La perspectiva evangelizadora en Bartolomé de Las Casas. En VV.AA., *Evangelización y Teología en el Perú. Luces y sombras en el siglo XVI* (pp. 133-147). Texas: Instituto Bartolomé de Las Casas.
- Gutiérrez Merino, G. (1993). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez Merino, G. (2003). *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez Merino, G. (2006). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Las Casas, B. (1991). *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*, al cuidado de A. Moreno Mengibar. Nápoles: Editorial de la Revista de Filosofía e Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.
- Las Casas, B. (1992a). *Obras Completas. De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem*, Vol. 2. Madrid: Alianza.
- Las Casas, B. (1992b). *Obras Completas. Parte 1. De thesauris. Parte 2. Doce dudas*, Vol. 11. Madrid: Alianza.
- Las Casas, B. (1993). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Las Casas, B. (1994). *Obras Completas. Historia de las Indias*, Vols. 1-2-3. Madrid: Alianza.
- Libânio, J.B. (2000). *Gustavo Gutiérrez*. Brescia: Morcelliana.



- Morán, P.B. & Borges, P. (1990). *Quién era Bartolomé de las Casas*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Imbrighi, G. (1972). *Bartolomeo de las Casas*. L'Aquila: Japadre Editore.
- Lavallé, B. (2009). *Bartolomé de las Casas: entre la espada y la cruz*. Barcelona: Ariel.
- Maceiras, M. & Méndez, L. (Eds.). (2011). *Los Derechos Humanos en su origen. La República Dominicana y Antón de Montesinos*. Salamanca: San Esteban.
- Manzanera, M. (1978). *Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez. Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica*. Bilbao: Universidad del Deusto.
- Martinelli, M. (2011). *Il pensiero giuridico di Bartolomé de las Casas*. Roma: Aracne.
- Pablo VI (1972). *Enseñanzas al pueblo de Dios*. Madrid: Editorial BAC.
- Sepúlveda, J. (1996). *Bartolomé de las Casas. La primera biografía italiana*. Roma: Bulzoni.
- Someda, H. (2005). *Apología e historia. Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Yáñez, A. (2014). *Fray Bartolomé de las Casas: el conquistador conquistado*. México: Planeta.