

El Humanismo indígena de fray Bartolomé de Las Casas en la obra teatral de Miguel Ángel Asturias

Marcelo Urralburu
Universidad de Murcia
marcelo.iraultza@gmail.com

Palabras clave:

Humanismo. Indigenismo. Las Casas. Miguel Ángel Asturias. Teatro social.

Resumen:

El siguiente trabajo se propone abordar el tratamiento que recibe la figura de fray Bartolomé de Las Casas en *Las Casas: el Obispo de Dios* (1971), obra teatral del Nobel guatemalteco Miguel Ángel Asturias, publicada en una versión anterior como *La Audiencia de los Confines* (1957). Serán de interés, por tanto, la simbología histórica que adquiere la figura de Las Casas en la cultura hispanoamericana del siglo XX, las características filosóficas de su particular humanismo y los mecanismos literarios de los que se sirve Miguel Ángel Asturias en su obra.

The indigenous Humanism of Fray Bartolomé de Las Casas in the theatrical production of Miguel Ángel Asturias

Keywords:

Humanism. Indigenism. Las Casas. Miguel Ángel Asturias. Social theatre.

Abstract:

The following paper intends to address the treatment that friar Bartolomé de Las Casas received in *Las Casas: el Obispo de Dios* (1971), the dramatic piece written by the guatemalan Nobel prize, Miguel Ángel Asturias, and firstly published as *La Audiencia de los Confines* (1957). Therefore, it will be of our interest the historical symbology that Las Casas acquires in the Hispanic American culture in the 20th century, the peculiarity of his humanism and the literary mechanisms of which Miguel Ángel Asturias make use in his work

*Y para no caer, para afirmarme
sobre la tierra, continuar luchando,
deja en mi corazón el vino errante
y el implacable pan de tu dulzura.*

~ Pablo Neruda, Canto General ~

INTRODUCCIÓN

Miguel Ángel Asturias entendía que «toda la literatura latinoamericana» había sido «una literatura de protesta», porque su función hasta entonces había sido «la de exponer el sufrimiento de nuestro pueblo» y, por ello, creía que era difícil para este tipo de literatura «ser puramente literario, interesarse exclusivamente por lo que es bello o agradable para los ojos o los oídos» [Luis Harss, 1971]; no es casualidad que estas opiniones las expresara en un momento de su creación literaria que Carlos Solórzano identificaría como el tercer escenario de su producción teatral, en la que se advierte «una preocupación social predominante, por encima de las fábulas prodigiosas de las obras anteriores» [2003: XX]. Sin embargo, no es tanto que el escritor hubiera entrado en una etapa de su producción en la que primaran determinados elementos ideológicos de tendencia revolucionaria, no es que él mismo se radicalizara políticamente, sino que había concebido desde siempre la literatura en sí como un acto simbólico de protesta y así lo mostraba ya en uno de sus primeros textos teóricos: «Reflexiones. Las posibilidades de un teatro americano» (1932), publicado en *El Imparcial* de Guatemala y, originariamente, en francés como *Réflexions sur la possibilité d'un théâtre américain d'inspiration indigène* (1930). En él, Asturias abogaba primeramente por un teatro primitivo que «debe ser repetido y no recitado [...] como los niños repiten los primeros relatos fabulosos que hacen a sus amigos y parientes», y apuntaba la existencia de «muchos juegos infantiles que son verdaderas manifestaciones de nuestro teatro incipiente»; nos interesa, especialmente, lo que dice más adelante:



Este, naturalmente, es un primer paso. Luego, jugando, jugando, llegaremos en América a plantearnos los problemas sociales que agitan nuestro mundo, y que precisa que salten a las escenas, llevados por plumas de verdaderos revolucionarios, para comunicar a las multitudes un espíritu de los pensadores americanos que aspiran a la renovación completa de nuestros desacreditados sistemas democráticos [2003: 841].

Como puede advertirse, lo que preocupaba al autor no era el estatuto del teatro como género literario, sino la producción teatral tal y como se estaba configurando en el continente; le preocupaba la literatura en América, el teatro americano en un momento de definición estético-cultural frente a un lenguaje propiamente europeo. Esta será la coyuntura que debieron superar las vanguardias literarias: la necesidad de establecer un lenguaje genuinamente americano que explorara los elementos populares, étnicos y fantásticos, mediante unos recursos que integraran y expandieran las claves estéticas de las vanguardias europeas. Para Asturias, la literatura hispanoamericana debía «dar un nuevo perfume, un nuevo color y una nueva vibración» [Harss, 1971: 107]; en otras palabras, América debía encontrar una voz propia que no se articulara desde una propuesta estética cualquiera, sino que, siguiendo los postulados de José Martí, debe «enseñarse como es»:

El deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con la sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, y la de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños [Martí, 2005: 38].

De esta manera, *La Audiencia de los Confines* (1957) y *Las Casas: el Obispo de Dios* (1971) se presentan como dos obras de claro compromiso social por parte del autor con la realidad política de su país; si bien podemos distinguir un primer impulso por recuperar la figura de fray Bartolomé de Las Casas asociado a las circunstancias que asolaron Guatemala en los años 50, la revisión que realiza Asturias hacia el final de su vida puede responder a un deseo de perfeccionarla formalmente, de resignificarla, cercana la fecha



del quinientos aniversario del nacimiento de aquel (1474). La necesaria explicación de la poética literaria de Miguel Ángel Asturias se debe a que el espíritu indigenista que muestran determinados autores hispanoamericanos no consiste únicamente en un interés por recuperar una identidad cultural, ni en una visión romántica de las tradiciones populares, ni siquiera en una exploración vanguardista de las recónditas cosmogonías americanas por su exotismo —Asturias las estudió profusamente junto con el especialista francés George Raynaud, del que tradujo su versión francesa del *Popol Vuh* y los *Anales de los Xahil* con José María González de Mendoza—; esa recuperación ya la habían comenzado los padres intelectuales de las naciones americanas, como Esteban Echeverría y Domingo Faustino Sarmiento en Argentina, Manuel González de Prada en Perú o José Martí en Cuba. Antes bien, la insistencia con que se alude a un universo telúrico, a la necesidad de «hablar de la frescura de la tierra, de la semilla, del árbol» [Harss, 1971: 107], nos haría pensar que su condición «revolucionaria» y su compromiso social disputan un espacio simbólico en el marco de un conflicto real: el de las dictaduras latinoamericanas y la consolidación de nuevas prácticas coloniales ejecutadas por Estados Unidos. No es casualidad, por ejemplo, que Eduardo Galeano publicara su ensayo *Las venas abiertas de América Latina* en 1971, año en que Asturias corregía la versión de 1957 de *Las Casas: el Obispo de Dios*:

Es América Latina, la región de las venas abiertas. Desde el descubrimiento hasta nuestros días, todo se ha trasmutado siempre en capital europeo o, más tarde, norteamericano, y como tal se ha acumulado y se acumula en los lejanos centros de poder. Todo: la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos naturales y los recursos humanos [2004: 16].

Lo que muchos escritores hispanoamericanos reclamaron a lo largo del siglo XX fue, precisamente, la legítima propiedad de «los recursos naturales y los recursos humanos» de los americanos para explotar por su propia mano la tierra que históricamente les pertenecía, aquella que desde el



siglo XV les había sido arrebatada. Estas son las claves poéticas, simbólicas y sociopolíticas que dotan de significación histórica la recuperación de la figura del padre Bartolomé de Las Casas; él sería el colono español contra la conquista, quien habría luchado sin descanso por la libertad de los indígenas americanos desde los inicios de la llegada a América y quien denunciaría los desmanes y tropelías de los capitanes y encomenderos en las Indias. Por todas estas cuestiones, a continuación repasamos las peculiaridades del pensamiento humanístico en Las Casas y cómo es reinterpretado por Miguel Ángel Asturias en su producción teatral más comprometida y menos experimental.

1. La modernidad del Humanismo indígena en Las Casas

Como ha señalado Selena Millares (2011), la figura del fraile dominico Bartolomé de Las Casas (1474 o 1484-1566) es una constante en el ideario anticolonialista hispanoamericano gracias a la reedición de sus textos, a las múltiples referencias que de él han hecho intelectuales y políticos, sobre todo en el periodo de independencia de las colonias, como Simón Bolívar en su «Carta de Jamaica» (1815) o José Martí en su ensayo biográfico «El padre Las Casas», publicado en la revista didáctica *La Edad de Oro* (1889). Ya en el siglo XX, podríamos recordar las referencias que del fraile dominico hacen los escritores chilenos —y ambos Premios Nobel también— Pablo Neruda en su voluminoso *Canto General* (1950) y Gabriela Mistral, que diría de él que «la América nuestra lleva el camino de declarar a fray Bartolomé su padre por los tres costados de protección y también su hijo por el de la ternura» [citada en Millares, 2011: 169]. Sin olvidar el célebre poema «El padre Las Casas lee a Isaías XIII», del escritor mexicano José Emilio Pacheco. Todos ellos construyeron un mito en torno a Las Casas que ha ensalzado su figura hasta casi idealizarlo, no con menos impropiedad que la de sus detractores.

Las polémicas suscitadas por sus escritos fueron ya notables en su época por la crudeza de sus testimonios en torno a los acontecimientos que



acompañaron la conquista de América —tanto es así que Marcel Bataillon llegó a considerarlo «reformador de la colonización» [Saint-Lu, 1980: 915]—. Las razones por las que sus textos y, en especial, su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), han sido tan criticados, denostados, o ensalzados tal vez podamos contrapesarlas con la modernidad histórica de sus ideas y en la defensa incesante de los indios y de su libertad. Sin ir más lejos, Asturias respondió en varias ocasiones a las críticas furibundas de Ramón Menéndez Pidal contra Las Casas, de quien cuestionó su salud mental. Como sucedería a otros teólogos durante el Renacimiento, como Erasmo de Rotterdam, la incomodidad de sus tesis y acusaciones despertó el rechazo y el odio de sus coetáneos; por esta razón, se hace necesario ubicar en las coordenadas intelectuales de su tiempo los elementos fundamentales del Humanismo en Las Casas, que es radicalmente distinto con respecto a otras sensibilidades dentro del mismo contexto histórico y cultural.

El pensamiento de Bartolomé de Las Casas, según Mauricio Beuchot, solo puede explicarse a partir de la conjugación de un Humanismo renacentista de corte erasmista —más adelante comentaremos las posibles influencias indirectas de Erasmo sobre Las Casas— y una formación teológica heredera de la Escolástica medieval, cuyo núcleo teórico se encontraba en la filosofía de Santo Tomás de Aquino [1994: 39]. El primero de ellos, el Humanismo, tendría como rasgo fundamental el antropocentrismo —no es el único, pero sí el que nos interesa ahora—, que no es sino la revalorización del mundo terrenal frente a una cosmología medieval, geocéntrica, que ubicaba en la tierra el origen de toda la corrupción y la mundanidad; es decir, se produjo una liberalización teológica del hombre por la cual se abandonó el modelo religioso medieval, basado en la culpa, el ascetismo, el castigo del cuerpo y el miedo, por uno más libre y moderado, en el que el hombre ya no quedaba marcado negativamente como centro corrompido del universo. En este sentido, cabe



recordar a Giovanni Pico della Mirandola en su intento por definir esta nueva concepción en su obra *De la dignidad del hombre* (1486):

Así pues, tomó al hombre, obra de aspecto indefinido y, colocándolo en la zona intermedia del mundo, le habló de esta forma: «No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado [...]» [1988: 50-51].

Las Casas beberá así de la nueva sensibilidad europea y asumirá como propias las bases sobre las que se construya la noción de libertad y de los derechos del hombre. Según han visto investigadores como Blandine Kriegel, sería la Escuela de Salamanca —en la que se formó Las Casas junto con Francisco de Vitoria— la que, optando por la concepción de Guillermo de Ockham del derecho subjetivo, sentaría las bases históricas para el desarrollo de la noción de derechos humanos durante la Ilustración [1994: 38].

La segunda vertiente del pensamiento lascasiano se encontrará, así, en la tradición Escolástica, concretamente, en el tomismo que le llega a través de la Escuela de Salamanca; de todas las implicaciones teológicas y filosóficas que ello conlleva, lo más importante es que, como señala Emilio García, «la dignidad del hombre le viene dada por ser creado por Dios, padre de todos los hombres»; en otras palabras, la dignidad del hombre procede de su condición de haber sido hecho a imagen y semejanza del Creador según la religión cristiana, mientras que en el razonamiento humanístico la dignidad procede, como señalaba Mirandola, de su capacidad para «degenerar en los seres inferiores» o «regenerarte en las realidades superiores» [1988: 51]. El Humanismo, en su anticlericalismo reformista, alcanzó una suerte de cristianismo laico por el cual cada hombre tenía la libertad de seguir el camino de Dios o no; en palabras de Erasmo de Rotterdam: «Lo que está sobre nos no hace a nos» [*Adagios*, 1500]. De



modo que, para Bartolomé de Las Casas, de acuerdo con el pensamiento humanístico, el hombre posee unos derechos naturales, precisamente, por la naturaleza racional que le ha sido concedida y que lo distingue del resto de seres; por eso muestra tanta insistencia en demostrar en sus textos la racionalidad y dignidad de los indios como seres humanos:

Son eso mismo de limpios y desocupados y vivos entendimientos, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina, aptísimos para recibir nuestra sancta fe católica y ser dotados de virtuosas costumbres, y las que menos impedimentos tiene para esto que Dios crió en el mundo [Las Casas, 1999: 76].

Por otro lado, de acuerdo con el dogma cristiano, su condición de criatura —es decir, creación— divina lo dignifica igualmente. Sin ir más lejos, la forma en que Las Casas entiende la religión se sustenta en el quinto mandamiento del dogma cristiano: «no matarás», y en ese «amarás a tu prójimo como a ti mismo» [*Mateo*, 22: 34-40]; así lo atestiguamos cuando dice: «Véase aquí en qué estiman los españoles a los indios y si cumplen el precepto divino del amor del prójimo, donde pende la Ley y los Profetas» [1999: 144]. Y por estas razones, la argumentación que esgrime Las Casas contra los conquistadores se fundamenta en la violencia de la conquista y, sobre todo, en la injusticia de unos actos que a su vez justifican las injusticias de los indios:

Vista por los indios cosa tan injusta y crueldad tan nunca vista en tantos inocentes sin culpa perpetrada, los que habían sufrido con tolerancia la prisión no menos injusta de su universal señor, porque él mismo se lo mandaba que no acometiesen ni guerreasen a los cristianos, entonces pónense en armas toda la ciudad y vienen sobre ellos y, heridos muchos de los españoles, apenas se pudieron escapar [1999: 110].

Es en estas disquisiciones donde encontramos la colisión entre la peculiaridad irenista del pensamiento lascasiano y sus contemporáneos, aquella que le llevó a enfrentarse a Juan Ginés de Sepúlveda —primero defensor y, luego, detractor de Erasmo de Rotterdam— en la histórica Junta



de Valladolid (1550-1551). Como insistentemente señala José María Vallejo García-Hevia [Cátedra, 2007], Miguel Ángel Asturias no se preocupa tanto por la rigurosidad cronológica de los hechos en *Las Casas: el Obispo de Dios*, pues da a entender que las Nuevas Leyes de Indias (1542) promulgadas por Carlos V habrían sido resultado de la Junta de Valladolid; esto, por supuesto, no fue así, sino que se trata, de una reestructuración asturiana de la historia con el fin de conseguir un mayor efecto e intriga sobre el lector/espectador. En cuanto a la controversia entre Las Casas y Sepúlveda, y siguiendo a este respecto a Beuchot, Sepúlveda mostraría un Humanismo más definido y más propiamente renacentista: propuso un modelo de colonización eurocéntrico por el cual los conquistadores debían asumir el papel activo de civilizar a los indígenas, aunque ello implicara el uso de la violencia para alcanzar dicho objetivo [1994: 40]; es decir, en Sepúlveda prevaleció la diferencia grecorromana entre civilización y barbarie, refiriendo la última a todos los pueblos considerados desprovistos de *humanitas*. Ya en los textos de Marco Tulio Cicerón se perfilaba una definición del significado de la civilización como *humanitas*, concepto latino derivado de la *παιδεία* griega, que alude a «la cultura humana, la formación integral del hombre, en su dimensión tanto intelectual (*παιδεία*) como moral (*φιλανθρωπία*), ganada a través de una educación adecuada» [Arbea, 2002: 400]. De modo que, para Sepúlveda, la inhumanidad de los salvajes indígenas justificaba la conquista y la dotaba de una legitimidad civilizatoria; Las Casas, en cambio, no consideraba la civilización europea como superior a las demás, respetaba la diferencia e, incluso, parece encontrar en su modo de vida rústico y sencillo un ideal de moralidad y pureza, en oposición a la inmoralidad de los cristianos:

En estas ovejas mansas y de calidades susodichas por sus Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos [1999: 77].



De modo que Sepúlveda velaba por los derechos naturales del hombre europeo —auténtico poseedor de la *humanitas* grecorromana—, su dignidad, en tanto que Las Casas reconocía que esa humanidad residía en la preclara racionalidad de los indígenas; su inclinación por favorecer a los indígenas lo llevaría al extremo de comparar, en su *Apologética historia sumaria* (1536), dicha civilización con las civilizaciones paganas grecorromanas. Como ha señalado Beuchot, «Bartolomé de Las Casas trasciende el humanismo eurocentrista, y reconoce el humanismo indigenista, al menos en parte, abarcándolo en una especie de humanismo universal» [1994: 43]. Así lo escribe Las Casas en su *Apologética historia sumaria*:

Todos [los hombres] tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios; todos los hombres tienen sus cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los mismos objetos dellos; todos tienen los principios naturales o simientes para entender y para aprender y saber las ciencias y cosas que no saben, y esto no sólo en los bien inclinados, pero también se hallan en los que por depravadas costumbres son malos; todos se huelgan con el bien, y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal, y se alteran con lo desabrido y que les hace daño [1958: 165].

Es en este cambio de paradigma filosófico, teológico y jurídico, el reconocimiento de una *humanitas* universal, donde muchos historiadores e investigadores como Blandine Kriegel o Beuchot han localizado el origen de la concepción ilustrada que inspiró la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789) y, consecuentemente, la *Declaración universal de los Derechos Humanos* (1948). Este hecho, que pudiera parecer anecdótico, va a impregnar la obra de Miguel Ángel Asturias, pues su perspectiva desde el siglo XX le permite remitir en varias ocasiones a ciertos aspectos de la Ilustración.



2. Oro es la Libertad: destellos ilustrados en *Las Casas: el Obispo de Dios*

La importancia de explicar ciertos aspectos del pensamiento lascasiano radica, en primera instancia, en la implacable modernidad de sus ideas que son las que Miguel Ángel Asturias retomará en *Las Casas: el Obispo de Dios*; es este, su humanismo indígena, el que quiere recuperar y no otro, precisamente por la trascendencia cultural que ha tenido a la hora de construir una identidad anticolonial, un humanismo extraeuropeo que se regía por una lógica alternativa, mucho más solidaria. Las ideas de Las Casas en torno a la dignidad del hombre tendrían su origen en la confluencia de la moral tomista y la nueva sensibilidad humanista, de corte erasmista: su reconocimiento del libre albedrío, su tolerancia hacia otras culturas y su ponderación de la razón frente al dogma, esto es, el irenismo que le hacía ver en la retórica una herramienta fundamental para la evangelización. No podemos confirmar que Las Casas leyera directamente las tesis de Erasmo, pero sí se ha documentado su estrecha relación con el gramático Antonio de Nebrija, de quien habría tomado su humanismo, así como con los diferentes consejeros y teólogos europeos de la Corte de Carlos V, entre los que había destacados erasmistas, y, por último, la influencia del Obispo de México, Juan de Zumárraga, lector y comentador de los textos de Erasmo y de Thomas More [Marcel Bataillon, 1976]. En cuanto al universalismo tomista, Beuchot afirma que fue este el que llevó a Las Casas a defender la dignidad y racionalidad de los indios, llegando así al concepto del derecho subjetivo que rebasaba el individualismo y el eurocentrismo de la Ilustración —los siglos, añade, «en los que más se violaron los derechos humanos, sobre todo de los no europeos: los negros, los indios, etcétera» [1994: 37].

Esta innegable relación entre el padre Las Casas y los pensadores de la Ilustración es documentada por Ángel Losada en «La doctrina de Las Casas y su impacto en la Ilustración francesa (Voltaire, Rousseau...)» (1986) y en la que atribuye la pervivencia del mito del «buen salvaje» al éxito de las traducciones de sus textos al francés y al holandés desde aquella



primera en 1579, junto con los ensayos a ello dedicados por Michel de Montaigne («De los vehículos» y «De los caníbales») —como el mismo Losada apunta, «no es aventurado pensar que [Montaigne] bebiese en alguna o algunas de las obras de temas americanos» de la «nutrida biblioteca de su padre» [1986: 176]. Miguel Ángel Asturias se valdrá de esta relación a la hora de dibujar al fraile dominico en su pieza dramática. No es ya tanto que Asturias juegue con los datos históricos y con elementos de la ficción para dotar de una mayor coherencia y efectismo a su obra, como que proyecta en sus descripciones y en sus diálogos un lenguaje que claramente no corresponde al que tuviera Las Casas en el siglo XVI; un lenguaje mucho más moderno. Hasta tal punto es así que él mismo lo reconoce en las acotaciones y tiende un puente que engarza directamente dos épocas y dos pensamientos:

FRAY BARTOLOMÉ.— ¡No!... ¡No, Sagrado César, Invictísimo Príncipe!... (*Se pone de pie.*) ¡No existe el poder absoluto de los reyes para enajenar vasallos, pueblos y jurisdicciones, sin consentimiento de los súbditos!... (*Da un golpe en la mesa con la mano empuñada y su actitud y su gento adelantarán, en más de dos siglos, las actitudes, ideas, gestos y palabras de los miembros de la Convención francesa de 1792.*) ¡La voluntad de la nación es el origen de la autoridad de los reyes, príncipes, magistrados, y éstos jamás deben considerarse superiores a la ley!... (*Otro puñetazo.*) [2007: 314].

Este adelanto de lo que vendrá con la Ilustración que realiza Asturias es toda una declaración de intenciones, una manera de resaltar al lector la modernidad humanística de fray Bartolomé de Las Casas; pero no hay que olvidar la problemática que plantea para la representación escénica, puesto que Asturias sigue la costumbre de Ramón María del Valle-Inclán cuando acota y da valor poético a sus digresiones en sus textos dramáticos. Por otro lado, no es el único momento en que el escritor introduce nociones, ideas o referencias de la Ilustración y de su pensamiento; también crea un universo simbólico dentro de la obra que recoge una forma de pensamiento más profunda y entronca con varias tradiciones al mismo tiempo. Para



ejemplificarlo mejor, nos centramos ahora en una metáfora repetida en numerosas ocasiones por Miguel Ángel Asturias en su obra: la de que la libertad es tan valiosa como el oro. Oro fue lo que encontraron primeramente los colonos españoles en América y las infinitas atrocidades narradas por Bartolomé de Las Casas encuentran en él su fundamento, pues es «la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido la mayor que en el mundo ser pudo» [1999: 79], la que los empuja a las matanzas injustificadas y al esclavismo por la explotación de los minerales:

Todos estos indios no ha habido más causa para los hacer esclavos de sola la perversa, ciega y obstinada voluntad, por cumplir con su insaciable codicia de dineros de aquellos avarísimos tiranos [1999: 152].

Como veremos, esta relación causal que establece Las Casas en su texto se traduce en la obra de Miguel Ángel Asturias en una metáfora recurrente que el autor sabrá dotar de un simbolismo poético a través de su extraordinario uso del lenguaje. El pasaje donde más explícitamente presenta Asturias esta idea pertenece a la «Andanza tercera» —se emplea el término «Andanza» en vez de «Acto»—, último acto de la obra, cuando se encuentran el Obispo, el Deán y fray Bartolomé en el Palacio Arzobispal y el Portero, «mientras se abrazan ceremoniosamente», interroga al sirviente negro de fray Bartolomé:

PORTERO (*tratando de palpar el bolsón*).—¿Y vos qué os lleváis?...
COMACHO.—¡No me llevo, traigo!
PORTERO.—¡Oro no debe ser!...
COMACHO.—¡Es oro... oro que no pesa... la libertad de los indios!
[2007: 328].

La ponderación de la libertad del hombre es una cuestión que atañe al humanismo, como podemos advertir en la obra de Pico della Mirandola o Erasmo de Rotterdam, pero también fue de vital importancia en Michel de Montaigne o Étienne de La Boétie, es decir, la noción de libre albedrío como obsequio de Dios al hombre y la tolerancia a la diversidad de opinión



es característica de estos autores y contagiarán con ella al pensamiento ilustrado. Frente a ella, se encuentra el viejo mundo, los codiciosos conquistadores que no tendrán ningún pudor para mentir, manipular, violar y aniquilar a los indígenas, aquellos que no les reconocerán su *humanitas*, su dignidad. En el siguiente fragmento observamos las declaraciones del Gobernador, antagonista de la trama, que condensa muy bien, en apenas unas líneas, las consideraciones que le merecen la libertad de los indios y cómo la codicia rige su carácter; en él encontramos, además, un neologismo que ejemplifica muy bien la capacidad poética y de inventiva que tiene la prosa de Asturias para crear palabras que conjugan una significación y un sentimiento:

GOBERNADOR.— Pero sí sabéis por hombre lo que es tener pegada a la piel una criatura color de tierra, más dulce que el agua... ¡La dicha misma!... ¡Y no al sabor de nuestras doncellas, sino con la virginidad de lo primitivo, de lo elemental!... (*Pausa.*) ¿Qué dudáis? ¡No voy a jugar en una sola partida, el oro y la carne para mí y la libredumbre para Musén-Ca! [2007: 217].

Para Vallejo García-Hevia, «libredumbre» se compondría a partir de las palabras «libre» y «pesadumbre» o, también, «libre» y «lumbre»; a este juego léxico también cabría añadir «libre» y «servidumbre» o «podredumbre». Aquí, el Gobernador está advirtiendo su intención de quedarse con el oro que el cacique Nabor le ha ofrecido a cambio de ayudarlo a encontrar a Musén-Ca, el guerrero que, en realidad, se encuentra preso en los calabozos españoles. La metáfora está también presente en la «Andanza primera», nada más comenzar la obra, cuando el Gobernador está dictando la carta a Carlos V y en el fragor de su discurso está a punto de apagar la vela que ilumina la escena; el escribano Pedrales se alarma y protege la llama que denomina «lengua de oro»:

PEDRALES.— ¡Acabaréis, señor, por mellar la llama del velón! (*Y esto diciendo la hace pantalla con las manos para evitar que se apague.*) ¡Quieta!... ¡Quieta... lengua de oro! (*Habla a la llama.*) ¡Pacífica,



doméstica, eclesiástica..., mal os avenís al proceloso respirar de los hombres de guerra! [2007: 197].

Como bien señala Vallejo García-Hevia, este fragmento de deslumbrante poeticidad desliza una oposición entre la «lengua de oro», a la que califica de «pacífica, doméstica, eclesiástica», «frente al poder secular de los conquistadores y gobernadores indianos» [2007: 198]; además de las múltiples lecturas que pueda tener el uso aquí de un símbolo tan fundamental como el fuego en cada una de las culturas indígenas y europea. Queda claro, entonces, que el oro como objeto de la codicia de los conquistadores juega también un papel metafórico que sirve para revalorizar la libertad del hombre, concretamente, la de los esclavos negros e indígenas; y podemos añadir, que para el humanismo cristiano de Las Casas se es libre en tanto que uno se libera de la codicia. En esta suerte de comparación que la metáfora pone en práctica entre la libertad y el oro, sin duda, encontramos un tópico literario renacentista que menosprecia las riquezas como cosa vana que aleja al hombre de Dios.

Como podemos observar, los colonos españoles sufrirían una suerte de esclavitud en su angustiada codicia por encontrar oro; pues en torno al oro giran los episodios de la conquista de América en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Las Casas, y así lo recupera Miguel Ángel Asturias para dotarlo del valor simbólico que ya hemos destacado. En este sentido, resultan de una gran relevancia los estudios que Bernat Castany ha dedicado a la presencia de las filosofías cínica, epicúrea y escéptica en el humanismo europeo, y cómo estas han ido configurando el mito del «buen salvaje» desde la conquista de América. La pervivencia de estas filosofías durante el Renacimiento, aunque dificultosa por la escasez de los textos filosóficos y la demonización que ejerció la religión cristiana de los mismos, se debería a la fuerte presencia del epicureísmo en las obras de Lucrecio y Horacio (siglo I a. C.), el cinismo en las *Vidas de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio (siglo III d. C.), y la filosofía de San Agustín de Hipona (354-430 d. C.). Gracias a ellas, estas formas de pensamiento



llegarían al Renacimiento y serían asumidas por el humanismo de Erasmo y, posteriormente, por Montaigne en el Barroco francés; hasta tal punto que podemos encontrar su huella en *El contrato social* (1762) y otras obras de Jean-Jacques Rousseau. Como demuestra Castany en su artículo:

El indígena es sistemáticamente representado como alguien desprendido y generoso que no le da importancia al dinero, hecho que le libera de las ansiedades que provoca el deseo de conseguirlo y conservarlo. Así, frente al europeo, acerca del cual los epicúreos debían sacar a colación las siguientes *Máximas áureas* de su maestro: «nada es suficiente para quien lo suficiente es poco» o «el que no considera lo que tiene como la riqueza más grande, es desdichado, aunque sea dueño del mundo», el ‘buen salvaje’ sabe, como recomienda Epicuro, hacerse rico no aumentando sus bienes, sino disminuyendo su codicia [2013: 285].

Es decir, nos encontraríamos ante el tópico literario del *Beatus Ille* —introducido a partir de los *Epodos* de Horacio—, en el cual existe un desplazamiento de la civilización como «mundanal ruido» (fray Luis de León, «Vida retirada») hacia la naturaleza como ambiente propicio para estar más cerca de la creación de Dios. Sería esta la razón por la que muchos hallaron en América la posibilidad de una Utopía a la manera de Thomas More, y por la que vieron en el modo de vida de los indígenas una forma natural del hombre. Así lo atestiguamos en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en cuyo fragmento que ahora destacamos se condensan prácticamente todas estas ideas:

La gente dél [reino de Yucatán] era señalada entre todas las de las Indias, así en prudencia y policía como en carecer de vicios y pecados más que otra, y muy aparejada y digna de ser traída al conocimiento de su Dios, y donde se pudieran hacer grandes ciudades de españoles, y vivieran como en un paraíso terrenal (si fueran dignos della); pero no lo fueron por su gran codicia e insensibilidad y grandes pecados, como no han sido dignos de las otras muchas partes que Dios les había en aquellas Indias demostrado [1999: 126].



Aunque hallamos destacado el epicureísmo, el cinismo y el escepticismo están igualmente presentes en la narración lascasiana del «buen salvaje»; y, sin embargo, es en la codicia de los españoles y la admiración de la pobreza de los indios en lo que más insiste, tal vez por la confluencia a este respecto con la doctrina cristiana.

3. La palabra toma el poder: dialogismo cultural en la obra contrapuntística de Miguel Ángel Asturias

Las propuestas que Miguel Ángel Asturias planteará en su «Reflexiones. Las posibilidades de un teatro americano» (1932) van a ser cumplidas por este en tanto que, tras una primera etapa experimental que conjuga el juego vanguardista y la temática y el lenguaje indígenas, alcanza una madurez literaria que le permite desarrollar un teatro comprometido y «revolucionario». Es en este periodo donde enmarcamos una obra como *La Audiencia de los Confines* (1957), obra de dificultosa representatividad por sus requerimientos escénicos y cuya estructura resulta ser muy tradicional, hasta el punto de ser tachada por algunos de «cuasi costumbrista» [Arias, 2017: 122]. Sin embargo, la edición definitiva del texto dramático *Las Casas: el Obispo de Dios* (1971), introdujo una serie de cambios que no se encontraban en *La audiencia de los confines* cuando fue estrenada. El principal de ellos, más allá de ciertas correcciones en los diálogos, sería la incorporación de unas voces indígenas y españolas que harían las veces de coro y de contracoro a la manera del teatro griego —aunque también se ha hallado este rasgo en textos prehispánicos como el *Rabinal Achi'* o el *Ollantay*, y que Asturias conocería bien—; así, los cánticos espirituales y bélicos de los indígenas nos introducen en la historia y la acompañan con pequeñas interrupciones de extensión irregular.

Dichas voces parecen mantener una suerte de diálogo coral entre las indígenas y las de soldados españoles, configurando una estructura que recrea un contrapunteo étnico, según sostiene Arturo Arias; un contrapunteo que, en cierta medida, constituiría la integración del componente



experimental o vanguardista de las primeras obras asturianas en un drama social. Sin embargo, la oposición étnica no sería la única oposición formal de la obra, pues, como ha observado Lucrecia Méndez de Penedo, existe en la obra teatral de Asturias —y, en especial, *Las Casas: el Obispo de Dios*— un sistema de oposiciones binarias que representarían la tensión identitaria en la cultura mestiza americana, que irremediablemente es americana y española al mismo tiempo:

Este proceso dio como resultado [...] un registro teatral barroquizante, donde la oposición de binarios, en su modalidad de estrategias de representación —luz/sombra, sonido/silencio, realidad/fantasía, culto/popular, pasado/presente, tragedia/comedia, lúdico/reflexivo—, se interrelaciona con niveles semánticos como: identidad/otredad, represión/libertad. De tal forma, dichas estrategias se demostraron idóneas para representar la tensa interrelación de mestizaje e hibridación cultural guatemalteca [2003: XXII].

De este modo, la estructura coral de la obra y la oposición simbólica entre las dos culturas, la colonizadora y la colonizada, abre paso a un juego de perspectivas en las que el autor aboga claramente por el elemento indígena, así se muestra en el inicio de la obra, cuando las voces indígenas comienzan su canto; a lo que habría que añadir que, incluso en la dramatis personae, hay una separación de los personajes entre indígenas y españoles que declara abiertamente la intención contrapuntística de la obra: «Salieron del mar, salieron del mar, / de las olas que se desenvolvían, / blancos hombres blancos, [...]» [2007: 177]. Como no puede ser de otra manera, Asturias construye una narración de la colonización que reelabora fielmente las anécdotas y testimonios del Padre Las Casas, de modo que insiste en su obra en los mismos puntos en que lo hace aquel en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, por ejemplo, el contraste que existe entre la hospitalidad de las tribus indígenas al recibir a los españoles frente a la violencia con la que estos reaccionan en su hambrienta búsqueda de oro:

Blancos dioses blancos,
les recibimos de rodillas,



las flechas en el carcaj,
sin macanas,
sin lanzas,
sin varas tostadas...
[...]
Malvados, sin rostro,
cubierta la faz por la armadura,
nadie les llamó ya dioses,
sino demonios [2007: 178-179].

Destaca aquí la oposición entre «dioses» y «demonios», pues no deja de sorprender la concepción casi divina que tuvieron los indígenas de los colonos al traer con ellos esclavos negros y caballos, ambos desconocidos en el continente americano. La palabra que utilizarán los indígenas en la «Andanza tercera» sería la de «¡Teules!» [2007: 343], que en náhuatl significaba por igual tanto ‘dios’ como ‘demonio’, para referirse a los colonos. Respecto a las otras voces corales de la obra, recuperamos la respuesta de los soldados españoles: «Huyen... nos creen malhechores... demonios... / es la guerra... no los venceremos... / los venceremos...» [2007: 184].

Al observar el rechazo de los indios, los españoles abandonarán la vía del diálogo, por así decirlo, para optar por la guerra, hecho que representa Asturias con una expresión que nos resulta conocida: «no los venceremos... los venceremos». Los ecos unamunianos de este giro retórico tal vez fueran a ojos de Asturias una manera de identificar la brutalidad y la violencia del franquismo con la del colonialismo español, y no son pocos los que han identificado la figura del Gobernador —recordemos la escena en la que dicta la carta a Pedrales— con la de un dictador, siguiendo la estela de la novela del dictador que el propio Asturias cultivaría con *El Señor Presidente* (1946) [Arias, 2017: 127]. Se sumaría también el hecho de que Miguel Ángel Asturias y Miguel de Unamuno se conocieron en París (1924) y llegaron a mantener una relación epistolar; de modo que la referencia no parece ser arbitraria. Ahondando todavía más en este sentido, los términos contrapuestos de «vencer» y «convencer»



representarían la doble realidad de la conquista americana, de un lado el sometimiento de las tribus y, del otro, su obligada integración en la cultura y religión españolas. Sin duda, la evangelización fue un proceso complejo y no exento de polémicas ya en el siglo XVI; preocupó tanto al humanismo en general como a Las Casas en particular y se hizo necesario un debate en torno a la manera en que se debía atraer a las culturas paganas hacia la fe católica y la *humanitas* latina. Para el fraile sevillano solo habría una forma de alcanzar dicha evangelización, y así lo expuso en *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537) —texto cuyo título ya contradiría el pensamiento irenista al contraponer la «verdadera religión» a otras «falsas»—:

La Providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores, o corrupción de costumbres [1975: 65-66].

No es difícil encontrar el vínculo existente entre las palabras de Las Casas en este fragmento y la negación de una vía del diálogo por los soldados españoles en el texto de Asturias. Las Casas propondría una vía media que no permitiese la violencia contra los débiles que, al fin y al cabo, también eran creación divina y dotados de racionalidad; para él, la única posibilidad de evangelizar a los indios se encontraría en el uso de la retórica, del «convencer» antes que del «vencer» —este giro también es fundamental para la filosofía, pues la revalorización de la retórica clásica supone el fin de la dialéctica escolástica y sus tan denostados enredos especulativos—, y en torno a esta cuestión giraría también la famosa Junta de Valladolid, pues el sevillano veía más la necesidad de una convivencia que de una conquista. Con igual insistencia redundaría a lo largo de su *Brevísima...* en la inutilidad de la fuerza bruta para convertir a los indios al catolicismo. Como no puede ser de otra manera, Miguel Ángel Asturias asumirá esta idea para



su obra teatral, donde se trata insistentemente la inviabilidad de la violencia en el camino de la civilización. En la escena final, cuando flecheros indios y soldados españoles batallan por la vida de fray Bartolomé, el líder indígena Nabor dice así:

NABOR (*ya tendido en tierra, moribundo*).—Creo en tu Dios...
FRAY BARTOLOMÉ (*yendo hacia el sitio en que están los canónigos*).—¡Predicad la libertad y haréis cristianos!... (*Volviéndose hacia las huestes españolas*.) ¡Practicad la libertad y haréis cristianos!... (*Luego se vuelve a NABOR*.) ¿Crees en mi Dios? ¡Pues vas al cielo!... (*Alza el brazo para absolverle*.) Yo te perdono... [2007: 349].

Esta escena no ha quedado exenta de crítica por varios investigadores pues, como destaca Selena Millares, «convertiría a los indígenas en víctimas resignadas» (2011: 175); es decir, la condición de «revolucionarias» que se presuponía en estas obras no parece ser muy ajustada en tanto que no hay una subversión real del poder o de las relaciones del sometimiento colonial, más bien «se sitúan dentro de las coordenadas de un pensamiento reformista [...] afianzado en la fe y los valores cristianos. Los sujetos oprimidos, los indios, se rebelan más con la palabra que con los hechos» [Méndez de Peredo, 2003: XLI]. Dentro de esta lógica reformista, Las Casas sería una figura paternalista y mediadora que integraría una determinada tradición española que podríamos identificar como un humanismo cristiano con un fervoroso sentimiento anticolonial, que lo llevaría a defender una convivencia entre los pueblos con tintes utópicos sin deslegitimar los poderes de Dios y del emperador Carlos V, ni en sus textos originales ni en la obra de Asturias —pues lo exige la verosimilitud del personaje en la obra teatral. La revolución, en cambio, se encuentra en la palabra, en un movimiento de aceptación y rechazo del colono, de reconocimiento; no pasa desapercibido el momento en que Nabor acusa al Gobernador de todos los crímenes: «NABOR.—Oídme en vuestra lengua. Esta guerra empezó con el rapto de las doncellas... Ese día empezó» [2007: 345]; y esto es así, precisamente, porque la lengua es uno de los



núcleos identitarios más conflictivos en América, es la lengua de los conquistadores que fue aprendida por los conquistados.

No sería descabellado encontrar en las críticas lascasianas a la violencia de los colonos y en su idealización mítica del salvaje un movimiento de basculación que, de un lado, sea capaz de perdonar a los indios pecados tan terribles como los sacrificios humanos o el canibalismo, así como su reacción violenta contra los españoles, y del otro condene la actuación de los españoles por muy legítimo que sea, dentro de la lógica renacentista cristiana, un proyecto como la evangelización; tal vez viera Las Casas en esa dualidad crítica la única manera de alcanzar la convivencia y el diálogo cultural, es decir, la posibilidad de un intercambio entre una cristiandad no tan civilizada y un paganismo no tan inhumano. En otras palabras, la palabra retórica en Las Casas tiene como fin la conversación libre del humanismo tal y como la entienden Erasmo de Rotterdam o Michel de Montaigne; lo que, posteriormente, en la obra de Miguel Ángel Asturias se configuraría como un contrapunteo dialógico, una dualidad cultural que refleja la tensada identidad americana, indígena y española al mismo tiempo. Las Casas sería, en este caso, la vía media, la solución al conflicto, y por ello el escritor no lo presenta desde el inicio de la obra, sino una vez el conflicto se vuelve evidente; no aparece el personaje de fray Bartolomé hasta que la guerra parece inevitable.

La palabra adquiere un valor fundamental en la escritura de Miguel Ángel Asturias: no solo por su potencia poética y la posibilidad de encontrar con ella la fragancia y el color de América, sino porque la lengua que utiliza es la de los conquistadores, la de aquellos dueños que «picaron» las venas de América. Sin embargo, el español, lengua en la que escribe Miguel Ángel Asturias, no es solamente la de los conquistadores: sobre todo es la lengua en la que Bartolomé de Las Casas y Don Quijote defendieron la libertad y la justicia.



CONCLUSIONES

Miguel Ángel Asturias recupera la figura de Bartolomé de Las Casas con una doble intencionalidad que refleja, al mismo tiempo, la doble identidad americana, la de promulgar un espíritu anticolonial que explore las posibilidades de una literatura indigenista y la de subrayar la importancia de una tradición española mucho más democrática, tolerante y plural que la ejecutada por la dictadura franquista en esos años. Lo hizo, además, al poco tiempo de marchar en el exilio tras el triunfo golpista de Carlos Castillo Armas en 1954, con el apoyo de los Estados Unidos; es decir, para Asturias la literatura era una forma de volver explícitos los problemas culturales y políticos de su país, así vería la literatura hispanoamericana en general, y Las Casas se convertiría, junto con el fantástico caballero Don Quijote, en el abanderado por la causa de la libertad de los hombres y las mujeres, y de la tolerancia entre las diferentes culturas. La literatura es el espacio donde la ficción intercede por la realidad y nos redime, permite que Bartolomé de Las Casas se encuentre con Don Quijote y le diga: «¡No, tú no!, yo ya estoy aquí. Mi lucha es imagen de la tuya. Mucho antes que Cervantes te insuflara vida inmortal, yo viví en mi propia carne todos los sufrimientos que se clavaron en la tuya...» [2007: 325]. Son dos épocas que se encuentran, dos personajes que coinciden en su camino, y que pertenecen tanto a la de los colonos como a la de los colonizados, pero rebelándose contra la realidad que les ha tocado vivir. Este es el espíritu que subyace en el pensamiento y la obra de Miguel Ángel Asturias, el de la comunión y el encuentro, donde la violencia y el sometimiento no tengan lugar, y teniendo siempre por delante la justicia y la defensa de los débiles.



BIBLIOGRAFÍA

- ARBEA, Antonio, «El concepto de *humanitas* en el *Pro Archia* de Cicerón». *Onomázein*, 2002, núm. 7, 393-400.
- ARIAS, Arturo, «Legitimación mestiza, subalternidad indígena: contrapunteos étnicos en *Las Casas: el Obispo de Dios*» en Arias, A. (ed.), *Ensayos asturianos*, Guatemala, Cultura, 2017, 122- 142.
- ASTURIAS, Miguel Ángel, *Teatro*, Lucrecia Méndez de Penedo (ed.), Madrid, ALLCA XX, 2003.
- _____, *Las Casas: el Obispo de Dios*, José María Vallejo García-Hevia (ed.), Madrid, Cátedra, 2007.
- BATAILLON, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Península, 1976.
- BEUCHOT, Mauricio, «Bartolomé de las Casas, el Humanismo indígena y los Derechos Humanos». *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 1994, núm. 6, 37-48.
- CASTANY, Bernat, «*Cerdos en el Paraíso*: la influencia de la filosofía epicúrea en la construcción del mito del ‘buen salvaje’» en Ángel Baraibar – Bernat Castany – Belén Hernández – Mercedes Serna (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo (conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII)*, Nueva York: IDEA, 2013, 279-291.
- _____, «*Perros en el paraíso*: la influencia de la filosofía cínica en la construcción del mito del buen salvaje», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 2015, vol. 44, 221-251.
- _____, «*Asnos en el paraíso*: la influencia de la filosofía escéptica en la construcción del mito del buen salvaje», *Hipogrifo*, 2016, vol. 4, núm. 2, 149-168.
- GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 2012.
- HARSS, Luis, *Los nuestros*, Buenos Aires, Argentina, Sudamericana, 1971.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética Historia*, Madrid, Atlas, 1958.



- _____, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- _____, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, André Saint-Lu, Madrid, Cátedra, 1999 (undécima edición).
- LOSADA, Ángel, «La doctrina de Las Casas y su impacto en la Ilustración francesa (Voltaire, Rousseau...)», Instituto de Cooperación Iberoamericana (ed.), *En el quinto Centenario de Bartolomé de Las Casas (Madrid, 1985)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1986, 169-181.
- MARTÍ, José, *Nuestra América*, Caracas, Venezuela, Ayacucho, 2005.
- MILLARES, Selena «Bartolomé de las Casas en la literatura contemporánea», *Edad de Oro*, 2011, vol. XXX, 165-177.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona, PPU, 1988.
- SAINT-LU, André, «Hacia un Las Casas verdadero: Novedad y ejemplaridad de los estudios lascasianos de Marcel Bataillon», Giuseppe Bellini (coord.), *Actas del Séptimo Congreso de la asociación internacional de Hispanistas (Venecia, 1980)*, Roma, Bulzoni, 1982, 913-922.

