

**Nicho Aquino como símbolo de indio contemporáneo
en *Hombres de Maíz* de Miguel Angel Asturias: Una crítica sobre
la interpretación jungiana de Gerald Martin (1981)**

Noriaki TAKABAYASHI

Universidad de Estudios
Extranjeros de Kioto

I. Introducción

Gerald Martin, que no sólo es investigador empeñoso de Miguel Angel Asturias sino traductor al inglés de *Hombres de maíz*,¹ publicó un trabajo tanto voluminoso como sustancioso titulado “Estudio general” (en adelante empleamos también el término ESTUDIO como su abreviación) en la edición crítica² de dicha novela. *Hombres de maíz* (1949) es bien conocida entre los críticos y estudiosos como la más complicada y difícil de descifrar en todas las obras asturianas, y por lo tanto han venido formulándose opiniones variadas, a veces contradictorias. Bajo tales situaciones en torno al libro, sin embargo, Richard J. Callan en un ensayo de 1968 mostró una interpretación original basada en la psicología analítica de C. G. Jung, lo cual marcó, como el mismo Martin afirma, un momento perturbante que la mayoría de los interesados actuales se inclinan a recurrir, cada vez más, a este nuevo método interpretativo al tratar de la materia.³ El enfoque básico tomado por Martin, crítico inglés, en el citado trabajo tampoco viene a ser un caso excepcional a la referida tendencia; no obstante, incorporando, a su vez, no sólo las teorías psicoanalíticas (inclusi-ve la de Freud) y el método de oposición binaria, que es típico del estructuralismo, sino aspectos histórico-sociales del “materialismo dialéctico,” se nos presenta, en cierto sentido, con apariencia de una “síntesis general y decisiva” de diversas interpretaciones jungianas. Empero, parece que el argumento sostenido por tan diferentes perspectivas, inconciliables en su esencia, resulta caer necesariamente en el eclecticismo, por un lado; y ofrece por otro una

interpretación carente de ajustado convencimiento de la obra. En este pequeño ensayo formaremos una crítica parcial contra aquel juicio de Martin limitándonos sólo a una comparación entre dos personajes centrales, Goyo Yic y Nicho Aquino, aunque nos encontramos con muchos pasajes que no podemos compartir con el crítico, de los cuales trataremos en otra ocasión oportuna.

II. El punto de partida de Gerald Martin – Su apreciación sobre Richard J. Callan –

Para conocer la premisa de Martin en su ESTUDIO, es imprescindible tener en cuenta su alta estimación sobre Richard Jerome Callan. De los tres estudiantes norteamericanos que presentaron sus respectivas tesis doctorales sobre Asturias en 1965, el crítico inglés, sin referirse casi nada a los otros dos,⁴ comenta particularmente a Callan asintiendo que “ha llegado posteriormente a ser uno de los fenómenos desconcertantes de la crítica asturiana, a quien debemos contribuciones importantes (...)” (“Estudio general,” p. xlv). Lo que en él aprecia Martin en especial es su tentativa de aplicación de la psicología de Jung en su ensayo de 1968.⁵

Callan, a partir de su tesis doctoral, venía analizando obras de Asturias (principalmente *El Señor Presidente* y *Hombres de maíz*) en relación con las mitologías mediterráneas (posteriormente introducía también las mesoamericanas), considerando que numerosos mitos de “fecundidad” fabrican sus cimientos argumentales.⁶ Luego, mediante su singular comprensión del “mito”, llega a vincular su base metodológica con la psicología jungiana:

Myths have been recognized as a source of knowledge about man's psyche, because like dreams, they are dictated by the unconscious (in this case the collective unconscious) expressing itself in symbols. Central to all fertility myths is the archetype of Great Mother, which is one such symbol.⁷

Esta perspectiva de Callan sigue rigiendo en su libro de 1970, donde el crítico saca la conclusión de que *Hombres de maíz* “dramatizes the quest for the

feminine principle which is every man's quest for completion."⁸

Martin, por su parte, aun dando aplauso al acceso jungiano del investigador estadounidense, no admite toda la opinión de éste; la postura de aquél está demostrada ya en su reseña del citado libro de Callan:

He (=Callan) claims to have discovered that Asturias' "invention and craftsmanship are controlled by an overall design: much of his work is built on the depth psychology of Carl G. Jung or, more exactly, on the evolution of consciousness revealed by Jungian analysis of the primordial images or archetypes found in myths." So welcome is this general view of Asturias' deeper significance that it may seem uncharitable to dwell on other matters, but although C. has not always seen Asturias in these terms, (...) The fact is that Jungian analysis can be applied not only to this author's vision of both individual and group structures, but also to his literary presentation of them, and it is becoming increasingly clear that when biologists, psychologists and anthropologists have finally unified our vision of the world, as they promise to do, Asturias' works are certain to be recognized far more comprehensively than is at present the case.⁹

Y en su ESTUDIO:

Sucede que Callan se equivoca completamente respecto de una pretendida base griega, que no existe en *Hombres de maíz*. Pero aun si hubiera existido, el análisis de Callan se hizo al revés, ya que es, precisamente, la interpretación junguiana la que puede guiarnos hacia la correcta identificación de las fuentes mitológicas — mayas y aztecas, desde luego — de este libro. (...) Mucho mejor habría sido que Callan dedicara sus investigaciones al pasado y presente de Guatemala, antes que a las evidencias vagas y movedizas de las viejas mitologías, las cuales, como las estadísticas, pueden ser empleadas para demostrar cualquier cosa, si no se les aplica el correctivo de la corroboración social e histórica, por una parte, y estructural y temática, por otra (*ibid.*, p. xlv).

Por consiguiente, serán resumidos los propósitos principales que deseaba alcanzar Martin al inicio de su ESTUDIO, del modo que sigue:

- a) Aplicar, en un grado más cabal, teorías psicoanalíticas y, en particular, la de Jung;
- b) Examinar correlaciones de la novela no con las mitologías mediterráneas sino, más bien, con las mesoamericanas;
- c) Comprobar interrelaciones entre el proceso de realización de la novela *Hombres de maíz* y la vida personal de Asturias (inclusiva su evolución o, mejor dicho, peripecia psicológica); y
- d) Sujetar sus estudios histórico-sociales de Guatemala a los tres puntos arriba mencionados.

Para llevar a cabo esta empresa, ambiciosa a la vista, el estudioso llega a recurrir naturalmente a muchos autores de campos diversos, produciendo un trabajo abultado sin precedente que trata de una sola obra del novelista guatemalteco.¹⁰ Sus tácticas para “integrar” los cuatro puntos arriba referidos, sin embargo, son tan originales como volátiles. Es decir, entendiendo por una parte la historia general humana con el esquema de “SOCIEDAD TRIBAL → SOCIEDAD DE CLASES” = “MATRIARCADO → PATRIARCADO” apiñado de analogías y suposiciones, a veces, frágilmente asentadas, y por otra sosteniendo su tesis central de que el novelista sufría largamente de un gran “complejo edipal” (“complejo maternal” en términos jungianos), por lo menos, hasta 1948 en que murió su madre María Rosales (*ibid.*, pp. 1xvi-1xx), Martin amarra estas dos suposiciones en su conato interpretativo de la obra. Pero desde otro ángulo, la intención peculiar suya no consistiría sino en abarcar o refundir una variedad de visiones de distintos ramos académicos, por ejemplo, historia, economía política, mitología, filosofía de religión, antropología cultural, etc., utilizando la psicología analítica como “catalizador.” En este sentido será singularmente interesante anotar un hecho simbólico. En la etapa concluyente de su ESTUDIO Martin no puede contentarse sin insistir de nuevo en su “autenticidad,” aun habiendo censurado en su punto de partida la “inconsistencia” de Callan en el manejo de la psicología jungiana. Es que Martin expresa que “para que no se crea que utilizamos un poco frívolamente el método empleado

por Callan, suponiendo una influencia directa de la mitología griega, nos apresuramos a afirmar tres puntos importantes (...)” (*ibid.*, p. ccxxxvi). No nos parece que, al fin de cuentas, exista una diferencia marcada entre Martin y Callan en cuanto al concepto que tienen de la novela como un relato de la EXISTENCIA ABSTRACTA HUMANA COMO JUGUETE DE LA FATALIDAD.¹¹ Pues, aquél aserta que “en toda novela de Asturias, las oposiciones o contradicciones tipifican la condición existencial humana, subyaciendo la <naturaleza humana> en cada una de sus transformaciones históricas y culturales” (*ibid.*, p. xcvi). Mientras éste sostiene que los mitos de fertilidad “mark the continuity and immutability of human aspirations.”¹²

III. La teoría psicológica de C.G. Jung y sobre el concepto del “mito”

1. La psicología analítica de Jung – Aplicación de su teoría del “inconsciente” en el criticismo literario –

En el capítulo anterior hemos bosquejado el punto de partida metodológico de Martin, o sea, la perspectiva fundamental en su ESTUDIO en paralelo con la visión de Callan. En el presente, por ende, trataremos de exponer nuestra posición básica a través de una somera contemplación de la psicología de Jung, instrumento capital del crítico inglés para desplegar su interpretación peculiar.¹³

Jung, influido por la teoría clásica del psicoanálisis freudiano,¹⁴ partiendo con su idea de “totalidad de la psique,” manifiesta que la salud mental se expone con la entereza de la personalidad, mientras la enfermedad mental se caracteriza con su distorsión.¹⁵ Y sigue explicando que un “individuo,” mediante el balance de elementos opuestos dentro de sí mismo (concepto jungiano de “complementaridad”) tal como, por ejemplo, CONSCIENTE contra INCONSCIENTE, puede alcanzar la referida entereza psíquica. El “conocimiento de sí mismo” o autognosis logrado bajo este proceso, a saber, PROCESO DE INDIVIDUACION, es el único poder verdadero a que se atiene para resistir a la dominación de la época, e instruye el psicólogo suizo que esta

INDIVIDUACION no es otra que la última meta realizable para cualquier "individuo" (pero, a decir verdad, casi inalcanzable salvo para unos cuantos escogidos o superhombres).

Según Jung, el limen o umbral del INCONSCIENTE dentro de cada "individuo," al cual se puede acercar principalmente por la "interpretación simbólica del sueño," se divide en dos capas; una denominada INCONSCIENTE PERSONAL y otra más profunda, INCONSCIENTE COLECTIVO, IMPERSONAL o UNIVERSAL. En esta segunda, el psicólogo dice, "dormitan las imágenes primordiales de carácter universal humano," las cuales "pudieran llamarse *arquetipos*."¹⁶ EL INCONSCIENTE COLECTIVO está, pues, "desprendido del personal y es completamente general, puesto que sus contenidos pueden encontrarse en todas las cabezas, cosa que no sucede, naturalmente, con los contenidos personales."¹⁷ Entre los ARQUETIPOS "inherentes" o elementos constituyentes de aquellos contenidos, conforme a la teoría jungiana, se cuenta un sinnúmero de figuras o "imágenes primordiales," que se puede asemejar a un "panteón," de las cuales sobresalen las siguientes: ANIMA/ANIMUS, GRAN MADRE, VIEJO SABIO, y SOMBRA.

Lo arriba expuesto nos sugiere que al utilizar la citada teoría de la psicología analítica en el plano del estudio o criticismo literario, lo característico de su método será sintetizado del modo que sigue: Juzgando el mundo narrativo como un SUEÑO o INCONSCIENTE por un lado, y las figuras aparecidas como ARQUETIPOS o, a lo menos, sus componentes por otro, el crítico pretende relacionar de alguna manera, a los protagonistas con el proceso de la "realización o actualización de sí mismo," es decir, el de la INDIVIDUACION. Y, al mismo tiempo, este método o procedimiento se identifica normalmente con la persecución de diversas etapas evolutivas en la "historia general humana," resumiéndose en la hipótesis abajo señalada:

As the evolution of the embryonic body repeats its prehistory, so the mind also develops through a series of prehistoric stages. The main task of dreams is to bring back a sort of "recollection" of the pre-

historic, as well as the infantile world, right down to the level of the most primitive instincts.¹⁸

Con todo eso, no podemos menos de concluir que la supuesta visión de la teoría del INCONSCIENTE es extremadamente dudosa. El psicólogo suizo, aun confiesa que la existencia del limen del INCONSCIENTE sólo se percibe por medio de su *propia* CONCIENCIA;¹⁹ insiste en que la INCONSCIENCIA misma o, con más exactitud, las IMAGENES PRIMORDIALES o ARQUE-TIPOS halladas en el estrato del INCONSCIENTE COLECTIVO son *las últimas substancias verdaderas*.²⁰ Pero creemos que en este punto hay una contradicción evidente, puesto que nos parece absurdo discutir el INCONSCIENTE sin tener en cuenta la existencia del CONSCIENTE. No obstante, para no quedarnos en la crítica de la psicología jungiana,²¹ nos apresuramos a enseñar sólo algunos puntos de desacuerdo al respecto.

a) La psicología analítica defiende que la CONCIENCIA se origina de la INCONSCIENCIA, en términos intrínsecos.²² Entonces, ¿cómo se explicará concretamente la suposición de que la INCONSCIENCIA se ha tornado, *sin haber tenido nada que ver con el mundo exterior*, en la propia CONCIENCIA, de acuerdo con la ineluctabilidad de su crecimiento interno o de su endogénesis? Es un hecho consabido que la CONCIENCIA, producto de las superiores actividades nerviosas en términos fisiológicos, se ha engendrado histórica y socialmente. Esta CONCIENCIA, teniéndose a sí misma por el SUJETO-RECONOCIENTE, designa lo que no puede CONCIENCIAR como el NO CONCIENCIADO, es decir, lo INCONSCIENTE, y como consecuencia lógica de ello, desde el punto de vista epistémico, el llamado INCONSCIENTE no es más que la antítesis del CONSCIENTE cuya existencia es la premisa del primero. Aquí reside la razón por la cual no podemos asentir a la idea de que exista “por sí misma” o “a priori” la INCONSCIENCIA que es incapaz de indicar el “estado-gérmen” de la CONCIENCIA.

b) La psicología que procura analizar los “fenómenos mentales” por la sola CONCIENCIA o, mejor dicho, la CONCIENCIACION DE LO INCON-

SCIENTE, haciendo caso omiso a sus interrelaciones tanto con las condiciones biológicas o fisiológicas como con los ambientes histórico-social-culturales, no llegará a ser, en su última instancia, sino cuestión de las “imágenes mentales como *ideas*.” Wallon nos señala que, para los psicólogos cuyo punto de partida permanece en la conciencia misma, las imágenes son modelos finales inevitables.²³ Esto es el resultado, según ellos, de juzgarlas como entidades trascendentales.

c) Aunque la hipótesis, afamada en cierto sentido, de la “coincidencia entre la filogenia y la ontogenia” o la teoría de “recapitulación” de Haeckel establece la base de la especulación de los ARQUETIPOS,²⁴ la posición se muestra una contradicción explícita y decisiva con los resultados recientes obtenidos por diferentes ramos de las ciencias modernas, aparte la “neotenia” o el fenómeno de “fetalización” en la evolución humana. Es la posición de que tales “entidades ideales”²⁵ como símbolos mitológicos en la antigüedad pueden ser hereditarias, junto con otros caracteres inherentes; las cuales, a nuestro parecer, no tienen más que un mínimo enlace con las estructuras anatómicas.

d) Por último, hablando de la teoría de los ARQUETIPOS, existen una diversidad de IMAGENES PRIMORDIALES²⁶ y, por lo tanto, parece que todo depende de la casi total arbitrariedad por parte del SUJETO-RECONOCIENTE o, en el criticismo literario, del SUJETO-CRITICO, cuál figura o representación debe tomarse como ARQUETIPO o su componente. En este sentido, las siguientes palabras de Martin son de anotar bien:

El mismo Jung es un instrumento que se adapta a todas las circunstancias, y la forma en que Callan emplea su pensamiento podría duplicarse para cualquier novela de cualquier otro autor (*ibíd.*, p. xlv).

2. Sobre el concepto del “mito”

Respecto a la narración de *Hombres de maíz*, se ha venido reafirmando estereotipadamente que es un proceso de creación de un mito, o que Asturias

produjo un nuevo mito. En relación con esto, nos parece, salvo el uso figurativo de la palabra “mito”, que el desacuerdo entre los estudiosos acerca de la adopción de los “mitos” en las obras literarias, por regla general, habría ocasionado también interpretaciones desordenadas (o casi caóticas) en torno de la novela arriba tocada, por lo cual echaremos una ojeada sobre este punto.

El “mito”, aunque i) estuviera fundado en concretos hechos o cosas históricos o ii) tuviera carácter de explicar o fundamentarlos relacionando hechos o fenómenos variados, no puede ser otra que una forma de expresión de la COGNICION humana. Por eso, cuanto más se enriquecen los conocimientos humanos o, mejor dicho, conocimientos científicos y racionales, tanto menos los “mitos” influyen sus poderes restringibles sobre la vida real. Es decir que los “mitos” vienen “petrificándose” con el transcurso del tiempo. Pero, este proceso no es otro que el de establecimiento verdadero del “mito” como tal. La toma o adopción del “mito” en la actividad creadora literaria se ocurre, al parecer, después de haber perdido su eficacia o sea haberse establecido como tal. De esta manera, la cuestión resultará tratar de un manifiesto de la actitud del propio escritor al confrontarse, directa o indirectamente, con el mundo real en que se funda, valiéndose de figuras míticas.

La teoría de Jung insiste en que “myths are first and foremost psychic phenomena that reveal the nature of the soul.”²⁷ El término “soul” en este extracto equivalería al INCONSCIENTE.²⁸ La adopción del “mito” en la creación literaria como actividad altamente CONSCIENTE, sin embargo, nunca será producto de la actividad INCONSCIENTE. En resumen, lo substancial para nosotros los estudiosos literarios, se quedará en sacar a luz la intención latente del autor mismo, explorando aspectos desenmarañables del MITO adaptado en su obra artística.

IV. En torno a los personajes de Goyo Yic y Nicho Aquino

En los capítulos anteriores hemos formulado nuestras opiniones contra algunas premisas metodológicas de Martin, enfocando casi exclusivamente la psicología

analítica. Pese a que no hemos podido adelantar sin tocar la teoría de la psicología jungiana, nuestra intención, desde luego, nunca se halla en cuestionar directamente las correlaciones entre el escritor y las teorías del psicoanálisis,²⁹ ni rehusar toda tentativa de aplicar teorías de este tipo en el plano de estudios literarios. Pero, a lo menos, sería útil tener presente un fenómeno característico. Es que aun recurriendo a los métodos de la psicología analítica (incluido el freudiano), que se vienen empleando por mayores investigadores a partir de Callan, ellos no han logrado percatarse de una contradicción cada vez más patente en sus interpretaciones de *Hombres de maíz*, lo cual será verificado ahora.

1. Dos contrastantes figuras indias

Goyo Yic y Nicho Aquino son personajes centrales en las partes quinta y sexta respectivamente. En el caso primero, el ciego Goyo, que anda buscando a su mujer huida, recobra su vista sometándose a la misteriosa operación ejecutada por el herbolario Chigüichón Culebro. Pero el ex-ciego pronto llega a darse cuenta de que la vista no le sirve para nada por sólo lo que ha oído hasta entonces. Ligado por un contrato extraño y humorístico con un tal Domingo, a quien conoce en su continua búsqueda sin esperanza, el ex-ciego pretende sacar ganancias vendiendo aguardiente en la feria de un pueblo, Santa Cruz de las Cruces. A medio camino a este pueblo con el licor surtido, sin embargo, les dan ganas de beberlo. Entregando alternativamente los seis pesos que les quedaban, ellos vacían, por fin, un garrafón entero. En el estado de plena embriaguez ambos compadres se miran aturridos ante esos seis pesos. Presos bajo la sospecha de contrabando y defraudación al fisco, se los lleva a la cárcel llamada "Castillo del puerto" situada en una isla del Atlántico.

En el caso segundo, regresado un día a su pueblo, Nicho Aquino, cartero encargado de llevar correspondencias entre San Miguel Acatán y la capital, encuentra desaparecida a su mujer Chagüita (=Isaula Terrón). El pobre cartero pone infructuosamente en movimiento cuantos medios disponibles tiene para

buscarla. Pasadas unas semanas de angustia, tiene que partir de nuevo para la capital llevando correspondencias. A medio camino, en la posada de la Ña Moncha se encuentra, por casualidad, con un viejo misterioso que tiene las manos negras. Guiado por este viejo, el mensajero, ya convertido en un coyote, se adentra en el subsuelo por una cueva. En el mundo subterráneo el viejo o, mejor dicho, uno de los “brujos de las luciérnagas” aparecidos ya en la parte primera de la novela, informa al cartero sobre el mito “genesíaco” del indígena de que los primeros hombres fueron creados de maíz, sobre las verdades de los acontecimientos enigmáticos sucedidos después de la muerte del cacique Gaspar llóm, y la verdad de la desaparición de su mujer. La pobre Chagüita, según el viejo o curandero, cayó resbalándose accidentalmente en un pozo del campo. Nicho, traspasado el inframundo preñado de elementos misteriosos, llega a un portucho de la costa del Atlántico, donde empieza a trabajar como demandadero para la dueña (=la Doña) de un hotelucho “King.” En la pequeña isla sita cerca de la costa, se levanta aquel cochambroso “Castillo del puerto,” cárcel donde siguen cumpliendo sus sentencias los compadres Goyo y Domingo. Y un día mandan allí a Goyito, un hijo del primero, en virtud de lo cual Goyo Yic se reencuentra con su mujer huida, María Tecún, quien viene a visitar al hijo encarcelado.

De esta manera, se percibe con mayor facilidad la correlación entre los dos, que emprenden el vagabundeo, angustiados en busca de sus esposas inesperadamente desaparecidas. Esta coincidencia nos permite formular la idea de que ambos personajes jamás viven sus “vidas auténticas,” o sea que ellos son nada más que “errantes.” En los sectores finales de la novela, en particular en el “epílogo,” sin embargo, se va poniendo cada vez más evidente la diferencia del sino ocurrida entre los dos protagonistas. El ex-cartero Nicho, quedándose en un hotelucho de la costa sin que hubiera podido encontrar a su mujer ni volver a su pueblo natal, ya se ha hecho tan viejo que sólo espera la llegada de la muerte. El ex-ciego Goya Yic, por el contrario, regresado a Pisigüilito acompañado de su esposa reencontrada y rodeado de hijos y nietos, pasa una

feliz vida dedicándose al cultivo del maíz.

2. La función del “epílogo” — ¿Es verdad que Goyo Yic demuestra el camino hacia la “esperanza”?

Una vez hecha la comparación entre los dos personajes centrales en las páginas terminantes de la obra, saldrá irrefutablemente clara la equivocación de la opinión de Callan de que el correo haya completado su INDIVIDUACION, concepto central de la psicología jungiana.

Nicho's journey through the cave makes his symbolic death and resurrection. (...) Having recovered his equilibrium concerning his wife, he was able to begin the second part of life with composure. At the Hotel King he became a “nobody, but a great nobody.”³⁰

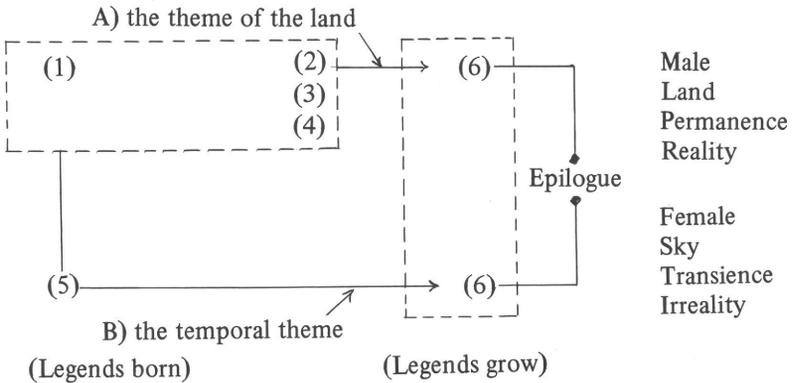
Después de haber sabido por su propia experiencia no sólo las verdades ocultas de las incidencias y sus interrelaciones sino también la tradición milenaria de la cultura indígena allá en la tierra donde “reposan las almas de sus antecesores” o en la “patria espiritual” para todos los indios de Mesoamérica, Nicho llega finalmente a un portucho de la costa atlántica, aunque el mensajero jamás “vive” ni “resurge” tampoco. Es decir, el correo es un ser “errante”, y nunca se tiene por personaje que “was able to begin the second part of life with composure” como insiste el crítico norteamericano. Por lo tanto, Martin, a diferencia de Callan, acierta a juzgarlo correctamente cuando considera que Nicho no puede lograr su “renacimiento” (que corresponde a la INDIVIDUACION de la psicología analítica), expresando lo siguiente:

En el epílogo, Nicho, que ha dejado de viajar — la progresión del camino siempre fue ilusoria, tanto para él como para Hilario —, sólo espera el advenimiento de la muerte. En cambio, Goyo Yic, quien tuvo hijos antes de salir él mismo a la luz, es capaz de completar su «ciclo», reunirse con su familia y regresar al lugar de origen (*ibid.*, p. cliv).

No obstante, el comentarista inglés cree ingenuamente que el mismo Goyo Yic “renacido” señala el camino hacia la “esperanza”;³¹ empero, en este punto está exhibida la evaluación inexacta de Martin en la función del “epílogo.”

Nicho está a punto de morir y Yic sale de la cárcel ya otro, y regresa con su mujer a *un futuro* que será la versión consciente del paraíso inconsciente perdido (*ibíd.*, p. lxix. Subrayado es nuestro).

Martin, en su ensayo de 1969, entendía que la trama de *Hombres de maíz* estribaba en dos temas complementarios uno al otro, los cuales eran A) el de la “tierra” y B) el del “tiempo.” El crítico, juzgando que estos temas se encontraban mezclados y unidos en el propio “epílogo,” indicó una presumida estructura, esquematizada por el método de oposición binaria, de la obra; la cual se mostraba como sigue³² (la cifra entre paréntesis significa la parte correspondiente de la novela):



El diagrama arriba expuesto, que parece excesivamente maquinal, sigue siendo igual, en términos básicos, en su “Estudio general.” Sin embargo, si se juzgara que todos los elementos están fundidos o integrados en el final de la novela, el “epílogo” habría de gozar la suma importancia en la obra entera. Con todo, la porción del “epílogo,” en comparación con la total de *Hombres*

de maíz, ocupa nada más que media página. Y además de esto, la narración de los dos protagonistas en el “epílogo” es tan concisa que jamás tuviera la referida importancia correspondiente a la obstinación de Gerald Martin, lo cual se reconoce claramente en el extracto siguiente:

(...) La Doña murió de fiebre perniciosa. Se puso negra, color de alacrán. Botó el pelo en la última peinada. Heredero del Hotel King y sus dieciséis mil ratas, el señor Nicho Aquino. Tatacuatzín Goyo Yic y María Tecún volvieron a Pisigüilito. Ella enviudó de su segundo marido, el postizo. Sólo un marido se tiene, todos los demás son postizos. Benito Ramos, el del pacto con el Diablo. Murió de hernia. Volvieron, pues, a Pisigüilito. Horconear de nuevo para construir un rancho más grande, porque sus hijos casados tenían hijos y todos fueron a vivir con ellos. Lujo de hombres y lujo de mujeres, tener muchos hijos. Viejos, niños, hombres y mujeres, se volvían hormigas después de la cosecha, para acarrear el maíz; hormigas, hormigas, hormigas, hormigas ... (*Hombres de maíz*, p. 238)

En segundo lugar, el hecho de que la sexta parte finaliza con las siguientes palabras enigmáticas del curandero – lo cual parece indicar la consumación o acabamiento del argumento novelístico – nos confirmará que la parte final no alcanza a conservar el vínculo directo y consubstancial con el “epílogo,” en el nivel de su contenido o, mejor dicho, del desarrollo de su complot.

- ¡María la Lluvia, erguida estará en el tiempo que está por venir!
El Curandero abrió los brazos para tocar la piedra, vuelto a la figura humana que veía en ella, él también humano, antes de disolverse en el silencio para siempre.
- ¡María la Lluvia, la Piojosa Grande, la que echó a correr como agua que se despeña, huyendo de la muerte, la noche del último festín en el campamento del Gaspar Ilóm! ¡Llevaba a su espalda al hijo del invencible Gaspar y fue paralizada allí donde está, entre el cielo, la tierra y el vacío! ¡María la Lluvia, es la Lluvia! ¡La Piojosa Grande es la Lluvia! A sus espaldas de mujer de cuerpo de aire, de solo aire, y de pelo, mucho pelo, solo pelo, llevaba a su hijo, hijo también del Gaspar Ilóm, el hombre de Ilóm, llevaba a su hijo el maíz, el maíz de Ilóm, y erguida estará en el tiempo que está por

venir, entre el cielo, la tierra y el vacío (*ibid.*, p. 237).

En conclusión, debemos tener en cuenta, por un lado, que el “epílogo” desempeña un papel de contribución a la unidad o terminación novelística o, con más exactitud, la conformidad en el plano de la forma de expresión a la novela, en el sentido de que la narración termina con las “hormigas,” figuras míticas ya aparecidas en los sectores iniciales de *Hombres de maíz*. La función principal del “epílogo,” sin embargo, no está asentada sino en la insinuación interpretativa sobre el trama novelesco. En otras palabras, sin la existencia del “epílogo,” el contraste entre los dos personajes centrales, Goyo Yic y Nicho Aquino, jamás llegará a ser tan definitivo ante los lectores.

Y, aún más, vista en el “epílogo” la figura del ex-ciego, es demasiado problemático considerar que exista, en el sentido riguroso, la esperanza (= *futuro*) del indígena guatemalteco en una vida tan tradicional, primitiva, y casi autárquica como la mostrada por Goyo Yic y su familia. Hablando en otros términos, su modo de vivir no constituirá un “futuro abierto” sino “cerrado.”³³ Del defecto de su opinión acerca de este punto, se habrá enterado ya Martin, debido a lo cual problemáticamente se habrá visto obligado a introducir una interpretación tan desviada (“dialéctica,” según la terminología del crítico) como la siguiente:

De la lectura de su Epílogo, no hay que deducir que el indígena guatemalteco debe regresar a la edad dorada del matriarcado, cuando reinaba triunfante la diosa de la lluvia, para así volver a la agricultura primitiva, como los Yic. Lo que sí sugiere Asturias, inspirado sin duda por su propio renacimiento moral y estético, y por la política declarada del gobierno de Arévalo en términos de la reforma agraria, es que los indígenas lograrían recuperar sus derechos, o sea, la «tierra» y la «vida comunal», (...) (“Estudio general,” p. clxxxiii).

3. La causa del contraste entre los dos protagonistas

Entonces, ¿de qué proviene el contraste tan patente entre los dos protagonistas? Según Martin, el mensajero desciende al INCONSCIENTE o ANIMA

(=mundo subterráneo) para “comprender la sexualidad y la vida misma en su totalidad psicológica y material” (*ibíd.*, p. ccxxvi), es decir, para “iluminarse de otra manera” (*ibíd.*, p. cxcv). Empero, viajado por el inframundo bajo la guía del viejo de manos negras que le asegura al cartero diciendo que “yo sé ónde está tu mujer” (*Hombres de maíz*, p. 151), Nicho Aquino no logra re-encontrar, al fin y al cabo, a su mujer Isaura. Lo que consigue él, como recompensa de su agobiante peregrinación por el mundo de abajo, no es sino el hecho despiadado y cruel de la muerte de su mujer, junto con las verdades de los misteriosos sucesos ocurridos a partir del acontecimiento del Gaspar y el mito “genesíaco” del indígena. En cuanto a la causa de la “muerte de su mujer” que diferenciará tan radicalmente el destino del mensajero del de Goyo, Martin nos muestra la comprensión así señalada:

Nicho Aquino pierde a su mujer porque ha perdido todo contacto con el mundo natural y con sus semejantes: su esencia humana se ha escindido de su existencia humana (“Estudio general,” p. cxcv).

Y en otra sección de su ESTUDIO:

Nicho Aquino representa la última fase del proceso iniciado por Goyo Yic: es, en definitiva, una parte de la nueva cultura, y sirve a nuevos amos. Ha perdido todo contacto con el mundo inmanente de la magia, de la mujer, los sentidos, el instinto. No tiene raíces. Le es permitido bajar al mundo del pasado y así vivir por un momento un sueño (en contraste con Hilario, quien sueña su vida); pero no existe para Nicho la posibilidad de prolongar su sueño y convertirlo en realidad. Es por eso por lo que al comienzo de la sexta parte Isaura ya está perdida, (...) (*ibíd.*, p. cliv).

Y respecto al Nicho que no alcanza, en fin, la INDIVIDUACION pese a su larga travesía por el mundo del subsuelo en su conato de entender “los misterios de la sangre, la alimentación y la sexualidad” (*ibíd.*, pp. ccxxvii-ccxxviii), opina el estudioso inglés de la manera siguiente:

A pesar de sus experiencias privilegiadas en las cuevas subterráneas —

experiencias que no vuelven a pasar por su consciencia en este último capítulo —, Nicho sólo era testigo y no participó en las ceremonias (*ibíd.*, p. cxlvii).

Y continúa en una página concluyente:

Dionisio Aquino vuelve, pues, al centro del universo, donde está plantado el árbol de la vida, en busca de sus secretos — ciclo solar y ciclo de las lluvias, engranados en el ciclo del maíz — y de la inmortalidad. Sin embargo, nada de esto le será concedido a él — no es más que un testigo: se le murió la mujer —, ya que Asturias ha edificado su estructura espiritual o psicológica en un contexto histórico muy específico: el del indio contemporáneo de América Latina, desarraigado de la tierra y de la tribu (*ibíd.*, p. ccxxviii).

En resumen, de acuerdo con la visión de Martin, estaba determinado a priori, sin distinción de que si descendiera el cartero al subsuelo (=INCONSCIENTE) o no, el resultado de que “Nicho no tiene la posibilidad de salvar a su Ariadna” (*ibíd.*, p. ccxxxv), la cual corresponde en este contexto no sólo a su Isaura sino también a su propia ANIMA. Siguiendo un poco más con esta idea del crítico, tendríamos el riesgo de deducir que el recorrido del mensajero por el inframundo y sus “experiencias privilegiadas” son, después de todo, cosas inútiles que no tienen nada que ver con el desenvolvimiento argumental. Esta consecuencia, sin embargo, resultará irremediamente contradictoria con el propio método interpretativo basado en la teoría jungiana. En otras palabras, aquella larga trayectoria identificada con el PROCESO DE INDIVIDUACION, concepto fundamental de la psicología analítica, termina por producir sólo el Nicho “no-INDIVIDUADO.” No obstante, Martin, en vez de averiguar en un análisis más detallado de la novela la causa principal sobre el infortunio del protagonista, junto con el re-examen de su método empleado, llega a considerar el punto “inexplicable” arriba tocado como una “contradicción” inmanente a la obra, contradicción que se atribuye naturalmente al mismo Asturias. Sin embargo, esto no sería sino una prueba incuestionable del abandono del conato interpretativo por parte del propio crítico,

a saber, serían sus palabras evasivas.

Por nuestra parte, observaremos primero el sentimiento del mensajero por su esposa desaparecida, expuesto en un diálogo con el viejo misterioso a quien conoció en la posada de la Ña Moncha, sentimiento expresado, por lo tanto, antes de emprender su descenso al mundo de abajo:

— ¿Y la gana de encontrar a tu mujer, te viene del ombligo pa abajo?
Nicho Aquino titubeó al contestar.

— Es lo primero que hay que poner en claro, porque si te viene del ombligo pa abajo la gana de juntarte con ella, con cualquier mujer que encuentrés será lo mismo. Ahora, si es del ombligo pa la cara que te entra el ansia de llenarte con ella lo vació que sentís, entonces es que la tenés individualizada, y no hay más remedio que jallarla.

— Es las dos cosas. A veces, pensando en ella, me agarra un frío detrás de la nuca que se me riega en la espalda, y al mismo tiempo, por delante, me parece en las piernas, y entrefuerzo con las manos, me retuerzo como bejuco que lo quieren poner de mecate, y hasta que me voy de mí mismo, como un resplandor de filo de machete, por las puntas de los pies.

— Y el ansia ...

— El ansia, no sé; me castiga el pecho, la confronto con miedo, porque me bota la cabeza, me cierra los ojos, me frunce las manos, me seca la boca; es así que la confronto ... (*Hombres de maíz*, p. 151).

Y después de haberle notificado el viejo (= el curandero) las circunstancias en torno a la muerte de su mujer, y, por ende, en la etapa casi terminante de su peregrinaje por el mundo subterráneo, Nicho confiesa su aflicción como sigue:

— (...) Sufrí lo que no se puede explicar a nadie que no sea animal y humano, como nosotros. Sentía en la cabeza que los celos me formaban cuajarones de sangre gorda, morada, que luego de tupirme, se me derramaba por la cara, caliente, para quedárseme por fuera pegada, hasta enfriarme la vergüenza con la muerte, igual que una mancha de cangro. Pero mis celos llevaban por debajo unas pústulas de lástima, y entonces me sentía capaz de perdonarla: (...) Nadie que no sea animal y humano puede comprenderme. (...) (*ibíd.*, p. 221).

Excusado es decir que el “sentimiento” de Nicho por su esposa Isaura no se origina sino de los “celos,” término casi equivalente en este caso del cartero al “deseo sexual,” aunque Martin no vacila en alabarlos calificando de “amor humano verdadero” (“Estudio general,” p. ccxxvii). Pero dicha postura del mensajero, a decir verdad, contrasta marcadamente con la de Goyo Yic que sigue pensando en su María Tecún con todo el “corazón”; lo cual se reconoce fácilmente en el párrafo que sigue:

Goyo Yic pensaba cuando hacía girar en su mano el sombrero ya terminado, en los pensamientos que como en una pecera invertida, nadarían en él, desde el pececillo hasta el tiburón que se los traga a todos. En la cabeza pasa como en el mar. El pensamiento grande se come a los demás. Este pensamiento fijo que no se sacia. Y el pensamiento-tiburón en la cabeza de Goyo Yic seguía siendo su mujer acompañada de sus hijos, tal y como le abandonó la casa aquella mañana en las afueras de Pisigüilito. ¡Qué de años corridos! Anduvo de achimero se puede decir hasta que cayó preso, buscándola por todas partes, dando encargos para si alguien la veía que le dijera dónde estaba, y nunca supo nada, nunca tuvo la menor noticia de ella. Ciego se le salía el corazón, después de tanto tiempo, a llamarla por su nombre, como salió él, ciego entonces, de su casa gritándola: ¡María TecúúúÚÚÚn! ... ¡María TecúúúÚÚÚn! ... (*Hombres de maíz*, p. 224).

Ahora sale decisivamente clara la mencionada discrepancia entre ambos personajes centrales. Martin, como se ha visto ya, ha pasado sin advertirla. Pero creemos que es un resultado natural e inevitable debido a su típico razonamiento psicoanalítico. Es decir, bajo la teoría consabida del “instinto sexual,” el crítico tiene el “coito” por “símbolo del drama de la vida humana,” afirmando que “el acto sexual constituye (...) el símbolo supremo del rito de pasaje a nuevas dimensionés” (“Estudio general,” p. ccxxvii). Con esta visión suya, no nos parece nada extraño que el estudioso haya terminado por concluir que “Nicho se halla definitivamente separado de su esposa, pero la que busca sigue siendo por lo menos una mujer verdadera (sus *deseos* son auténticos);

(...)"(*ibid.*, p. clii, Nota 35). Sin embargo, en tanto que establezca su punto de partida o método interpretativo en las teorías psicoanalíticas tales como las del "instinto sexual" y de la "individuación," Martin debía, como lo hacía Callan, dar importancia no a Goyo Yic sino a Nicho, aunque el cartero acaba en persona "no-INDIVIDUADA." En este sentido, puede resumirse finalmente que aquel crítico inglés sufrió una doble desviación tanto en su empeño interpretativo del argumento como en su aplicación de métodos psicoanalíticos.

El segundo punto de lo que difiere entre los dos protagonistas reside en su posición respecto al "maíz." Goyo, como se nota en el epílogo, no se atreve a negar su vinculación ancestral con la planta divinizada, indiferente a que si tenga clara conciencia de la "verdad" simbolizada por ella o no. En cambio, Nichio ya posee, antes de su descenso al inframundo, aquella visión que gozaban los maiceros ladinos antaño, la que trata el maíz sólo como objeto lucrativo para el negocio; lo cual se reconoce con facilidad en las palabras interrogativas del mensajero al viejo de manos negras: "Pero, digo yo, ¿con qué se viste a la familia, si no venden el maíz?" (*Hombres de maíz*, p. 151)? De esta manera, ya será contundente que estos puntos diferenciales entre ellos están engranados tan íntimamente que producirán, en su último término, la separación u oposición decisiva en sus respectivos destinos. Este hecho, a su vez, nos induce, como su consecuencia lógica, a la idea de que los dos puntos arriba mencionados deben quedarse, en su esencia, fundidos en uno; lo cual nos permite conjeturar la existencia de un peculiar modo de razonamiento o, por decirlo así, de una "lógica de la mitología" cimentada en la cosmogonía mesoamericana.

4. El significado simbólico del maíz en la cosmogonía mesoamericana

En un sector terminante de la parte sexta, el curandero (=el viejo de manos negras) le pronuncia la sentencia al ex-cartero Nicho del modo que sigue:

— ¡Te falta mucho para zahorí, coyote de la loma de los coyotes! Mucho que andar, mucho que oír, mucho que ver. Come asado de codornices, mastica el ombligo de opal blanco y escucha, hasta

embriagarte, el vino de miel de los pajarillos que vuelan sobre el verde sentado en los árboles que es igual al verde sentado en el monte. ¡Zahorí se es en el momento en que se es uno solo con el sol encima (*ibíd.*, p. 236)!

Acerca del pasaje aquí citado del texto, Martin, sin prestar la atención merecida, formula una explicación equivocada en que se halla confundido el efecto con la causa, lo cual se muestra en este extracto:

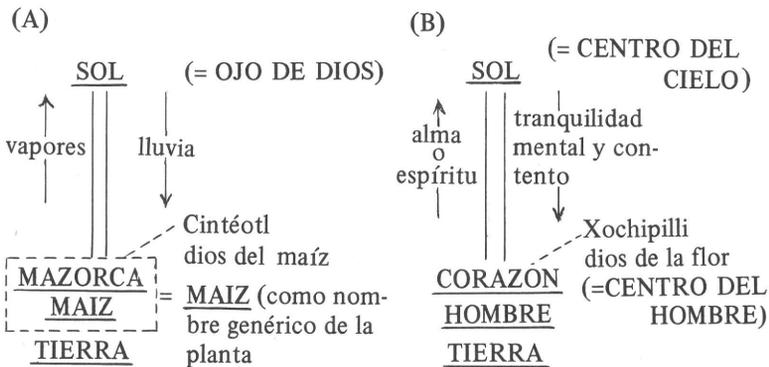
Al final de la sexta parte, el curandero informa a Nicho que le falta mucho para zahorí, y está claro que Nicho no será nunca iniciado en los secretos de la cultura perdida. Ha avanzado demasiado por el camino de la civilización occidental, pues no solamente se convierte en amante de la Doña, sino cuando ella muere, en propietario del Hotel King y sus «dieciséis mil ratas» (“Estudio general,” p. cxlix).

Bien sabido es que el sacrificio humano en Mesoamérica tenía su objetivo en la participación humana en la lucha cósmica ejecutada en el Cielo, por medio de la ofrenda al dios de Sol del corazón sacado del pecho abierto. El prisionero, abandonando su propia vida de este mundo secular, suministra su energía al Sol y logra otra vida iluminante en la Esfera Celestial. El “alma” ascendiente e incorporante al Sol es simbolizada por el colibrí y regida por el dios de la Flor *Xochipilli* en el mito náhuatl.

Conforme a la información de Lumholz (1904), entre los huicholes, radicados actualmente en la región noroeste de México, se puede reconocer la religión náhuatl sobrevivida en múltiples creencias y ceremonias, y ellos dicen que en tiempos remotos los sacerdotes o hechiceros crearon el Sol tirando en el fuego al joven hijo de la diosa del Maíz.³⁴ En una descripción sobre el FUEGO ENIGMATICO (*Hombres de maíz*, p. 19), se adivina la identificación de la panocha del maíz con el colibrí; en el mito náhuatl, el dios del Maíz *Cintéotl* (o *Centéotl*) está asociado tan intrínsecamente con *Xochipilli* que, a veces, atestigua Séjourné, es difícil distinguirlo.³⁵ De esta manera, *Cintéotl*, mediante su asimilación con *Nanahuatzin* (=un aspecto de Quetz-

alcóatl) que se arrojó a la gran fogata de Teotihuacán saliendo luego transformado en el Sol, se torna así como Quetzalcóatl, en dios de la Fecundidad, de la Cultura y de la Salvación.

Concebidos del calor del Sol después de haberse elevado al Cielo, los vapores convertidos en lluvia (=unión de “fuego” y “agua”) descienden de nuevo para fecundar la vida sobre la Tierra. A través de la abnegación total de sí mismo, su energía vital (=espíritu) asciende a la Orbita Celeste y se incorpora al Sol; y el hombre, a su vez, puede alcanzar la tranquilidad mental y el contento de la participación en esta actividad creadora cósmica. En otras palabras, el hombre vive amparado por la clarividencia del “Ojo de Dios.”³⁶ Para el indígena de América Central, su diario alimento consiste, en la mayoría de los casos, en el maíz, mientras el órgano que gobierna sus actividades mentales y corporales no es otro que el “corazón.” Resumiendo: el Sol, como “Ojo de Dios,” forjador supremo de toda generación en la actividad creadora cósmica, es el CENTRO DEL CIELO y el “corazón” forma el CENTRO DEL HOMBRE, uniéndose ambos en definitiva. En este doble sentido, tanto material como espiritual, constituyen un mismo eje. Mostrado en diagrama, se explicaría de la manera siguiente:



Una vez asimilado con el corazón (=alma o espíritu), el maíz se puede convertir, esta vez, en el CORAZON DEL UNIVERSO. El entendimiento sobre esta relación resonante entre el Sol en el cielo y el otro correspondiente dentro del cuerpo humano, habría originado una animada veneración del maíz y, al mismo tiempo, nos habría dejado colocar a los humanos en el mismo CENTRO de toda actividad orgánica. En este sentido figurado, el SOL DEL MOVIMIENTO (=Quinto Sol que corresponde, a su vez, al Cuarto en el mito maya) personificado por Quetzalcóatl, no sería atribuido sino a los hombres mismos, que habrían comprendido este dinamismo cósmico, como lo sugiere Séjourné.

Sólo con el reconocimiento de esta profunda “verdad” filosófica, podríamos hacer, a la vez, *fructificar* el “maíz” y hacer *floreecer* nuestro CORAZON (=alma o espíritu); y en este punto también se encontraría la base existencial de la función simbólica desempeñada por el *tacuatzín*, y el *amate* como “árbol cósmico” (a este respecto, debe anotarse el papel del viejo de manos negras que heredó la referida función del *amate*, al escuchar la congoja del cartero Nicho).

Ahora podemos entender, por fin, que los dos puntos mencionados en la sección anterior, relacionados por lo menos con los destinos desiguales de los dos personajes, desempeñaba en realidad un papel esencial y decisiva. Es decir que Yic continúa pensando en su mujer de todo su CORAZON que es igual al CENTRO DEL HOMBRE, y jamás deshace el lazo ancestral con el MAIZ prescindiendo de que si se ha concienciado de la “verdad” arriba tocada o no. En el caso de Nicho, al contrario, desea ver de nuevo a su Isaura no sólo en el nivel ajeno a la planta sagrada, sino que la substancia de su cariño con la esposa desaparecida, estriba, como hemos observado ya, en los “celos” mismos, o sea, en el “deseo carnal.”

Consiguientemente, podemos afirmar que el afán del cartero por su mujer nunca procede de su CORAZON. Este es el punto en donde resta la verdadera razón por la cual el mensajero debía dirigirse al mundo subterráneo como la

“tierra donde reposan las almas de sus antecesores.” Con todo eso, a pesar de que bajo la forma de *coyote*, uno de los primeros animales descubridores del maíz, se ha introducido en el mundo de abajo, cruzado “tierras maizales y de sabiduría,” y tenido conocimientos de la génesis en que de maíz se crearon los primeros hombres, el cartero nunca logra entender la señalada RELACION RESONANTE ENTRE EL SOL BRILLANTE EN EL CIELO Y EL OTRO HALLADO DENTRO DE SI MISMO. Desde este punto de vista mítico-religioso, advertimos que serían consecuencias ineluctables no sólo la muerte de su mujer Isaura Terrón sino que Nicho Aquino no pudiera volver a su aldea o, según la palabra de Martin, a su “lugar de origen.”³⁷

5. Conclusión — Nicho Aquino como símbolo del indio contemporáneo — Hemos verificado hasta aquí que Martin, dando excesivo énfasis a la figura de Goyo Yic en el “epílogo,” considera al ex-ciego, por un lado, como símbolo del “futuro” para el indígena guatemalteco; sin embargo, se ve obligado a exponer, por otro, la actitud negativa en contra la vida tradicional, primitiva y, tal vez, anacrónica sustentada por los Yic. Pues el comentarista dice que “no hay que deducir que el indígena guatemalteco debe regresar a la edad dorada del matriarcado.” De estas dos visiones antagónicas, a nuestro entender, el crítico, dando un gran salto, termina por concluir de manera altamente “especulativa” (“dialéctica,” en términos de Martin), como hemos observado. Este proceso de su razonamiento, por sí mismo, resulta ser explícitamente contradictorio con el principio del criticismo literario cuya finalidad primaria consiste, ante todo, en el estudio o análisis concreto y positivo sobre la obra como objeto. Sin embargo, visto desde otro ángulo el típico procedimiento del estudioso inglés, se percibirá sin mayor dificultad que en sus doctrinas incompatibles, ya mencionadas, está reflejado el dilema que probablemente sufría el propio Martin. Ya que el crítico confiesa en la etapa final de su ESTUDIO que *Hombres de maíz* es “un libro de una heterogeneidad descomunal, tanto en el espacio como en el tiempo” (“Estudio general,” p. ccxlv),

pese a su enunciado preliminar de que “nadie puede acercarse ahora a su sexta parte sin familiarizarse con las teorías de Jung” (*ibíd.*, p. xlv). Para “resolver” este dilema, Martin termina con un remate más dubitable apoyado en su tesis “complejo maternal,” lo cual se advierte en este párrafo:

Parece evidente que esta estructura es la que compone Asturias en el caso de Nicho, no como solución a los problemas del correo — pues lo único que alcanza el pobre Nicho es el reconocimiento de lo que ha perdido —, sino como símbolo. Es que Asturias ha investigado la conciencia propia, en la búsqueda de una solución personal, percibiendo que la revolución es el único medio de conseguir la salvación colectiva (*ibíd.*, p. ccxxv).

Como hemos dicho anteriormente, no podemos menos de dudar del supuesto entendimiento de Martin en cuanto a la vida personal (inclusive psicológica) del mismo Asturias. Igualmente jamás aceptamos la valuación arriba expuesta de la novela. No obstante, no vamos a ahondar más sobre estos puntos para no desorientarnos, apuntando sólo lo que sigue: El crítico tiene a Goyo Yic por “el que sobrepasa la SOCIEDAD DE CLASES,” brindando su elogio a la SOCIEDAD TRIBAL. En otras palabras, la figura de Goyo Yic en la parte quinta representa, conforme a la esquema del estudioso, el COLONIALISMO FEUDAL, y la del ex-ciego en el epílogo sugiere la REVOLUCION EN EL FUTURO, mediante la cual se realizará una SOCIEDAD TRIBAL-COLECTIVISTA “renacida.”³⁸ Entre tanto la del cartero Nicho en la sexta parte, el NEO-COLONIALISMO CAPITALISTA. En el fondo de esta visión suya, por consiguiente, yace sin duda, como uno de los factores constituyentes, el entendimiento sobre la historia, tanto nihilístico como unilateral, que considera la época contemporánea sólo como edad perversa y negative.³⁹ Citaremos las palabras del investigador:

El hombre contemporáneo se contempla, en la propia subjetividad, como víctima permanente del movimiento y de la fugacidad del tiempo (*ibíd.*, p. ccxviii).

En la sexta parte de la novela vemos que solamente quedan los aspec-

tos negativos, malévolos, (...) el hombre ha perdido sus dones más preciosos: la vida comunal y el contacto íntimo con la naturaleza, plasmados en la novela en la sociedad de hombres separados de otros, por la lucha de clases, y de las mujeres, por la división del trabajo sexual (*ibíd.*, p. ccix)

Vuelto a su pueblo original Pisigüilito acompañado de su mujer reencontrada, Goyo Yic reanuda la vida tradicional y primitiva, dedicada principalmente al cultivo del maíz. La familia del ex-ciego narrada en el epílogo se compara a las "hormigas," una de las deidades que primeramente conocían el sitio exacto donde estaban depositados los granos de maíz. Esto nos hace suponer que ellos viven en el "mundo mítico-religioso," y, todavía más, que el lugar donde se ha "resucitado" Goyo Yic no sería sino el "reino de las almas" o, mejor dicho, la Esfera Celestial.

Vista la figura del ex-cartero Nicho Aquino, ser "errante" todavía, a través de este mundo "mítico-religioso" como vía conductora al "origen" o al "génesis," no podemos menos de percibir con mayor viveza la angustiosa situación sufrida por los indios desarraigados de sus propias tierras y que han perdido no sólo la "verdad" simbolizada por el maíz sino también tradiciones y costumbres ancestrales. La congoja revelada en la novelística de *Hombres de maíz* es, pues, el resultado ineludible de una serie de sucesos variados que ponen su arranque en la ocupación injusta y sanguinaria de las tierras indias por los "maiceros" ladinos. Y tal aflicción es, al mismo tiempo, de carácter correspondiente a las situaciones históricas, de las cuales sigue padeciendo el indígena guatemalteco a partir de la Conquista, como señala también el mismo crítico. En consecuencia, puede resumirse que la figura del ex-cartero Nicho representa simbólicamente el destino de la mayoría de los indios contemporáneos que han perdido no sólo sus tierras hereditarias sino sus tradiciones, tornándose así en "seres errantes o desarraigados" en busca de su "salvación" en términos reales.

Sin embargo, sería imprudente concluir, sin reflexionar debidamente en la explicación arriba justificada, que la obra acabe en el pesimismo. Al con-

trario, para Asturias, que deseaba que su obra fuese “un testimonio de la época,” no era su verdadera intención presentar en la novela o las novelas sus presumidos medios de solución para los problemas indígenas. El escritor guatemalteco trató de escribir, a veces con escenas épicas, la horrorosa situación histórica, de la cual viene sufriendo el indígena en general, proyectándola desde el INTERIOR DE LA SUPUESTA MENTALIDAD INDIGENA, con la cual ellos perciben el “poder místico latente tras las cosas” o sea, desde nuestro punto de vista, el llamado “poder SOBRENATURAL.” Estos esfuerzos suyos, como consecuencia, nos han hecho a los lectores, por lo menos, prestar necesaria atención al profundo sufriendo tanto cosmológico como ontológico, lo cual forma, a nuestro entender, el contenido de la arraigada veneración del indígena a la planta divinizada, “el maíz.” En este mismo punto hemos de reconocer con aprecio la verdadera índole social de que goza la novela *Hombres de maíz*. En este sentido, las palabras siguientes de nuestro escritor son sugestivas, manifestadas ya tres meses antes de la publicación de esta novela:

Los temas americanos deben ser llevados a lo universal. Pero sólo se universaliza aquello que tiene honda raíz en la tierra misma. De donde se deduce que en América los países que más literatura propia han dado, son aquellos cuyos poetas y escritores extrajeron de sus pueblos, con más autenticidad, paisajes, costumbres, creencias; es decir, lo que es más vital y humano.⁴⁰

NOTAS:

1. Su traducción al inglés de la obra fue editada por Delacorte Press (USA) en 1975 con el título de *Men of maize*.

En cuanto a los estudios de Martin sobre esta novela, se han publicado, según nuestros conocimientos, los siguientes ensayos:

---, “Theme and Structure in Asturias’ *Hombres de maíz*,” en *Modern Language Quarterly*, No. 30 (Dic., 1969), pp. 582–602

---, "Pattern for a Novel: An Analysis of the Opening of *Hombres de maíz*," en *Revista de Estudios Hispánicos* (May, 1971), pp. 223-241

2. Miguel Angel Asturias, *Hombres de maíz* (edición crítica de las obras completas de Miguel Angel Asturias, No. 4: prefacio de Jean Cassou; estudios de Mario Vargas Llosa, Gerald Martin, y Giovanni Meo Zilio; y textos establecidos por Gerald Martin), 1ª ed. (París/México: Editions Klincksieck/Fondo de Cultura Económica, 1981). Todos los párrafos o fragmentos citados tanto de la novela como del "Estudio general" de Martin se atienen a esta edición.
3. A este respecto, debe anotarse, en particular, el caso típico de Seymour Menton. Este crítico censuraba con severidad la obra en su *Historia crítica de la novela guatemalteca* (Guatemala: Editorial Universitaria, 1960), de la cual citaremos una porción ya consabida (pp. 221-222):

(...) a esta novela le falta la gran unidad de *El Señor Presidente*. La culpa no está en la ejecución sino en la concepción de la obra. Asturias intenta romper con el concepto tradicional de la novela. No hay protagonistas de toda la novela. No hay conflictos que queden por resolver. No hay desarrollo de acción. Al contrario, por regla general, se presenta un acontecimiento envuelto en misterio, que se va aclarando con explicaciones intercaladas en capítulos posteriores. Si no fuera por la estructura de la novela, enlazada con mucho cuidado, *Hombres de maíz* sería una magnífica antología de cuentos y de folklore maya.

En un ensayo posterior, sin embargo, el crítico llega a adoptar una nueva opinión cimentada en la psicología jungiana, cambiando totalmente la visión negativa arriba señalada sin presentar su razonamiento que le produjo tal transformación irremediamente drástica. Pues, el crítico nos pregona como sigue:

El propósito de Asturias fue plasmar el mundo legendario, ahistórico de los indios, mundo en que se funden totalmente el mito y la realidad. El eje estructurante de esta novela que sólo parece estar des-

cuidadamente estructurada es la Madre Terrible jungiana que se venga de una variedad de hombres por la explotación comercial de la Madre Tierra llevada a cabo por los maiceros. La mujer abandona o traiciona a su marido, lo vuelve estéril o se lo traga en términos jungianos: “toda mujer atrae como el abismo”; “el correo entró en la fonda de Aleja Cuevas”; “se tiró al interior del estanco, como una poza sombreada.” Estos aspectos arquetípicos de la novela no resultan nada artificiales porque se funden con destreza, con las escenas realistas costumbristas en que Asturias revela tanto su dominio completo del dialecto guatemalteco como su excelente sentido humorístico.

(“El indio y las corrientes literarias,” en *América Indígena*, Vol. XXXVIII, N^o 1 (1978), pp. 236–237)

Aparte del caso de Menton, la referida tendencia se nota con mayor facilidad en algunas tesis doctorales publicadas en EE. UU. Véase, por ejemplo, los siguientes trabajos:

Eladia León Hill, “La función de lo ancestral en la narrativa de Miguel Angel Asturias,” (Ph. D. dissertation, University of Iowa, 1971)

Elizabeth Aileen Benedict, “Surrealism in the Novels of Miguel Angel Asturias,” (Ph. D. dissertation, University of Oklahoma, 1973)

Emilio Fabián García, “La mitología maya-quiché y los símbolos de creación y destrucción en *Hombres de maíz* de Miguel Angel Asturias,” (Ph. D. dissertation, Louisiana State University, 1973)

Vera Popov Maligec, “Telluric Forces and Literary Creativity in Miguel Angel Asturias,” (Ph. D. dissertation, Columbia University, 1976)

4. Los dos estudiosos presentaron las tesis que siguen:

Francis James Donahue, “Miguel Angel Asturias: escritor comprometido,” (Ph. D. dissertation, University of Southern California, 1965)

Ray A. Verzasconi, “Magical Realism and the Literary World of Miguel Angel Asturias,” (Ph. D. dissertation, University of Washington (Seattle), 1965)

5. De los estudios realizados por Richard J. Callan, se cuentan los siguientes:

---, “Fecundity in Two Novels of Miguel Angel Asturias,” (Ph. D.

dissertation, St. Louis University, 1965)

----, "Babylonian Mythology in *El Señor Presidente*," en *Hispania*, Vol. L. No. 3 (Sep., 1967), pp. 417-424

----, "El tema de amor y de fertilidad en *El Señor Presidente*," en *Cuadernos Hispanoamericanos*, No. 214 (Oct., 1967), pp. 194-205

----, "The Quest Myth in Miguel Angel Asturias' *Hombres de maíz*," en *Hispanic Review*, Vol. 36 (Jul., 1968), pp. 249-261

----, *Miguel Angel Asturias* (New York: Twayne Publishers, Inc., 1970)

6. En contra de tal visión de Callan, Martin, a su vez, expone su posición tan "admirable" como la de aquel erudito Dühring, de la manera siguiente:

Los principales mitos de *Hombres de maíz*, con toda su deslumbrante y necesaria complejidad, se tejen alrededor de los dos problemas fundamentales de la vida humana: la *producción* (el maíz) y la *reproducción* (los hijos).

("Estudio general," p. cxcix)

7. Richard Callan, "The Quest Myth," pp. 258
8. -----, *Miguel Angel Asturias*, p. 53
9. Gerald Martin, "Book Review of *Miguel Angel Asturias*," en *Hispanic Review*, summer, No. 3 (1973), pp. 586 y 588-589
10. Seguir el hilo del razonamiento desarrollado por Martin en su ESTUDIO es, a decir verdad, una labor bastante penosa, una razón de lo cual quedará seguramente en el hecho de que el crítico inglés ha asimilado la perspectiva de Roland Barthes, conocido como teórico de un nuevo criticismo llamado "semiológico" o "semiótico."

Nuestro método (...) sigue el de Barthes en su célebre «Introduction à l'analyse structurale des récits» publicado en *Communications* en 1966. Afirmó entonces que leer un texto no sólo implica seguir el desarrollo del argumento, sino identificar sus diversos niveles y proyectar los lazos horizontales de la sucesión narrativa hacia un eje implícitamente vertical.

("Estudio general," p. cxx, Nota 2).

11. En relación con esto, será interesante apuntar un hecho. Es que con ocho años de anterioridad al ESTUDIO de Martin, Elizabeth Aileen Benedict, quien ejecutó un análisis de la novela bajo el enfoque de la teoría jungiana mostrando su aprecio del procedimiento empleado por Callan, vino a sacar también una conclusión semejante a la del crítico inglés. Ella afirma que:

Through the dream and soporific atmosphere, Asturias seeks a more universal concept of life. Although dreams are among man's most subjective experiences, Asturias uses dreams to develop socio-political, national and personal problems of his people and to explore atavistic cultural problems. He finds that dreams permit penetration into the essence of the human psyche where a world of private symbols exists. (...) He reproduces and parallels a dream structure by means of a non-structured narrative and automatic writing. (Elizabeth A. Benedict, *art. cit.*, p. 133)

12. Richard Callan, *op. cit.*, p. 71
13. En cuanto a la psicología analítica, Martin se sirve, en efecto, de la teoría de Jung hasta lo que pueda como lo veremos después, a pesar de que presenta una postura "escéptica" diciendo que "(...) Jung, cuyas tendencias idealistas y místicas son conocidas." ("Estudio general," p. ccxxxv)
14. Sobre la crítica severa y mayormente convincente contra la psicología jungiana, hecha desde el punto de vista psicoanálisis freudiano ortodoxo, véase:

Edward Glover (trad. por Shû Kishida), *Furoito ka Yunku ka* (Título original: *Freud or Jung?* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1950), 3ª reimpresión (Tokio: Serika Shobô, 1982)

De la crítica contra el "psicoanálisis" en general, hay, por ejemplo, un trabajo que sigue:

Harry K. Wells (trad. por Shû Kishida), *Seishin-Bunseki no Hatan* –

Furoito kara Furomu e – (Título original: *The Failure of Psychoanalysis. from Freud to Fromm* (New York: International Publishers, 1963), 6ª reimpresión (Tokio: Otsuki Shoten, 1980)

15. Jung dice:

La salud psíquica y mental de un ser humano depende, en definitiva, de su armonización con las imágenes impersonales. Por lo tanto, cada hombre guarda, sin excepción, su propia religión en sí mismo. (trad. de TAKABAYASHI, autor del ensayo) (Carl Gustav Jung (trad. por Katsuyuki Ogawa), *Bunseki Shinri-gaku* (Título original: *Analytical Psychology: Its Theory and Practice – The Tavistock Lectures 1935*, London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1968) (Tokio: Misuzu Shobô, 1981), p. 262

16. ——— (trad. por Emilio Rodríguez Sadia), *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, 6ª ed. (Buenos Aires: Editorial Losada, 1976), p. 83

17. *Ibid.*, p. 84

18. ———, “Approaching the Unconscious,” en *Man and His Symbols*, eds. C.G. Jung. M.-L. von Franz, J.L. Henderson, J. Jacobi & A. Jaffé (New York: DELL Publishing Co., Inc., 1981), p. 89

19. ———, *Bunseki Shinri-gaku*, p. 19

20. Jung asegura que:

Les imágenes arquetípicas determinan, en definitiva, el destino de un ser humano. Es decir, el destino de una persona nunca es determinado por el acto de pensar en el cuarto de consciente tan pequeñito como desván ni por el de charlar, sino por el alma (=Seele) de inconsciente. (trad. de TAKABAYASHI) (*Ibid.*, p. 264)

Y en otras ocasiones:

(...) yo iba creyendo, cada vez con mayor seguridad, en mi suposición de que en el alma (=Seele) existe el proceso teleológico, que es, por así decirlo, independiente de las condiciones exteriores. (...) La relación del alma (=Seele) con el dios es como si fuera la del ojo con el sol. El alma (=Seele) reconoce al dios tal como el ojo percibe el rayo solar. Nuestro consciente no puede abarcar el alma (=Seele).

(trad. de TAKABAYASHI) (C.G. Jung (trad. por Kouichi Ikeda y Michio Kamata), *Shinri-gaku to Renkin-jutsu* (título original: *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944), Tomo I, 1ª reimpresión (Kioto: Jinbun Shoin, 1980), pp. 15 y 23)

Al fin y al cabo, no hay nada más importante que la vida subjetiva de un individuo. Es la única que pueda hacer la historia, y sólo dentro de la cual se inician todas las reformas, por más grandes que sean. (trad. de TAKABAYASHI) (----- (trad. por S. Eno), “Shinri-gaku no Gendai-teki Igi (Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart),” en *Kokoro no Kouzô* (título original: *Wirklichkeit der Seele, Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*, 1934), Colección de las obras de Jung N° 3, 14ª ed. (Tokio: Nihon Kyôbun-sha, 1982), p. 66

M. -L. von Franz, por su parte, expone un juicio característico, el cual se ve en el extracto abajo sacado. Y hablando desde el punto de vista filosófico, su visión, al igual que la de Jung, no es sino una manifestación evidente del agnosticismo o del idealismo subjetivo.

Indeed, we must never forget that for us outer reality exists only in so far as we perceive it consciously, and that we cannot prove that it exists “in and by itself.” (M.-L. von Franz, “The Process of Individuation,” en *Man and His Symbols*, p. 216)

21. En cuanto a la peligrosidad y unilateralidad que tienen la noción de “sincronicidad” y el modo de pensamiento “teleológico” (véase, por ejemplo: C.G. Jung (trad. por S. Eno), “Yume-bunseki no Jitsuyô-sei (Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse)” en *Kokoro no Kouzô* (*Wirklichkeit der ...*), pp. 89 y siguientes), los cuales forman uno de los sostenes conceptuales de la teoría “vitalista” de ARQUETIPOS jungianos, serán útiles los siguientes trabajos de Konrad Lorenz:

Konrad Lorenz (trad. por Naomichi Oka y Toshitaka Hidaka), “Kinou-teki Shinri-gaku to Mokutekiron-teki Shinri-gaku (Induktive und teleologische Psychologie)” en *Doubutsu Koudô-gaku* Vol. I, Tomo B (título original: *Über tierisches und men-*

schliches Verhalten – Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre – Gesammelte Abhandlungen, München: R. Piper & Co. Verlag, 1965), 3ª reimpresión (Tokio: Shisaku-sha, 1982), pp. 481–507

----- (-----), “Shinri-gaku to Keitôhassei-gaku (Psychologie und Stammesgeschichte)” en *Doubutsu Koudô-gaku* Vol. II, Tomo B (*Ibid.*), pp. 237–301

22. Véase por ejemplo:

C.G. Jung, *Bunseki Shinri-gaku*, p. 22

-----, (trad. por S. Eno), “Gendai-Shinri-gaku no Konponmondai (Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie)” en *Kokoro no ... (Wirklichkeit der ...)*, pp. 22–26

-----, (trad. por Y. Hamakawa), “Ningen-shinri to Shûkyô (Psychologie und Religion)” en *Ningen-shinri to Shûkyô* (título original: *Psychologie und Religion*, Zürich, Rascher Verlag, 1940), Colección de las obras de Jung N^o 4, 14ª ed. (Tokio: Nihon Kyôbun-sha, 1982), pp. 169 y siguientes.

23. Henri Wallon (trad. por Takehisa Takizawa), *Ninshiki-katei no Shinri-gaku* (título original: *De l'acte à la pensée: Essai de psychologie comparée*, París: Flammarion, 1942) (Tokio: Otsuki Shoten, 1972), p. 24

24. Véase por ejemplo:

C.G. Jung (trad. por Y. Nishimaru), “Shûsai (Der Begabte)” en *Ningen-shinri to Kyôiku* (título original: *Psychologie und Erziehung*, Zürich: Rascher Verlag, 1946), Colección de las obras de Jung N^o 5, 10ª ed. (Tokio: Nihon Kyôbun-sha, 1980), p. 173

25. Sobre la idea jungiana de “arquetipos como contenidos autonómicos de lo inconsciente,” véase por ejemplo:

C.G. Jung (trad. por Y. Nishimaru), “Otogi-banashi no Seishin no Genshō-gaku (Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen)” en *ibid.*, pp. 175–250

26. Jung dice en su *Psyche and Symbol* que el “VIEJO SABIO aparece en sueños so capa de mago, médico, sacerdote, maestro, profesor, abuelo o

cualquier otra persona dotada de autoridad. (...)” (Citado por Gerald Martin, “Estudio general,” p. ccxxv)

27. Citado por Elizabeth A. Benedict, *art. cit.*, p. 14
28. Jung pregona que “(...) el alma (=Seele) no es otra sino el útero maternal y sujeto de la conciencia, y aun el origen sobre el cual se forma la conciencia.” (C.G. Jung (trad. Y. Hamakawa), “Ningen-shinri to Shûkyô (Psychologie und Religion)” en *op. cit.*, p. 169)
29. Durante su estadía en Francia, Asturias participó activamente en el movimiento artístico de “avant-garde” representado por el surrealismo, tratando a casi todos los autores más destacados de la época como, por ejemplo, Paul Valéry, Tomás Mann, Benedetto Croce, Pirandello, James Joyce, Gertrude Stein, Unamuno, Pío Baroja, Ortega y Gasset y Valle-Inclán. Por lo tanto, es de suponer que le influyera considerablemente al joven guatemalteco la teoría psicoanalítica, base teórica de dicho movimiento. Sin embargo, lo importante es el hecho de que en su posterior actividad artística Asturias iba explorando la autenticidad u originalidad latinoamericana, siendo uno de los fundadores del llamado “realismo mágico”; en lo cual está claro que jamás seguía permaneciendo dentro de los límites del surrealismo.
30. Richard Callan, *op. cit.*, pp. 77 y 78
31. Martin asegura que “Goyo Yic, principio de la individuación (aunque no, desde luego, del individualismo).” (“Estudio general,” p. ccx1)
32. Véase:

Gerald Martin, “Theme and Structure ...,” pp. 600–601
33. Siendo cronológicamente predecesor de Martin, Emilio Fabián García se incluye entre los estudiosos que toman, con tanta ingenuidad, este “futuro cerrado” por la “verdadera esperanza.” El investigador norteamericano admite igualmente la psicología analítica como su base metodo-

lógica, formulando la siguiente opinión; la cual es, desde el punto de vista jungiano, más fiel y ortodoxa que la de Martin, por extraña y utópica que parezca:

(...) Goyo (...) sufre un cambio opuesto, que parece indicar un mensaje de esperanza por parte de Asturias de que no todo está perdido y que el hombre puede salvarse si regresa a su herencia telúrica, al trabajo colectivo y abandona las ideas de enriquecimiento y bienestar propio. (Emilio Fabián García, *art. cit.*, p. 173)

34. Citado por Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo* (trad. por A. Orfila Reynal del original francés), 3ª reimpresión (México: Fondo de Cultura Económica, 1973), pp. 168–169.
35. *Ibid.*, p. 168
36. Entre los indios del pueblecito Chamula, situado en Chiapas, México, se queda arraigado el culto al sol y la luna, y ellos llaman “ojo de Dios” al sol, al cual se le pide el recobro de salud para los enfermos. (Véase: Ricardo Pozas Arciniega, *Chamula, un pueblo indio en los Altos de Chiapas*, Tomo II (México: Instituto Nacional Indigenista, 1977), pp. 229–231)
37. Sobre análisis un poco más detallado al respecto, véase:

Noriaki Takabayashi, “Miguel Angel Asturias to *Toumorokoshi no Hitobito* no Shôsetsu-sekai (III) (=Miguel Angel Asturias y la novelística de *Hombres de maíz* (III))” en *Hannan Ronshû* (boletín de la Universidad de Hannan), Humanidades & Ciencia Natural Vol. 18, N° 2 (Nov., 1982), pp. 21–44
38. La ecléctica visión aquí expuesta es, nos parece, “original” del crítico inglés, pero implica, a la vez, una clara contradicción con la doctrina de Jung.
39. Esta posición es típica de los psicólogos jungianos. Veamos, por ejemplo, el juicio anacrónico y pseudo-científico de Aniela Jaffé:

The boundless profusion of animal symbolism in the religion and art of all times does not merely emphasize the importance of the symbol; it shows how vital it is for men to integrate into their lives the symbol's psychic content — instinct. In itself, an animal is neither good nor evil; it is a piece of nature. To put this another way, it obeys its instincts. These instincts often seem mysterious to us, but they have their parallel in human life: *The foundation of human nature is instinct. (...) Meanwhile, civilization was removing man further and further from his instinctual foundation, so that a gulf opened between nature and mind, between the unconscious and consciousness. (...)* (Aniela Jaffé, "Symbolism in the Visual Arts," en *Man and His ...*, pp. 265 y 290. Subrayado es nuestro.)

40. J.C., "Miguel Angel Asturias en Montevideo: El escritor americano debe escribir para América," en *Repertorio Americano*, Año XXX, N° 1105 (1 de Mar., 1950), p. 82.

A este artículo de la entrevista, que salió a luz originalmente en *Marcha* (Montevideo, 11 de febrero de 1949) tres meses anterior a la publicación de *Hombres de maíz*, se refiere también Martin ("Estudio general," p. xlv, Nota 39), pero no nos parece que el crítico muestre la atención merecida.

Al terminar este pequeño ensayo, deseo expresar mi sincero agradecimiento al profesor Dr. Angel Ferrer Casals, mi estimado maestro y colega de la Universidad, por su valioso consejo que me ha otorgado en la revisión del trabajo, y asimismo al profesor Masu Nitta a quien debo por su provechosa crítica.

(8 de noviembre, 1983)

CURRENT FIELD RESEARCH

An Interdisciplinary Study on Factors of High Primacy of Major Latin American Cities – The Case of Mexico City –

MEMBERS:

Akio Hosono (coordinator)

Nobuo Takahashi

Mutsuo Yamada

Noriyuki Matsuda

The growth rate of population of Mexico City is among the highest in the world and it is estimated that the population of the metropolitan area of Mexico City would reach 30 millions before the year 2000. It means that a supermegalopolis ever unknown to the mankind would appear in a developing country.

On the other hand, the level of primacy of Mexico City is 6.045, being again one of the highest in the world.

We hypothesize that the phenomena typically observed in Mexico City are basically similar to the most of major cities of Latin America and are caused by a certain pattern of economic and social development that characterized the modern history of Latin America.

Among others we emphasize the importance of the process of cumulative causation of import substitution industrialization and accelerated urbanization in a limited number of cities. We also consider relevant the heritage of 'patrimonial city' from the colonial period up to the early national period, as it constituted one of the initial conditions for the above-mentioned process to take place.

The hypothesis is to be proved by analyzing the following aspects:

1. The process of industrialization and the spatial structure of industries and their impacts on intra-urban distribution of population.

2. Formation and expansion of informal or marginal sector and its relationship with formal sector as well as its geographical distribution.
3. Occupational achievement, migration patterns and subjective evaluation of quality of life of urban population through study on cognition and related behavior of people in different social conditions.
4. Spatial structure of financial activities as one of the most important part of urban system through study on geographical distribution of financial resources, location of major financial institutions, etc.
5. Historical and environmental conditions that characterized the urbanization of Mexico City as well as the environmental problems caused by such urbanization.

We have conducted a field trip to Mexico City from June to August 1983 and were able to carry out a preliminary field survey and collect published informations as well as magnetic tapes of sample surveys with the kind collaboration of El Colegio de Mexico (Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano).

We expect that this research would be of certain relevance not only for understanding Mexico's urban problems but also for grasping major characteristics of economic and social development of Latin America.

Akio Hosono
Tsukuba University

Geographical Research on the Okinawan Immigrants in Latin America

MEMBERS:

Yutetsu TASATO	Professor	
	University of the Ryukyus	Human Geography
Mitsuru NAKAYAMA	Professor	
	University of the Ryukyus	Human Geography
Tomonori ISHIKAWA	Associate Professor	
	University of the Ryukyus	Human Geography
Shinzo SHIMABUKURO	Associate Professor	
	University of the Ryukyus	Human Geography
Shigekazu MEZAKI	Associate Professor	
	University of the Ryukyus	Physical Geography

The purpose of this project is to study the nature of emigration/immigration from Japan through scrutinization of the immigrants from Okinawa prefecture into Latin America. Among the Japanese immigrants, the Okinawan immigrants to Latin America hold the following roles and characteristics: (1) the number of immigrants and of those settled, and the ratio of immigrants (ratio of the total number of immigrants to the total population) are more significant than those of other prefectures, (2) although early immigration to the Latin American countries was initiated by other prefectures, a large number of people from Okinawa immigrated within a short period of time, (3) immigration to the Latin American countries has been continuing up to the present time since the end of World War II, (4) remittances from the immigrants have made a great contribution to the economy and the people of Okinawa prefecture, and (5) most of the emigrants from Okinawa have become residents in Latin American countries and have made a great contribution in various aspects in the respective countries.

Following the preliminary field research in 1978 the main research project

comprised of the five members was organized into two teams as follows:

The First Team

Yutetsu TASATO
Tomonori ISHIKAWA
Shigekazu MEZAKI

The Second Team

Mitsuru NAKAYAMA
Shinzo SHIMABUKURO

The First Team mainly carried out field research in Peru and Argentina from June 19, 1979 to September 23, 1979. After the First Team had returned from the field, the Second Team executed field research mainly in Brasil from December 1, 1979 to March 14, 1980.

From our geographical study on the Okinawan immigrants in Latin America, it will be possible to draw common features of them as follows:

The Okinawan immigrants in Peru have not succeeded as farmers under the status of contract farm laborers. They have experienced intraurban movement and they are mainly engaged in urban activities, and they can be categorized urban immigrants engaged in commercial activities at the present time. The similar features can be observed in Argentina.

With governmental subsidies many Okinawan immigrants became contract farm laborers in the beginning. At the present time, they are engaged in diversified fields of occupations.

Generally speaking, the Okinawan immigrants still hold traditional culture of Okinawa in many aspects. They have exhibited their many merits in Latin America and their roles and cross-cultural contribution both in the respective countries and in Okinawa, which have been fully understood and appreciated. We believe that the Okinawan immigrants have deserved an excellent aptitude and adaptability of being immigrants.

Tomonori Ishikawa
University of the Ryukyus

Taxonomic and Ecological Studies on the Lomas Vegetation in the Pacific Coast of Peru

MEMBERS:

Mikio Ono (Head)	Plant taxonomy	Fac. of Science, Tokyo Metropolitan University
Shuichi Oka	Meteorology, geography	
Michio Nogami	Meteorology, geography	
Nobuhiko Ohga	Plant ecology	Fac. of Science, Chiba University
Takehiro Masuzawa	Plant ecology	Fac. of Science, Shizuoka University

The Lomas Vegetation is a seasonal meadow which occurs in the coastal desert of Peru and northern Chile. It appears only in early spring and grows rapidly to bloom all at once. After frutification it begins to disappear within a very short duration.

Besides, it occurs along the Pacific coast from north to south separately in distance, i.e., each meadow ("loma") is isolated one another about 100 km or more. So the situation seems somewhat similar to oceanic islands.

In this investigation, we intended to study the taxonomic diversification of plant species between each loma from the viewpoint of island biology. We also analyzed the physical background of this vegetation; topographical and climatological survey was carried out for this purpose. As mentioned above, the growing season of this meadow is restricted to a short period during which a sufficient amount of moisture is available. Consequently, in the lomas community the life-cycle of plants is to be completed within less than three or four months. From this the growth analytical study seems very interesting.

The survey was carried out at Lomas de Lachay, about 120 km north of Lima, Cerro de Ancon, ca. 60 km north of Lima and Lomas de Atiquipa about 600 km south of Lima in 1980–1981. The project is to be continued to 1983 and 1984.

RESULT

(1) The collected plant specimens have almost been identified and mounted, now being kept at Makino Herbarium, Tokyo Metropolitan University. All collection data of these specimens as well as their characteristics are recorded on data-cards for EDPS.

(2) Based on our observation and analysis, Peruvian Lomas Vegetation is considered to be classified into five major types. The distribution of these types indicates the total amount of moisture and the distribution of fog ("Garua")

(3) Chromosome counts were made on about 12 species common to the lomas throughout the coastal region examined. In the genus *Loasa* (Loasaceae) for instance, two species *L. urens* and *L. nitida* grow in the lomas, and the latter species is found only in southern Peru. Their chromosome numbers are $2n = 28$ and $2n = 56$ respectively, being a diploid species (*L. urens*) and a tetraploid one. In the lomas of Atiquipa both of them grow but the diploid one is shown only above 400 m alt. while the tetraploid species grows only beneath that altitude.

(4) Buried seeds were collected at various points of lomas or desert where previously lomas vegetation had developed in these 10 years. These seeds have been counted and identified by comparing with the seeds collected from living materials or with herbarium specimens.

This study was sponsored by the Grant-in-Aid for Overseas Scientific Survey of the Ministry of Education of Japan (No.504157 and No.58041094) in 1980 and 1983, and is expected to be continued to 1984.

Mikio Ono

Tokyo Metropolitan University

Ethnological Investigation of Ecological Complementarity in the Central Andes

The main objective of the project is to accumulate basic ethnographic data concerning the utilization of ecological environments and their resources in the Central Andes, and to examine the validity of the "vertical control model" model conceived and proposed by John V. Murra. The project was organized in 1978 under the auspices of the University of Tokyo and funded by the Ministry of Education of Japan. The areas investigated include the departments in southern Peru: Cuzco, Arequipa, Apurimac, Moquegua and Tacna. Both intensive and extensive methods of investigation have been adopted. The participants include specialists in social anthropology, ethnology, ethnobotany and history. In 1978, one group investigated in a highland village called Marcapata, Department of Cuzco, while the second group investigated in Caraybamba in the Department of Apurimac, amassing important information on "vertical economy". The third group surveyed the highland people engaged in the collection of maritime resources on the coast of the Department of Arequipa. The fourth group did archival research in Moquegua, Arequipa, etc. The second investigation was conducted more or less on the same lines in 1981. The results of the two investigations were published in Shozo Masuda, ed., *Estudios etnográficos del Perú meridional*, 1981, and *Contribuciones a los estudios de los Andes Centrales*, 1984 respectively. Both are publications of the University of Tokyo.

In 1983, the group was split into two, and one group moved the field of research to Bolivia, initiating researches in the same year. The other group is going to continue work in Peru, and the first field research is slated for summer, 1984.

Scholars participated in the project include Hiroyasu Tomoeda, Nobuyuki Sato, Tatsuhiko Fujii, Takeo Kimura, Norio Yamamoto, Shozo Masuda in Japan, and Franklin Pease, Rolando Mellafe, Jorge Flores Ochoa, Mauricio

Mamani in Andean countries.

.

Shozo Masuda, Director of Project
University of Tokyo

Un proyecto de investigación sobre las colonias japonesas en Bolivia por cinco investigadores japoneses y bolivianos

MEMBERS:

Yasuo Wakatsuki (Coordinador)	Tamagawa University
Iyo Kunimoto	Chuo University
Toshimitsu Mitsuhashi	Holy Spirit Junior College of Nagoya
Alcides Parejas Moreno	Universidad de Gabriel René Moreno
María Eugenia Moscoso	Corporación Regional de Desarrollo de Santa Cruz, Bolivia

Este es un proyecto de investigación nipo-boliviano sobre la inmigración japonesa a Bolivia, y tiene como objetivos de estudio los siguientes: (1) analizar desde diversos ángulos la historia de la inmigración japonesa a Bolivia, (2) investigar las condiciones socio-económicas y las características de las colonias de los inmigrantes japoneses, así como de los descendientes de japoneses en Bolivia y (3) analizar el proceso de adaptación, aculturación y asimilación de los japoneses en la sociedad boliviana. Para llevar a cabo estos objetivos, se ha organizado un grupo de cinco investigadores, tres japoneses y dos bolivianos, y se realizaron investigaciones de campo en los años 1982 y 1983, de dos meses cada una.

Durante los dos períodos de investigaciones de campo, se hicieron ocho clases de encuestas: dos principales y otras seis menores. Las encuestas principales se dirigieron a los japoneses y los descendientes de japoneses que viven concentrados en ciertos lugares para investigar su situación socio-económica, vida y pensamiento, su imagen de japon, etc. La encuesta a los inmigrantes japoneses se realizó en cuatro colonias japonesas que se encuentran en La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Colonia San Juan de Yapacani y Colonia de Okinawa. Las dos últimas son las colonias agrarias dirigidas establecidas en el Depart-

mento de Santa Cruz en la década de 1950. Como resultado de la encuesta, se obtuvieron en total 685 respuestas. La otra encuesta estuvo destinada a los descendientes de japoneses, cuyas colonias principales se encuentran en cinco ciudades, La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Trinidad, Ribalta y Cobija. Como resultado, se consiguieron 989 respuestas.

Las seis encuestas menores se realizaron para obtener datos básicos sobre la Colonia de San Juan de Yapacaní y para destacar esa colonia dirigida de los japoneses. Dos de las seis encuestas estuvieron dirigidas a los jóvenes que nacieron en Bolivia, con el objeto de investigar el proceso de aculturación y asimilación de la segunda generación. Las otras cuatro encuestas se hicieron a los grupos bolivianos: el primer grupo es el de los que viven dentro de la Colonia de San Juan junto con los japoneses; el segundo es el de los que viven en tres villas cercanas a San Juan, el tercero es el de los miembros del Club de Leones y Rotary Club en la Ciudad de Santa Cruz de la Sierra, y el último grupo es el de los que viven en la Colonia Cotoca, una de las destacadas colonias dirigidas de los bolivianos en el Departamento de Santa Cruz. Estas cuatro encuestas se realizaron a fin de evaluar la posición socio-económica de la Colonia San Juan dentro del programa de desarrollo agrícola del Oriente de Bolivia.

Los datos conseguidos en los dos viajes de investigaciones de campo serán analizados por los tres miembros japoneses de nuestro grupo académico, y estamos ahora en la última etapa de ordenar los resultados de las investigaciones de campo. El fondo de nuestras investigaciones de campo ha sido proporcionado por el Ministerio de Educación de Japón. Pensamos publicar los resultados en forma libro, en dos versiones, una española y otra japonesa.

Iyo Kunimoto
Universidad Chuo