

CENTROAMERICANA

23.2

Revista semestral de la Cátedra de
Lengua y Literaturas Hispanoamericanas

Università Cattolica del Sacro Cuore
Milano – Italia



2013

CENTROAMERICANA

23.2 (2013)

Direttore
DANTE LIANO

Segreteria:

Simona Galbusera
Dipartimento di Scienze Linguistiche e Letterature Straniere
Università Cattolica del Sacro Cuore
Via Necchi 9 – 20123 Milano
Italy
Tel. 0039 02 7234 2920 – Fax 0039 02 7234 3667
E-mail: dip.linguestraniere@unicatt.it

La pubblicazione di questo volume ha ricevuto il contributo finanziario dell'Università Cattolica sulla base di una valutazione dei risultati della ricerca in essa espressa.

Comité Científico

Arturo Arias (University of Texas at Austin)
Astvaldur Astvaldsson (University of Liverpool)
Dante Barrientos Tecún (Université de Provence)
Giuseppe Bellini (Università degli Studi di Milano)
Beatriz Cortez (California State University – Northridge)
Dante Liano (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Werner Mackenbach (Universität Potsdam)
Marie-Louise Ollé (Université de Toulouse II – Le Mirail)
Alexandra Ortiz-Wallner (Freie Universität Berlin)
Emilia Perassi (Università degli Studi di Milano)
José Carlos Rovira Soler (Universidad de Alicante)
Silvana Serafin (Università degli Studi di Udine)
Michèle Soriano (Université de Toulouse II– Le Mirail)

Dei giudizi espressi sono responsabili gli autori degli articoli.

Sito internet della rivista: www.educatt.it/libri/centroamericana

© 2014 **EDUCatt** - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica

Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.7234.22.35 - fax 02.80.53.215

e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (produzione); librario.dsu@educatt.it (distribuzione)

web: www.educatt.it/libri

ISBN: 978-88-8311-144-2

SOGGETTIVITÀ, CORPOREITÀ E MONDO NATURALE IN «HOMBRES DE MAÍZ»

MATTEO VINCENZO MESSINA

(Istituto Italiano di Scienze Umane – Università La Sapienza)

Resumen: *Hombres de maíz* incluye entre sus temas el cuestionamiento de un modelo de identidad subjetiva exclusivamente consciente y racional. El análisis crítico de un núcleo identitario basado en la expulsión de elementos tales como el inconsciente y la corporalidad, pero al mismo tiempo separado de relación recíproca con el mundo natural. En este trabajo se analiza la capacidad de la novela de percibir algunos cambios fundamentales en la lectura de la dialéctica entre identidad y alteridad, en los diferentes campos que van desde lo antropológico a lo psíquico, para llegar a una profunda reestructuración con respecto a la relación entre humano y no humano. A través de esta toma de conciencia Asturias ofrece una imagen integradora de la subjetividad como un todo sistémico que implica corporal e inconsciente, y al mismo tiempo pone de relieve la interacción que conecta la subjetividad con sistemas más grandes, como la sociedad humana y el mundo natural. En este sentido, el análisis de la novela a la luz de algunas ideas ofrecidas por el pensamiento sistémico y la cibernética, tiene por objeto destacar la capacidad del texto para reinterpretar en clave moderna la herencia indígena mesoamericana.

Palabras clave: Asturias – *Hombres de maíz* – Alteridad – Pensamiento sistémico.

Abstract: **Subjective identity, corporeality and natural world in «Hombres de maíz».** *Hombres de maíz* includes the questioning of a model of subjective identity exclusively conscious and rational, based on expulsion of elements such as the unconscious and corporeality but at the same time cut off from reciprocal relationship with the natural world. This paper attempts to analyze the capacity of the novel to sense some fundamental changes to the reading of the dialectic between Self and Other, not only in areas such as anthropological and psychological, but even with regard to the relationship between human and non-human. Through this awareness, Asturias offers an inclusive image of subjectivity as a whole which includes bodily and unconscious elements, at the same time emphasizing the interaction that connects the subjectivity with larger systems such as human society and natural ecosystems. In this sense, the analysis of the novel in light of

some ideas offered by systems theory and cybernetics, is intended to highlight the ability of the text to renew in a modern perspective, the key elements drawn from the Mayan heritage.

Key words: Asturias – *Hombres de maíz* – Constitutive Other – Systems theory.

Hombres de maíz di M.Á. Asturias è opera straordinaria per complessità e ricchezza di impulsi offerti alla riflessione, come testimoniato dalla feconda ed accesa discussione critica che la circonda fin dalla sua pubblicazione¹. Attorno alle impegnative e stimolanti sfide poste dal romanzo, attraverso le sue originali caratteristiche stilistiche e strutturali oltre che tematiche, si è sviluppata tutta una serie di analisi estremamente interessanti che ricompongono nell'opera tracce legate alla ricostruzione del mondo mitico maya, al percorso storico del Guatemala e alla stessa vita privata di Asturias².

Naturalmente l'interesse per la componente indigena del romanzo, assieme alle polemiche riguardo alla sua identità reale o fittizia, è stato spesso al centro delle riflessioni sull'opera di Asturias, come risultato inevitabile della straordinaria operazione letteraria compiuta dallo scrittore proprio a partire dal mondo mitico americano. Meno battuta è stata la via che coglie in *Hombres de maíz* un tentativo di esplorazione e messa in dubbio dei caratteri assunti come fondamento della moderna identità soggettiva, in modo particolare proprio a partire dal relazionarsi dal sé cosciente con la realtà

¹ Per una presentazione generale della ricezione del romanzo da parte della critica si veda G. MARTIN, "Destinos: la novela y sus críticos", in M.Á. ASTURIAS, *Hombres de maíz*. Edición crítica, CSIC, Madrid 1992, pp. 515-516.

² Per una panoramica sulle tracce critiche citate, si vedano gli studi contenuti nell'edizione critica del romanzo, coordinata da Gerald Martin, in particolare D. LIANO, "Los déspotas sumisos" e R. PRIETO, "Tamizar tiempos antiguos: la originalidad estructural", entrambi in ASTURIAS, *Hombres de maíz*. Per un ulteriore approfondimento critico si veda E. JOSSA, *Gli uomini venuti dal mais. Miguel Ángel Asturias e il mondo maya*, Alinea, Firenze 2003.

estriore del mondo naturale e con la corporeità stessa, esclusa in qualche modo da tale nucleo identitario.

Intrecciata con la tematica della resistenza del mondo indigeno e del conflitto culturale che fa da centro focale al romanzo, si sviluppa in *Hombres de maíz* l'analisi critica di una visione dell'umano come entità che si realizza esclusivamente attraverso la soggettività individuale, intesa come nucleo cosciente e razionale in grado di trascendere la corporeità, la natura e l'intera realtà esteriore sulla quale proietta se stessa come misura di ogni cosa. La contrapposizione ad un modello di identità la cui omogeneità e compattezza si fonda sul distanziamento tanto dalla corporeità nei suoi aspetti sensoriali ed immediati quanto dalla relazione con il mondo naturale, rispettivamente alterità esteriore ed interiore rispetto alle quali orientare il presunto nucleo essenziale umano.

Ciò che pare vedersi affacciare qui è innanzitutto la ridefinizione del concetto di alterità, costruito intorno al significato di altro individuo o altra cultura, che appartiene in modo multidisciplinare alla riflessione del Novecento. Una ridefinizione che soffermandosi sulla dialettica identità-alterità in psicologia e in antropologia, giunge a considerare in modo sempre più approfondito la complessità del ruolo svolto dall'alterità all'interno del processo identitario. Dunque ciò che ci interessa cogliere nell'opera di Asturias è la tensione verso un rinnovamento della prospettiva attraverso cui si legge la relazione con l'alterità e il ruolo di quest'ultima rispetto alla costruzione e all'evoluzione dell'identità³. Il nocciolo fondamentale di questo rinnovamento è la messa in discussione di una visione della costruzione identitaria come operazione «che si compie attraverso un processo divergente-espungente

³ «La parola alterità gravitante intorno al significato di prossimo relazionale (individuo o altra cultura), è riconosciuta nel doppio valore denotativo di: 1) entità altra, ossia separata, estranea, straniera, divergente, termine di confronto, sfondo da cui emergere; 2) referente, ovvero capace di azione referenziale, vale a dire polarità dialogica in grado di fornire un contributo-orientamento nell'espressione e nella costruzione identitaria». R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo*, Dedalo, Bari 2009, p. 25.

rispetto alle alterità»⁴, in cui l'identità viene considerata un'essenza pura, coerente ed omogenea, che trova il suo vero profilo allontanandosi e separandosi da ogni contaminazione interna o esterna. Tale visione è messa in crisi tra XIX e XX secolo da una frammentazione che giunge a mettere in dubbio l'appartenenza originaria del soggetto a se stesso, in un'identità soggettiva costitutivamente e originariamente decentrata che non costituisce più un dato immediato, originario dell'autodeterminazione del soggetto, ma il risultato di una dialettica incessante tra il sé e l'altro⁵.

La metamorfosi che cogliamo in embrione in Asturias è quella che modifica, attraverso una prospettiva «dialettico-integrativa»⁶, l'immagine della soggettività come entità integra e autosufficiente, trasformandola in prodotto dinamico di un processo dialogico che vede l'identità organizzarsi attraverso gli apporti e gli orientamenti esterni, instabile equilibrio in divenire e in eterna costruzione, dipendente per la sua formazione così come per la sua evoluzione dalla relazione con l'esterno e dunque con l'alterità, senza per questo smarrirsi in un annullamento del sé.

Si tratta dunque non di una negazione totale del concetto di identità ma del superamento di una lettura che ne offusca la reale comprensione se si focalizza esclusivamente sulla divergenza e sulla componente "negativa" o di individuazione, oscurando quasi del tutto quella di identificazione, che produce senso di appartenenza comune (in questo senso si muove ad esempio la critica di Asturias all'individualismo esasperato delle moderne società occidentali in cui l'isolamento del soggetto annulla qualsiasi senso di comune appartenenza). D'altra parte l'estremizzazione dell'elemento divergente cela il pericolo di proiettare all'esterno i caratteri sgraditi, creando alterità funzionali da cui distanziarsi nettamente, negando qualsiasi coniugazione con esse e rifiutando il loro ruolo di orientamento all'interno del processo identitario. Questo rifiuto di qualsiasi traccia dell'alterità all'interno del sé o di qualsiasi

⁴ *Ivi*, p. 26.

⁵ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

⁶ MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo*, p. 27.

contributo esterno, conduce ad una cristallizzazione dell'identità, negando ogni processualità e ogni sviluppo che non sia racchiuso e predeterminato in essa. È proprio la lettura del sé come entità resa coerente e omogenea attraverso l'allontanamento di ogni perturbante contaminazione interna, a modellare e nutrire la netta separazione dall'esterno, come nella dicotomia uomo-natura o in quella civilizzato-selvaggio. Così la relazione divergente con l'indigeno americano e il suo stadio prelogico, consente ad Asturias un esempio particolarmente interessante da rovesciare, proprio in quanto radicalizza e ospita al suo interno la polarizzazione interiore che sancisce il riconoscimento del sé come essenza incorporea, astratta, razionale, conscia. In questa cornice di lettura il selvaggio si manifesta essenzialmente come cifra regressiva, per la sua corporeità e per l'irrazionalità del mito, per la contiguità con il tellurico propria dell'animalità e per il suo essere contaminato dal mondo, di contro alla purezza identificata come emergenza dell'intellettivo e del razionale, emancipata dal sensibile.

Asturias afferma consapevolmente la necessità di una riformulazione della relazione con l'alterità culturale indigena che ne riconosca il ruolo centrale in stretta contiguità con l'esigenza di riconsiderare la partecipazione della polarità corporea, inconscia e naturale all'instabile totalità del sé. Il ruolo del mondo indigeno è affermato con forza attraverso l'importanza della sua diversità, tramite la quale in *Hombres de maíz* si tenta di esplorare sia l'alterità interiore sia quella esteriore.

Attraverso il contributo prospettico offerto dalla diversa percezione di cui l'indigeno è portatore, Asturias tenta di analizzare la scissione interiore che è propria della modernità. Egli associa la problematica negligenza del modello soggettivo occidentale nei confronti dell'interazione che costruisce l'identità (dunque il mancato riconoscimento sia dei legami tra l'individuo e la comunità di propri simili che lo comprende, sia di quelli con il mondo naturale di cui è parte integrante), con il rifiuto del lato oscuro e perturbante, rappresentato proprio da quegli aspetti (come corporeità e inconscio) che ne dischiudono la relazione con l'esterno e la possibilità di percepirsi integrato, oltre che distinto, rispetto a ciò che è esteriore al sé.

Hombres de maíz è metafora di una sorprendente scoperta dell'altro in cui l'analisi della relazione culturale sconfinata e si connette profondamente alla

riflessione sulla moderna lettura della soggettività. La scoperta dell'altro è contemporaneamente scoperta delle sue tracce dentro il proprio sé, scoperta del modo in cui l'alterità permette un orientamento, originando una prospettiva che ricolloca la stessa identità e ne stimola l'evoluzione.

Questo duplice passaggio si evidenzia concretamente all'interno del romanzo attraverso il destino di un personaggio di origine indigena che tuttavia vive nella realtà moderna ormai orientata dal modello occidentale. Si tratta di Nicho Aquino, il corriere postale impegnato nella disperata ricerca della propria moglie scomparsa e con essa, simbolicamente, di una parte smarrita della propria identità culturale e soggettiva. Proprio l'avventura di cui Nicho è protagonista rappresenta una svolta narrativa essenziale, in cui la riscoperta dalla cultura indigena è accompagnata dalla riflessione sulla moderna soggettività e sulla rottura della presunta compiutezza e uniformità su cui essa fonda il proprio relazionarsi autosufficiente e divergente con l'esterno.

L'intero viaggio compiuto da Nicho nel mondo sotterraneo è rappresentato in forma di rituale iniziatico, attraverso cui non solo il personaggio-novizio ma l'intera comunità da esso rappresentata, rientra in contatto con le proprie radici sacre e rinasce in nuove forme. Penetrato nella caverna, egli innanzitutto riscopre le proprie origini culturali, il nucleo mitico appartenente al passato della propria comunità. Proprio attraverso tale scoperta si ricompona la frattura iniziata con il risveglio del cacicco Gaspar dalla realtà di sogno e di simbiosi con la natura, instaurata nella terra di Ilóm. La prima delle prove iniziatiche che il corriere-coyote deve affrontare nel suo viaggio di ricerca consiste nella morte simbolica del vecchio sé, la rinuncia al sistema socio-economico che lo ha reso schiavo. La distruzione dei sacchi di posta che gli sono stati affidati in quanto corriere postale e dunque tassello dell'organizzazione sociale e burocratica costruita sul modello europeo, è questo il presupposto preliminare di tutto il percorso: «antes de seguir adelante hay que destruir lo que llevas en esos costales de lona»⁷.

⁷ M.Á. ASTURIAS, *Hombres de maíz*. Edición crítica, CSIC, Madrid 1992, p. 251.

Nicho è spinto verso tale liberazione-distruzione dal desiderio di ritrovare la propria moglie. Un'esigenza descritta in termini esplicitamente sensuali e corporei, fino a caricare di significato la scelta che il corriere è chiamato a compiere. Nonostante il richiamo pulsante dei propri sensi verso la donna scomparsa, infatti, egli si oppone razionalmente al sacrificio della corrispondenza, guidato in questo caso dal dovere razionale di corriere. La prova da superare è particolarmente ardua poiché ad opporsi in Nicho non sono solo due realtà culturali differenti ma anche due aspetti della propria totalità umana, rigidamente separati: quello razionale e quello corporeo, ragione e sensi. L'aspetto razionale sembra inizialmente prevalere sulle necessità sensibili:

El deber del correo, como muñeco, es defender la correspondencia con la vida, para eso lleva el machete, y entregarla a buen seguro; sólo que el muñeco se acaba, deber del muñeco, cuando bajo la cáscara aparecía lo amargamente humano, lo instintivamente animal⁸.

Tuttavia ad opporsi al “fantoccio-civilizzato” e al suo dovere nei confronti della società economico-razionale, non è solo la realtà magica del mondo indigeno. C'è soprattutto qualche cosa di intimo, proprio dell'uomo stesso, una parte integrante della sua soggettività. Qualcosa con cui la realtà culturale indigena mantiene un rapporto vitale e che invece, nell'ottica del romanzo, è stato troncato di netto dalla civilizzazione occidentale, colpevole di rendere uomini e donne come fantocci appunto:

Hombres y mujeres, sueñan con verdes que no vieron, viajes que no hicieron, paraísos que tuvieron y perdieron. El verdadero hombre, la verdadera mujer que hay, es decir, que hubo en cada hombre y en cada mujer, se ausentaron para siempre, y sólo queda de ellos lo exterior, el muñeco, los muñecos con deberes de gente sedentaria⁹.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

Al momento di bruciare la posta, il corriere è diviso in due e mostra la scissione interiore che rompe la presunta compattezza del sé individuale. Egli è dilaniato fra il senso del dovere di “fantoccio-postino” e l’istintivamente corporeo, l’ineludibile forza naturale dei sensi in grado di sopraffarlo sotto forma di desiderio carnale della propria sposa:

Hay fatalidades como la muerte. La gana, así a lo macho, la gana de encontrar su cosquilla, su cosquillita de mujer en una lejana parte de su cuerpo, le hizo ceder y en un fuego de palos secos cayeron los costales de lona tatuados con letras cabalísticas¹⁰.

In modo ineluttabile il dovere razionale è destinato a cedere affinché i sacchi, col loro contenuto metaforico, vengano ridotti in cenere dal fuoco magico dello stregone: «El señor Nicho, con los ojos cerrados, oyó que arrojaban la ceniza de la correspondencia a los cuatro nudos del cielo. Era ceniza de ruindad»¹¹.

Il contenuto stesso dei sacchi in fiamme è illuminante per la comprensione della natura del rito cui assistiamo. Vanno in cenere gli elementi cardine del sistema di valori posto in questione, pilastri con cui il romanzo identifica l’organizzazione socio-economica e culturale europea, tra cui spiccano i “sudici biglietti di banca”, simbolo principale di un’astrazione economica del tutto separata dalla materialità dell’esistenza¹².

Quelli posti in contrasto in *Hombres de maíz* sono due universi culturali e due diverse percezioni della realtà, con tutto quello che essi comportano:

¹⁰ *Ivi*, p. 252.

¹¹ *Ivi*, p. 253.

¹² «la punta de la partitura que don Deféric enviaba a Alemania; el retrato de uno de los militares, algún oficial de la guarnición, que se retorció en el fuego como si vivo lo quemaran; los billetes de banco que no ardían pronto, que empezaban a arder por las orillas gastadas y sucias por el uso de las mil manos de gentes que los habían contado, ensalivado, defendido y, por último, perdido; los pliegos del juzgado en papel como de hueso; las cartas del padre Valentín, escritas con letras de andadito de mosca, en demanda de auxilio contra la plaga de las “tecunas”». *Ivi*, p. 252.

sistema di credenze e di valori, organizzazione economica e sociale, rapporto con l'ambiente naturale e la realtà esteriore, e molto altro fino ad arrivare alle modalità di pensiero e di espressione narrativa. Ma la polarizzazione culturale nel romanzo racchiude contemporaneamente al suo interno una riflessione sul sé individuale e sulla netta opposizione tra aspetti della realtà rigidamente separati nella prospettiva dicotomica propria della moderna coscienza occidentale: intelletto e sensi, luce e oscurità, materialità e astrazione, mente e corpo, coscienza e inconscio. Mentre il mondo indigeno è caratterizzato per la sua spiccata capacità di integrare gli opposti tenendo assieme le polarità come mente e corpo, cultura e natura, in *Hombres de maíz* si approfondiscono le contraddizioni interne all'identità soggettiva moderna, rivelate da scoperte come quelle sull'inconscio, in una immagine del sé che smarrisce la sua compattezza interna e diviene il frutto di una interazione di elementi. La contraddizione interiore è, secondo Asturias, la caratteristica estremizzata della soggettività moderna, in seguito al suo fondarsi sulla netta separazione dell'astrazione razionale rispetto a determinati aspetti dell'umano come materialità, corporeità e inconscio, relegati ad alterità interiore.

Una doppia complessità si riflette in modo evidente nell'episodio di Nicho. Il corriere sperimenta su di sé il dualismo culturale, diviso tra la forza assimilatrice della civilizzazione europea e le proprie radici indigene. Con uguale intensità però Nicho è vittima della separazione tra le due polarità in cui è scissa la realtà, in quanto individuo moderno e dunque prodotto problematico delle contraddizioni poste dalla stessa prospettiva occidentale, egli vive un conflitto tutto interno ad essa tra ragione e sensi, cultura e natura. Il suo viaggio iniziatico si conclude naturalmente con la riscoperta del mondo indigeno e con il lato oscuro della realtà (percezione sensoriale, corporeità, natura), identificato con esso. Il nome stesso di Nicho e il legame della sua avventura con i culti d'iniziazione, sottolinea in lui il ruolo di tramite con l'elemento dionisiaco, la sua funzione di recupero e trasmissione in questo senso. Attratto da «mares de apetitos más profundos y sensuales»¹³, egli

¹³ *Ivi*, p. 246.

discende alle grotte sotterranee per riscoprire il mondo magico degli uomini di mais. Ma per l'identità soggettiva moderna, la funzione di messaggero del corriere simboleggia la scoperta, ottenuta grazie allo specchio dell'altro, di elementi soppressi al proprio interno con cui riconciliarsi e da riconsiderare nell'organicità della propria totalità.

In modo generale, tutta la parabola del mondo indigeno nel romanzo tenta di cogliere il progredire dell'opposizione culturale attraverso cui la moderna razionalità economica si impone su ciò che resta delle culture native mesoamericane. Assieme e contemporaneamente però, questo percorso tenta di ricostruire lo sviluppo stesso dell'identità soggettiva moderna (razionale, individualista, astratta, incorporea), fin dal principio in cui il *logos* si emancipa da ogni timore e autorità esterna, per giungere al suo estremizzarsi nel trionfo dell'«illuminismo»¹⁴. Asturias ripercorre la fondazione della «identità del Sé, che non può perdersi nell'identificazione con altro, (...) l'identità dello spirito ed il suo correlato, l'unità della natura, a cui soccombe la folla delle qualità»¹⁵. Infine giunge nella sesta parte del romanzo al trionfo positivista della modernità in cui «la natura squalificata diventa materia caotica, oggetto di pura suddivisione, e il Sé onnipotente mero avere, astratta identità»¹⁶.

Il dualismo, il gioco di opposizioni, è senz'altro centrale nella costruzione strutturale di *Hombres de maíz* così come di altre opere di Asturias: *indios* e *ladinos*, America ed Europa, civiltà e selvaggio, natura e cultura, femminile e maschile, sogno e realtà, coscienza e indistinto, *mythos* e *logos*. Sono queste solo alcune delle numerose varianti e sfumature di una medesima struttura dualistica esplorata dal romanzo. Eppure questa divisione in due metà che sembra esaurirsi nell'opposizione tra la prima e la seconda parte della

¹⁴ «Illuminismo vale qui (...) come *logos*, *ratio*, ovvero come pensiero razionalistico (...) – palesemente moderno ma che Horkheimer e Adorno retrodatano a norma originaria della civiltà occidentale (...) impegnato a emanciparsi da ogni timore e autorità esterna, e ad affermare la propria autonoma identità razionale». C. GALLI, «Introduzione» a M. HORKHEIMER – T.D. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997, p. ix.

¹⁵ HORKHEIMER – ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, pp. 17-18.

¹⁶ *Ibidem*.

narrazione, è completata e dinamizzata dall'altro principio strutturante implicito nell'opera: il ciclo naturale del mais. Questo, come osservato da Martin, è rappresentato da una sequenza in tre momenti corrispondenti ai principali protagonisti indigeni del romanzo, Gaspar, Goyo e Nicho, con le rispettive mogli a raffigurare le tre fasi dell'elemento femminile la cui fuga è l'evento che si ripete unendo simmetricamente i tre periodi¹⁷.

Le tre fasi del ciclo si aprono con la coppia creatrice originale: il Gaspar e la Piojosa, sole e pioggia, sole e luna, rappresentanti di un mondo integrale in cui essi sono uniti e generano il mais. Questo momento archetipico corrisponde nella prospettiva ciclica del romanzo alla prima fase, quella del mondo sotterraneo generatore di fertilità in cui il seme trova riparo ed inizia il suo viaggio verso la crescita al cielo, non a caso tutto il primo capitolo è caratterizzato dall'oscurità delle selve e dal caos generatore. Allo stesso tempo tuttavia questo momento iniziale corrisponde, nel percorso psichico rappresentato dal romanzo, alla fase dell'inconscio in cui la separazione dal mondo condotta dalla coscienza non si è ancora verificata. L'avvio del romanzo coincide infatti con l'inizio della contrapposizione culturale ma contemporaneamente con la prima fase in cui l'essere indistinto «si scinde d'ora in poi nel *logos* (...) e nella massa di tutte le cose e creature esterne. Una sola differenza, quella tra il proprio essere e la realtà, assorbe tutte le altre. Senza riguardo alle differenze, il mondo viene sottomesso all'uomo»¹⁸. In apertura del romanzo infatti il cacicco indigeno, Gaspar Ilóm, viene destato dallo stato onirico in cui vive, a causa del lamento della terra, assimilato nella propria interiorità.

La relazione tra Gaspar Ilóm, la sua comunità e la terra in cui essa vive è priva di distinzioni e distanze tra gli uomini, oltre che tra uomini e natura. Gaspar dorme tra le spire del serpente, rappresentazione del mondo naturale

¹⁷ G. MARTIN, "Estudio General", in M.Á. ASTURIAS, *Hombres de maíz*. Edición crítica de las *Obras completas* de Miguel Ángel Asturias, vol. 4, Klincksiek/Fondo de Cultura Económica, Paris/México 1981, pp. cc.

¹⁸ HORKHEIMER – ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 16.

nel suo caos primordiale. Lo stato in cui uomo e natura si corrispondono senza soluzione di continuità, in cui l'essere umano non ha ancora stabilito la distinzione fatidica tra cultura e natura. Le selve vergini avvolgono un mondo eterno in cui il tempo storico non è ancora emerso da quello mitico e l'integrità psichica non ancora frammentata dalla ragione analitica.

Si tratta in un certo senso di un mondo delle origini, quello mitizzato dell'età dell'oro e del buon selvaggio, che si infrange con il traumatico avvenimento dell'autocoscienza e con la distinzione del soggetto che segna l'istaurarsi della logica aristotelica. In essa, il prevalere di quella che Matte Blanco definisce logica asimmetrica, con la sua capacità di differenziazione della realtà esteriore e le nozioni di tempo e spazio, opera attraverso il principio di bivalenza una dicotomia insanabile tra vero e falso che suddivide la realtà e separa il soggetto da essa; di contro alla logica simmetrica dell'inconscio con la sua attitudine a percepire l'identità tra il tutto e la parte¹⁹.

A provocare il risveglio di Gaspar è l'arrivo dei *maiceros*, i coltivatori di mais per lucro, portatori della mentalità commerciale del profitto, che abbattano indiscriminatamente le foreste sui monti di Ilóm, condannando la terra e se stessi alla sterilità. Così sono coloro che bruciano i boschi per guadagnare dalla coltivazione del mais, a frantumare simbolicamente l'integrità della vita indigena costringendo Gaspar ad entrare nel mondo della coscienza dominato dalla guerra, dal potere e dalla «divisione del lavoro, a cui il dominio dà luogo sul piano sociale»²⁰. A questo punto l'indigeno tribale Gaspar, visto minacciato il proprio mondo, è costretto contro la propria volontà a liberarsi dal «serpente dalle seicentomila spire», simbolo della sua completa integrazione col mondo naturale²¹. Costretto a «svincolarsi dalla semina, dalla moglie, dai figli dal villaggio e dai campi in fioritura»²² per tramutarsi in eroe epico di una civiltà guerriera che conduce alla guerra i propri compagni. Un

¹⁹ I. MATTE BLANCO, *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica*, Einaudi, Torino 2000.

²⁰ HORKHEIMER – ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 29.

²¹ ASTURIAS, *Hombres de maíz*, p. 5.

²² *Ibidem*.

elemento simbolico essenziale che si aggiunge a questo passaggio è quello rappresentato dalla fuga della Piojosa, rappresentazione del principio femminile dominante nella cultura agraria tribale che sparisce dalla narrazione quando l'organicità della realtà indigena si infrange, per ritornare solo nel finale con l'apoteosi di María la Lluvia, simbolo della ritrovata unità tra maschile e femminile. La perdita della sposa, dell'elemento femminile e dei legami che esso rappresenta tanto con la terra e con la natura, quanto con la corporeità e la sensualità, è proprio l'elemento ridondante che accomuna i tre protagonisti indigeni e le tappe del percorso culturale e psichico che essi rappresentano.

Così la seconda fase del percorso è quella rappresentata da Goyo Yic, in cui l'integrità precedente si è dissolta ed esiste soltanto nell'interiorità più profonda degli uomini. Goyo è l'individuo diviso tra due culture e la fuga di sua moglie María Tecún, replica della separazione avvenuta tra la coppia originaria, corrisponde alla scissione culturale e psichica determinata dalla dissoluzione della radice culturale indigena. Yic è costretto a rinunciare per sempre ad essa, decidersi a guarire dalla propria cecità, simbolo della totalità di una percezione sensibile e corporea che è ancora presente in lui, per adottare una nuova prospettiva dominata interamente dalla vista, simbolo del potere onnicomprensivo dalla ragione e della sua sovranità astratta sulla corporeità sensibile. In questo modo egli diviene venditore di beni e si incammina per la via progressiva e lineare della razionalità economica, sempre allo scopo di recuperare una totalità identitaria, perduta con la fuga simbolica della propria moglie. Un percorso questo, che egli scoprirà illusorio, proprio in quanto separato da quella percezione immediata, materiale e corporea, unica modalità a sua disposizione per riconoscere e ritrovare María Tecún e i propri figli²³.

²³ «Los ojos le eran inútiles. No conocía a la María Tecún, que era su flor de amate, él solo la había visto ciego, dentro del fruto de su amor, que él llamaba sus hijos, flor invisible a los ojos del que ve por fuera y no por dentro (...) que era oído, sangre, sudor, saliva, sacudimiento vertebral». *Ivi*, p. 94.

Questa fase dedicata alla vicenda di Goyo Yic, è una sezione di transizione tra la prima metà della narrazione, caratterizzata dal prevalere del mondo indigeno, e la seconda parte in cui l'organizzazione socio-economica occidentale ha preso ormai il sopravvento. Le peripezie di Goyo Yic vedono trasformarsi la visione collettivistica e di integrazione con la natura delle sezioni precedenti, in quella individualistica e solipsistica che sarà propria dell'ultimo episodio; si passa dal mito indigeno alla leggenda europea, dall'inconscio alla coscienza. Allo stesso modo l'esperienza vissuta dal protagonista Goyo Yic in termini di psicologia individuale e di percezione sensoriale, si pone di fronte al tema della contraddizione tra percezioni antagoniste. L'indigeno con Goyo Yic è ormai un mendicante, anziché lavoratore della terra come i suoi predecessori, ed è cieco. Il mendicante cieco rappresenta un mondo indigeno sull'orlo dell'abisso, materiale e metaforico, minacciato dalla catastrofe del proprio modello percettivo e allo stesso tempo costretto ad entrare nella nuova realtà, quella della "luminosa" coscienza europea. Egli lamenta la fuga della propria moglie, in un riecheggiare del tema dell'elemento femminile e naturale perduto assieme alle relazioni agricole e parentali. Eppure la sua cecità racchiude, tra i molti significati, quello di una percezione differente, basata sui sensi corporei alternativi alla vista.

L'operazione che restituisce la vista al cieco segna, come era stato già per il risveglio originario del Gaspar, l'entrata nel tempo storico e l'uscita dall'oscura realtà totale e immediata della società tribale, in grado di tenere assieme materialità ed astrazione. Goyo, si individualizza e prende coscienza di sé separandosi dal mondo naturale, rivivendo l'irruzione improvvisa nel regno esteriore della luce e della coscienza razionale moderna che separa la sensibilità corporea e la estromette dal proprio profilo identitario²⁴.

Nel passaggio dall'indistinta oscurità uterina a una realtà in cui la dipendenza dagli occhi annulla le percezioni corporee riflesse negli altri sensi,

²⁴ «L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé. Il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia». HORKHEIMER – ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 41.

la vista e la luce sono associate alla civiltà occidentale e ai lumi della sua astrazione razionale, di contro agli aspetti ciechi, oscuri e tellurici del mondo indigeno. Questo primato della percezione unicamente razionale ed essenzialmente astratta, è simboleggiato proprio nell'assolutizzazione del senso della vista che cancella ogni differente percezione, propria invece dalle fonti sensoriali alternative cosiddette "cieche" come udito, tatto, olfatto e gusto, le quali vengono a simboleggiare per opposizione la materialità corporea. Per Asturias la scissione tra i due principi percettivi e il predominio assoluto della vista, relazionata soprattutto all'astrazione intellettuale, sono il prodotto della frattura interiore in atto nell'uomo contemporaneo. Il mondo delle forme e dell'astrazione prende il sopravvento sulla percezione più immediata e materiale, legata al coinvolgimento dell'intera gamma sensoriale. In questo modo, il divorzio tra la vista e gli altri organi dei sensi marca l'incapacità di comprendere la totalità del reale, di conciliare astrazione e materialità, di includere il lato oscuro della realtà, di conservare una percezione diretta e materiale non esclusivamente mediata dall'astrazione razionale.

Yic si rende conto ben presto di non poter riconoscere la propria moglie perduta se non dalla sua voce, dal suo odore e attraverso il tatto. Egli comprende di non poter distinguere e ritrovare gli aspetti essenziali dell'esistenza rappresentati da María Tecún, col solo ausilio della ragione astratta, separativa, analitica che domina la realtà moderna in cui si immerge riacquistando la vista. Sarà invece la sua capacità di conservare un legame con la percezione immediata, sensoriale e corporea della realtà, l'esperienza viva delle proprie emozioni telluriche e inconscie a permettergli di ritrovare la propria sposa María Tecún, diventare il continuatore degli uomini di mais e la speranza di una riconciliazione futura tra le due polarità.

Nicho, infine, rappresenta la terza e ultima fase del processo di trasformazione dell'indigeno iniziato in Goyo Yic e prima ancora col risveglio di Gaspar. Egli è parte integrale della nuova esistenza dominata dalla razionalità economica che ha perduto ogni contatto con il mondo dei sensi, della corporeità e della natura. Il mondo precedente dell'integrità naturale, ovvero della capacità simmetrica di cogliere l'insieme che si accompagna alla divergenza, è svanito nella razionalità analitica senza lasciare traccia se non quella deformata dell'immaginazione individuale e poetica degli uomini che,

come il mulattiere Hilario, inventano le loro leggende senza sospettarne la fonte reale. La sezione intitolata a Nicho corrisponde al momento dello sviluppo completo della civiltà economica occidentale e al trionfo dell'identità soggettiva divergente, separata dal mondo esteriore e persino dai propri simili, fino all'inizio della sua crisi profonda durante la prima metà del Novecento. Si situa nel recente passato in cui l'autore concepiva e scriveva il romanzo, gli anni quaranta del secolo XX quando i fatti della prima metà del racconto sono diventati leggendari sebbene alcuni protagonisti vivano ancora. L'affermazione del denaro come elemento simbolico omnicomprensivo in sostituzione del mais, rappresenta la totale penetrazione dei valori culturali e del sistema economico-sociale occidentale, testimoniata storicamente dallo sviluppo diseguale del Guatemala e dalla sua nuova forma di dipendenza coloniale dall'Europa e dal Nord America. L'episodio occupa da solo la seconda metà del romanzo e si oppone anche dal punto di vista narrativo ai precedenti, scritti nella quasi totalità con tecniche ed immagini che evocano la percezione indigena del mondo. A partire dal momento in cui Yic apre gli occhi, l'impressionante atmosfera indigena si dissolve riapparendo solo a tratti, come nella discesa sotterranea di Nicho. Così la narrazione stessa procede in maniera tradizionale, in uno scarto che si riflette anche nelle variazioni stilistiche e lessicali; diventa centrale in essa la riflessione esplicita sul mito e le sue relazioni con il tempo e la storia anziché l'implicita esistenza all'interno di esso. Ma soprattutto il mondo in cui Nicho vive, vede l'individuo separato dal mondo naturale nella sua totalità e allo stesso tempo isolato all'interno della comunità umana. Sono i dettagli che esplorano le questioni economiche e di scambio a dominare l'esistenza dei personaggi ed è l'immagine della città denominata la *Capital* a comunicare la nuova struttura economica del mondo, in contrasto con l'ambientazione dei primi episodi del romanzo.

Anche il corriere vive la fuga della propria moglie, polarità oscura, istintuale e sensoriale per lui irrecuperabile. Nicho Aquino in cerca di sua moglie è in cerca della sua essenza umana ora scissa dalla sua esistenza poiché in lui la funzione economica ha annullato l'uomo. Come detto egli discende alle grotte sotterranee, e il suo viaggio sarà un regresso momentaneo al mondo del Gaspar, riconciliazione fugace con i ritmi del mondo naturale. Proprio Nicho è destinato a tornare momentaneamente al passato che dà origine e cogliere

momentaneamente l'unità del ciclo rappresentato dal mais e la sua visione totale. In quanto iniziato ai misteri del mondo egli supera per un breve momento la totale scissione del sé moderno: spirito e materia tornano indivisibili come in passato. Per una sola volta questo gli è concesso, eppure la sua illuminazione non può risolvere la sua crisi esistenziale di essere ormai inserito nella modernità.

Giunto troppo oltre nel cammino della civiltà occidentale, Nicho può solo svolgere il suo ruolo di messaggero e riunire María Tecún con Goyo Yic. Sono loro due, al contrario, a completare il ciclo mitico, in contrasto con la progressione lineare di Nicho verso la morte. Il loro ritorno a Pisigüilito è segnato dal semplice recupero di valori come il vivere comune, rappresentato dai loro figli, e dal rapporto con la terra, proposta di una possibile reintegrazione tra cultura e natura.

Proprio il breve epilogo che chiude il romanzo, accenna in modo esplicito ad un possibile rinnovarsi del ciclo attraverso la rinascita che segue la morte. In esso torna protagonista Goyo Yic, l'indigeno che ha mantenuto viva la sua polarità oscura e la relazione con la propria interiorità mitica, durante la ricerca di María Tecún. A lui è affidata la speranza futura degli uomini di mais. A differenza di Nicho cui non resta che una sterile morte priva di discendenza e di senso, l'ex cieco al contrario si riunisce con la propria moglie e la propria famiglia ritornando al luogo d'origine e alla terra. In quest'ultima fase si rappresenta storicamente la speranza di una rinascita per il Guatemala attraverso il recupero di alcuni tratti del suo elemento indigeno, una fiducia confortata in Asturias dal programma di riforma agraria che il governo Arévalo proponeva proprio negli anni in cui il romanzo viene alla luce. Una rinascita accompagnata dalla proposta di una rinnovata soggettività che recuperi una totalità anche psicofisica sull'esempio del mondo prelogico. Un sistema di classificazione della realtà fondato sulla simmetria oltre che sull'asimmetria, sulla capacità di percepirsi integrato e contemporaneamente distinto dalla natura esteriore, sull'inconscio oltre che sulla razionalità, sull'interazione del soggetto con la natura e la comunità oltre che sulla sua divergenza, sulla

percezione immediata e materiale oltre che su quella astratta e concettuale²⁵. Il Goyo Yic dell'epilogo rappresenta l'esempio di una modalità in cui riconciliare mente e corpo, cultura e natura, razionalità e inconscio, in una interazione che non annulla nessuna delle polarità; nella comprensione di come esse siano connesse intimamente senza poter essere del tutto separate né annullate poiché l'una contenuta nell'altra in una totalità instabile e processuale.

Senza dubbio il rinnovamento proposto da Asturias nella lettura della soggettività, passa anche attraverso una ristrutturazione della relazione col mondo naturale, raffigurata nel corso del romanzo e sintetizzata nello stesso culto del mais. La cultura del mais, rappresenta il modello materiale e simbolico dell'incontro tra cultura e natura, la cui simbologia va oltre la coltivazione e il consumo del cereale, arrivando a rappresentare il rapporto stesso tra uomo e natura, basato su una simbiosi imprescindibile. Per questo motivo il ciclo del mais determina la struttura e lo sviluppo narrativo del romanzo. Se i vari racconti popolari americani sulle origini della pianta riconoscono all'agricoltura un carattere sacro, è in modo particolare nel *Popol Vuh che* si narra la creazione dell'uomo a partire dalla pasta di mais. Proprio su tale sacralità Asturias instaura la caratteristica fondamentale della percezione indigena, in cui l'uomo identifica il mais stesso come carne della propria carne. A differenza della percezione occidentale moderna che negando il valore culturale e simbolico ma anche quello meramente materiale di cibo necessario alla sussistenza biologica, riduce il mais ad oggetto dal valore unicamente commerciale attraverso la razionalizzazione economica dell'esistenza: «Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre que fue hecho de maíz»²⁶.

La differenza di valori culturali si riflette naturalmente nella relazione con l'ambiente naturale, coinvolgendo la costruzione e la percezione dell'umano.

²⁵ «I popoli chiamati primitivi hanno saputo elaborare metodi ragionevoli per inserire, nel suo duplice aspetto di contingenza logica e di turbolenza affettiva, l'irrazionalità nella razionalità». C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 353.

²⁶ ASTURIAS, *Hombres de maíz*, p. 9.

Per Gaspar e i suoi, la terra di Ilóm non appartiene all'individuo ma è resa fertile dagli sforzi comuni degli uomini e della natura stessa, in un lavoro collettivo la cui concezione è testimoniata da testi come il *Popol Vuh*. In effetti uno degli elementi più interessanti che emerge dalle versioni del mito sulle origini del mais e sulla sua scoperta, comprese le più recenti, è proprio il fatto che né l'uomo né gli stessi dèi creatori appaiano in alcun modo come agenti autarchici o autosufficienti²⁷. In tutti i casi essi necessitano del contributo dell'alterità non umana, dipendenti sia per la propria creazione (costruzione identitaria) che per il sostentamento (autoconservazione ed evoluzione) dal sostegno degli animali, della terra e delle forze naturali. In questa ottica di cooperazione reciproca che mantiene alta la consapevolezza dell'integrazione del soggetto, è ancora inconcepibile una pretesa di assoluta dominazione, possesso esclusivo o totale emancipazione dalla realtà esteriore.

Non solo è un peccato imperdonabile il commercio del mais che antepone l'astrazione economico-razionale alla necessità materiale del sostentamento, ma lo sono ugualmente il disboscamento incondizionato e gli incendi che per saziare l'avidità dell'uomo e per la soddisfazione del suo meccanismo economico razionale riducono la terra di Ilóm ad un deserto improduttivo, interrompendo il ciclo naturale da cui l'uomo è dipendente. In questo modo, nella realtà culturale indigena, il simbolo del mais con la motivazione etica che irradia, unisce l'ambito culturale e sacrale a quello immediatamente pratico e materiale. Contraddirlo significa mettere a repentaglio la sostenibilità della cultura umana e le sue possibilità di perpetuarsi.

Proprio questa unità tra cultura e natura risulta smarrita nella razionalità economica occidentale presentata dal romanzo. L'asservimento di ogni cosa al dominio dell'astrazione economica sostituisce la sopravvivenza materiale e biologica, in funzione della quale la cultura si origina, con l'autoconservazione del medesimo meccanismo economico e razionale²⁸. Un rovesciamento

²⁷ P. PETRICH, "Hombres de maíz: un motivo mesoamericano", in ASTURIAS, *Hombres de maíz*, 1992, pp. 723-724.

²⁸ HORKHEIMER – ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, p. 62.

possibile solo a patto di cancellare la coscienza che l'uomo ha di essere natura, la sua capacità simmetrica di sentirsi integrato con il mondo e gli aspetti che sottolineano tale legame come la corporeità, la percezione sensoriale e l'intuizione inconscia.

Al contrario, la diversità che caratterizza la prospettiva indigena nel romanzo consiste proprio nell'ottica olistica attraverso cui essa percepisce la realtà e la posizione interrelata dell'uomo rispetto al mondo esteriore. Un sistema complesso che può essere compreso solo associando uno sguardo olistico alla sua totalità e al contrario risulta impossibile da cogliere con la pretesa di limitarsi alla sola logica razionale ed asimmetrica, riducendolo alla somma dei suoi termini e così ignorando la fitta rete di relazioni che lo determina. Nell'intuizione degli uomini di mais l'essere umano non può venire isolato dalla realtà esteriore, l'individuo non può essere totalmente disgiunto dal proprio contesto, sia quello umano sia quello non umano, ma si realizza attraverso la sua integrazione ed interazione col mondo, necessità imprescindibile per la sua stessa esistenza, preservazione ed evoluzione.

Non a caso Asturias presenta attraverso la sesta parte del romanzo, e in particolare nella descrizione della città, la propria analisi di una lettura radicalmente divergente e solipsistica dell'identità soggettiva, che impone all'individuo la separazione da ogni integrazione con l'alterità. Un sé che pretende di realizzarsi attraverso l'epurazione delle alterità, in una visione orientata dal concetto di purezza e dalla ricerca di un nucleo di essenza che emerga divergendo dal contesto e persino dalle relazioni interumane. Il solipsismo che domina le esistenze degli esseri umani, nell'episodio attraversato da Nicho e Hilario, contiene la negligenza empatica e l'idea che ogni entità al di fuori orbiti intorno al sé o abbia un significato strumentale per esso. Una esasperazione che ha come risultato non solo il mancato riconoscimento del ruolo dell'alterità e dell'interazione con essa, ma persino l'annullamento di ogni aspetto positivo del processo di identificazione, il senso di integrazione e appartenenza comune ad un noi, anche all'interno di una divergenza dagli altri.

Quella che diviene una vera incapacità di relazionarsi con l'esterno da parte del sé è colta soprattutto come una limitazione e un tragico impoverimento della stessa soggettività, di contro a una lettura inclusiva della relazione con

l'alterità e a una capacità di apertura e integrazione con l'esterno che il romanzo attribuisce alla comunità indigena, non solo nel rapporto con il non umano (il mais, la terra, gli animali e la natura tutta da cui la cultura umana non può prescindere) ma anche nell'organizzazione sociale e nelle relazioni interumane interne al gruppo.

Anche in questo, come per la sua razionalità, il modello di esistenza occidentale è presentato nella sua contraddizione interna. La sua pretesa di isolare, preservare ed esaltare il sé individuale, produce invece l'effetto di sottoporlo ancor più strettamente al dominio astratto della razionalità economica e della gerarchia sociale, attraverso vincoli non più accessibili alla sua comprensione. L'illusione di liberare l'individuo dai lacci della comunità umana finisce per incatenarlo mani e piedi a una socialità de-umanizzata, così come il desiderio illusorio di sottrarlo del tutto alle sue limitazioni e alla sottomissione nei confronti di una natura avvertita come entità totalmente estranea e pericolosa, finisce per moltiplicare i bisogni anziché ridurli, aggiungendone di nuovi e artificiali a quelli biologici.

L'inclusione del non umano nella dimensione umana assieme all'integrazione dell'uomo nella natura, sono approfonditi ulteriormente e messi in relazione con l'importanza della componente corporea ed inconscia della soggettività, attraverso la tematica del *nahualismo*. Il tema del *nahual*, ovvero il doppio totemico appartenente al regno animale o vegetale, percorre l'intero romanzo esplorando la dialettica tra umanità e animalità nella cornice della contiguità tra uomo e natura. Esso ricorre in vari personaggi, caratterizzati in modalità differenti dal legame con il proprio animale-*nahual*. L'esempio più enfatico ed interessante di utilizzo narrativo del tema da parte di Asturias è proprio quello che coinvolge il nostro Nicho Aquino, corriere postale cui le chiacchiere popolari attribuiscono la capacità di trasformarsi in *coyote* per la rapidità con cui svolge i propri viaggi di consegna della corrispondenza.

La metamorfosi di Nicho in *coyote* riveste una funzione essenziale nella comprensione del suo viaggio iniziatico nel mondo sotterraneo. In effetti la corrispondenza tra Nicho e il suo doppio totemico si presenta come l'emergere della polarità oscura, di quella stessa animalità e corporeità che egli ha dovuto

rimuovere dal proprio nucleo identitario attraverso «la negazione della natura nell'uomo per il dominio della natura esterna e su altri uomini»²⁹:

Extraño ser así como era: animal, puro animal el ojo de pupila redonda, quizás demasiado redonda, angustiosamente redonda. La visión redonda. Inexplicable. Y por eso siempre andaba dando curvas. Al correr no lo hacía recto, sino en pequeños círculos. (...) Mudo, sin más soliloquio que el largo aullido amoroso, cuerpo en lucha fluida con el viento, llegó a tener el alerta del instinto elemental, de su apetito feroz guardado en el estuche de su boca hociuda. Cadenas de salivas relumbrantes de mares de apetitos más profundos y sensuales que la sombra guardada en las pepitas negras de las frutas³⁰.

La trasformazione di Nicho in *coyote* è, non a caso, costellata di impressioni sensoriali e corporee. La soluzione narrativa utilizzata per rappresentarla enfatizza la gamma di percezioni vissute dal corriere a partire dal modo nuovo in cui gli si presentano i dati sensibili della realtà esterna. Egli assume “la vista rotonda” e il procedere a piccole curve tipico del proprio animale-guida; avverte “l'appetito vorace” segnalato dalla sua nuova copiosa salivazione e l'attenzione vigile dei propri istinti primari. Così mutato, la corsa di Nicho il *coyote* con «su cabeza conformada en hacha»³¹, prosegue fluida nel vento, nonostante egli abbia ancora legati al collo i sacchi della corrispondenza che nel suo nuovo stato e nella sua nuova percezione gli appaiono come degli esseri viventi privi di arti:

Dos pesados monstruos sin patas ni cabeza. (...) Le comía que estuvieran presentes. Sacudírselos de encima. Quitárselos. Animales sin extremidades, sin cabeza, sin cola. Sólo cuerpo. ¡Ji, ji, ji... ji, ji, ji!... Dio una patada al aire, igual que si soltara inesperadamente un elástico, soltó su pie, y quiso huir, pero

²⁹ *Ivi*, p. 61.

³⁰ ASTURIAS, *Hombres de maíz*, pp. 245-246.

³¹ *Ibidem*.

llevaba los sacos de correspondencia atados al cuello, animales sin pies ni cabeza, sólo el cuerpo, ji, ji, ji...³².

Come abbiamo visto, i sacchi che impediscono la corsa di Nicho-coyote rappresentano i legami astratti che lo tengono stretto al suo “dovere di fantoccio”, ovvero al meccanismo economico-razionale di cui è prigioniera l’umanità della sesta parte del romanzo.

Così la scissione interiore avvertita da Nicho al momento di bruciare i sacchi si fa ancora più significativa alla luce della sua trasformazione. Da una parte il dominio della cultura umana opposta al mondo naturale dell’animale, l’astrazione razionale ed economica che lo lega al proprio dovere nei confronti della corrispondenza; dall’altra la forza inesauribile della propria naturalità istintiva, della corporeità sensoriale e materiale. Questa scissione orienta l’umano verso un modello di integrità in cui l’animale è considerato impuro poiché radicato nella realtà materiale contingente e l’animalità rappresenta l’elemento regressivo nell’umano, materia da cui emanciparsi sulla strada predeterminata che segna il dispiegarsi del vero nucleo identitario, ovvero l’apoteosi del sé discorsivo ed incorporeo.

Nella trasformazione di Nicho la materialità corporea si libera e viene alla luce come parte integrante del sé. Così come nelle esperienze di Goyo Yic la certezza sensoriale propria del corpo, salva dalla follia del solipsismo, dalla tendenza a ridurre l’universo a una rappresentazione del sé³³.

Ma allo stesso tempo dietro il tema del *nahual*, troviamo una più generale concezione dei rapporti tra uomo e natura, la stessa che Lévi-Strauss individua come nucleo originario racchiuso nel fenomeno del totemismo: «In primo luogo, il totemismo è la proiezione, fuori dal nostro universo, e come per opera di un esorcismo, di attitudini mentali che sono incompatibili con l’esigenza che esista tra l’uomo e la natura una discontinuità considerata essenziale per il pensiero cristiano»³⁴. Per il pensiero selvaggio, in contrasto con il presupposto

³² *Ivi*, p. 246.

³³ L. CASINI, *La riscoperta del corpo*, Studium, Roma 1990, pp. 68-69.

³⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 12.

cristiano e razionale che Lévi-Strauss rileva nell'invenzione del totemismo da parte degli etnologi occidentali, la separazione tra uomo e animale è un segnale della perdita di una situazione di equilibrio, mentre per l'uomo civilizzato è esattamente la distanza tra sé e l'animale a definire l'umano.

La propria cultura mantiene l'indigeno immerso nella natura poiché per la sua percezione uomo e natura, eventi umani e cosmici costituiscono un tutt'uno fondamentalmente integrato. Così come tiene assieme in una visione d'insieme l'unità psico-fisica dell'individuo senza separare totalmente intelletto e sensi, ugualmente la percezione degli uomini di mais non concepisce una disgiunzione insanabile tra uomo e natura.

I personaggi della sesta parte, Hilario, padre Valentín e don Deféric, non credono ai *nabuales*, se non in modo vago o in una prospettiva rigorosamente antropologica e razionale. Nell'ottica cui essi appartengono, la reale consistenza del *nahualismo* rimane incomprensibile, poiché esso si fonda su una coscienza implicita dell'integrazione dell'uomo col naturale e delle continuità tra peculiarità umane e alterità animali, oltre che della relazione dialogica attraverso cui il non umano partecipa alla costruzione dei predicati umani. Questa coscienza è radicalmente esclusa dalla lettura dell'umano centrata nell'identità individuale come essenza unica, separata, pura e autosufficiente, che vede la relazione con l'alterità non umana in termini esclusivamente strumentali e privi di reciprocità.

A questo mancato riconoscimento di una contiguità tra uomo e mondo si oppone una visione olistica in cui «tous les éléments de l'univers correspondent dans une fraternité illimitée»³⁵, espressa nella risposta ai timori di Nicho legati al proprio “dovere di corriere”, appena prima di bruciare i sacchi postali:

¡Hermano del correo es el horizonte del mar cuando se pierde al infinito para entregar la correspondencia de los periquitos y las flores campestres a los luceros y a las nubes! ¡Hermanos del correo los bólidos que llevan y traen la correspondencia de las estrellas (...)! ¡Hermanos del correo los vientos que

³⁵ B. GRACIET, “Courir la poste en Asturias”, in ASTURIAS, *Hombres de maíz*, p. 748.

traen y llevan la misiva de las estaciones! ¡La estación de la miel, Primavera; la estación de la sal, Verano; la estación de los peces, Invierno, y el Otoño, la estación de la tierra que cuenta los muertos del año en el camposanto (...)!³⁶.

Questa visione, modellata in larga misura sulla narrativa del *Popol Vuh* e degli altri testi indigeni, segna una netta cesura con il pensiero antropocentrico fondato su una scissione dai legami di reciprocità e simbiosi naturale. Il rapporto con l'animalità interiore diviene un ulteriore simbolo della visione organica ricostruita da Asturias nella terra di Ilóm, percepita da Gaspar come «culebra de seiscientas mil vueltas de lodo, luna, bosques, aguaceros, montañas, pájaros»³⁷, una realtà esteriore che circonda il suo corpo ed è integrata in esso contemporaneamente. La rappresentazione di una relazione interdipendente e reciproca che coinvolge incessantemente l'umano con il non umano, nel movimento cosmico dei cicli naturali e della metamorfosi materiale, integrandolo ai boschi montani e ai campi coltivati, agli astri e agli esseri più piccoli come le lucciole o i conigli gialli che assistono il Gaspar.

Nell'ottica inclusiva e sistemica di *Hombres de maíz* l'autosufficienza ed autonomia della dimensione umana sono inconcepibili. Per i libri sacri maya così come in altre leggende posteriori, il mais è la base della stessa creazione umana e della nascita della cultura, una duplice genesi impossibile senza il ruolo degli animali nella scoperta del cereale (eco mitico della continua relazione dialogica col non umano attraverso cui si dimensiona l'umano). Ma ancor di più è un intero sistema organico ad avvolgere l'uomo, assieme a ogni altro vivente, animale o vegetale, nel ciclo naturale e cosmico.

Naturalmente il *coyote* rappresenta uno degli animali coinvolti nella scoperta del mais e dell'agricoltura, secondo le versioni del mito appartenenti alle varie popolazioni americane³⁸. Un altro di questi è il *tacuatztín*, ovvero l'opossum, a sua volta al centro dell'episodio di *nahualismo* attribuito a Goyo Yic. Anche il legame tra il cieco ed il piccolo marsupiale assume importanza

³⁶ ASTURIAS, *Hombres de maíz*, p. 251.

³⁷ *Ivi*, p. 8.

³⁸ PRIETO, "Tamizar tiempos antiguos", in ASTURIAS, *Hombres de maíz*, p. 630.

simbolica notevole, connessa essenzialmente alla fecondità e capacità di generare la vita che caratterizzano Goyo e tutta la cultura indigena nel romanzo³⁹. Il trio degli “animali scopritori” presenti nel testo è completato infine dalla formica, l’animale in cui Goyo Yic e María Tecún si trasformano nell’epilogo, assieme alla propria ritrovata famiglia. Quest’ultima, decisiva, metamorfosi animale del romanzo, amplifica la risonanza metaforica che attinge ai miti sulla creazione umana legata alla scoperta del mais e completa la riflessione di Asturias sul rapporto tra uomo e natura, tra razionalità e corporeità. La trasformazione finale in cui: «Viejos, niños, hombres y mujeres, **se volvían** hormigas después de la cosecha, para acarrear el maíz»⁴⁰, riprende i termini che caratterizzano l’unione iniziale tra Gaspar e la Piojosa: «Habían pasado de sus pulsos más allá de él, más allá de ella, donde el empezaba a dejar de ser solo él y ella sola y **se volvían** especie, tribu, chorrera de sentidos»⁴¹. Sono questi i due momenti che uniscono idealmente il romanzo in una continuità, l’atto grottesco ed esplicitamente sensuale della coppia fondatrice, che segna l’uscita dai limiti soggettivi attraverso la corporeità; e il medesimo trasformarsi, fuoriuscire oltre se stessi, riproposto dalla metamorfosi animale attribuita all’intera famiglia di Goyo Yic e María Tecún.

Interazione tra conscio ed inconscio, tra mente e corpo, tra individuo e comunità, tra essere umano e natura, sono tutte parallelamente affermate da Asturias. Il singolo individuo, come totalità psichica e corporea, la società umana e persino il più vasto ecosistema che la contiene, sono rappresentati in *Hombres de maíz* come altrettanti sistemi caratterizzati da una continua interazione e da una complessa interdipendenza tra gli elementi che li compongono. Impossibili da comprendere senza una visione sistemica che tenga conto della loro totalità, essi paiono molto simili a quelli che Bateson

³⁹ *Ivi*, pp. 628-629.

⁴⁰ ASTURIAS, *Hombres de maíz*, p. 281 (grassetto mio).

⁴¹ *Ivi*, p. 8 (grassetto mio).

definisce sistemi cibernetici⁴². Bateson costruisce un quadro di come il mondo vivente è connesso, ovvero dell'interazione fra i sistemi complessi rappresentati dagli organismi, nei loro scambi con l'esterno e nella loro organizzazione interna, la cui totalità è costituita appunto da questa interazione combinata. In tale ottica nessun individuo o evento può essere compreso se non a partire dai sistemi più ampi che lo contengono e con i quali interagisce, mentre la pretesa di isolare astrattamente una singola parte dalla totalità del sistema genera incomprensione e catastrofi (ecologiche, interpersonali o psichiche)⁴³.

Hombres de maíz presenta come via di uscita alle catastrofi sistemiche della modernità, una dimensione soggettiva che scaturisce dall'interazione dinamica tra gli elementi che la costituiscono e che a sua volta interagisce necessariamente con sistemi più ampi come quelli della società umana e del mondo naturale. Nel caso di Asturias, ovviamente, abbiamo a che fare con una trasposizione dell'intuizione propria del pensiero mitico di origine maya. Questo tuttavia trova la sua rinnovata rilevanza in ottica moderna, proprio attraverso l'interesse dello scrittore per analisi antropologiche e psichiche che nella prima metà del Novecento procedevano verso il radicale rinnovamento delle prospettive tradizionali, contribuendo alla creazione di un testo letterario tanto complesso quanto stimolante come *Hombres de maíz*. Un'opera che mantiene intatta tutta la sua vitalità di analisi a più di mezzo secolo dalla sua pubblicazione.

⁴² «Saranno considerati tre sistemi cibernetici e omeostatici: l'organismo del singolo uomo, la società umana e il più vasto ecosistema». G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, p. 435.

⁴³ *Ivi*, pp. 346-350.

EDUCatt
Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.7234.22.35 - fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (produzione); librario.dsu@educatt.it (distribuzione)
web: www.educatt.it/libri
ISBN: 978-88-8311-144-2

ISSN: 2035-1496



€ 10,00