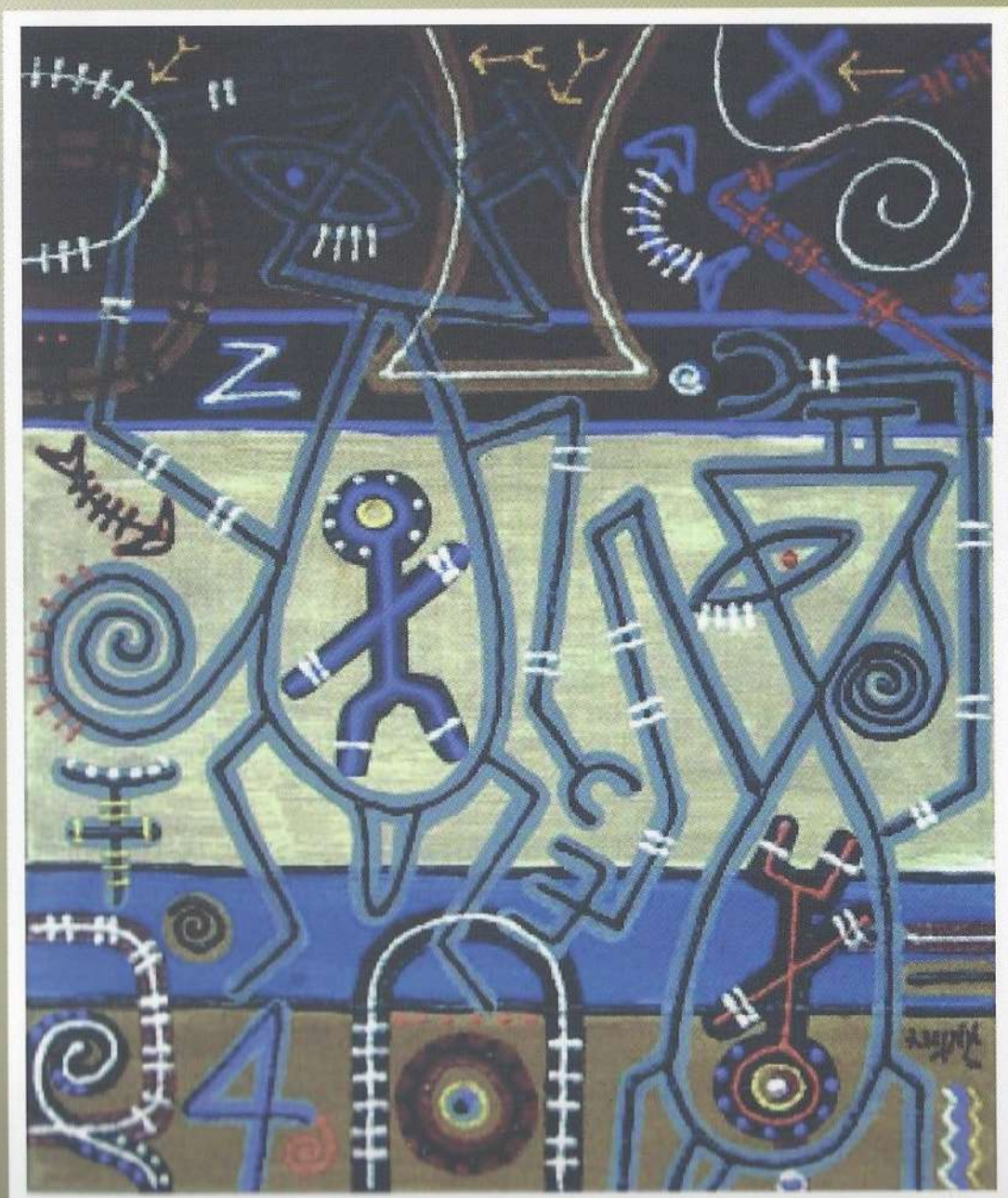


Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO VIII, NÚMERO 15 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2008

Contribuciones desde



ISSN-1870-0365

Contribuciones desde
Coatepec



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en A.P. José Martínez Vilchis
Rector

M. en Com. Luis Alfonso Guadarrama Rico
Secretario de Docencia

Dr. en Cs. Agr. Carlos M. Arriaga Jordán
Secretario de Investigación
y Estudios Avanzados

M. en C. Eduardo Gasca Pliego
Secretario de Rectoría

M. en A. y P. P. Graciela M. Suárez Díaz
Secretaria de Difusión Cultural

M. en A. Ed. Maricruz Moreno Zagal
Secretaria de Extensión y Vinculación

M. en E. P. D. Guillermina Díaz Pérez
Secretaria de Administración

M.A.S.S. Felipe González Solano
Secretario de Planeación
y Desarrollo Institucional

Lic. Francisco Márquez Vázquez
Director General de Educación Continua
y a Distancia

M. en D. Jorge Olvera García
Abogado General

L. C. C. Ricardo Joya Cepeda
Director General de Comunicación Universitaria

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista

C.P. Alfonso Octavio Caicedo Díaz
Contralor



Facultad de Humanidades

**Dra. Ángeles María del Rosario
Pérez Bernal**
Directora

Lic. Magdalena Pacheco Régules
Subdirectora Académica

Lic. Josefina García González
Subdirectora Administrativa

Dra. María del Carmen Álvarez Lobato
Coordinadora de Posgrado

Dra. Ana Lidia García Peña
Coordinadora de Investigación

Dra. María Luisa Bacarlett Pérez
Coordinadora de Vinculación

Lic. Ariel Sánchez Espinoza
Jefe del Departamento de Planeación

Lic. Rosa María Camacho Quiroz
Coordinadora de Difusión Cultural y Extensión

Lic. Raquel Jiménez Valadez
Jefa del Departamento de Servicio Social

Lic. Federico Malaquías Rodríguez
Jefe del Departamento de Control Escolar



Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. Francisco Lizcano Fernández
Coordinador

Dr. Francisco Lizcano Fernández
Líder del Cuerpo Académico
Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades

Lic. Leticia Peñaloza Alvarado
Secretaria Administrativa

Contribuciones desde **Coatepec**

**Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México**

ISSN-1870-0365

Nueva época, año VIII, número 15, Toluca, México, julio-diciembre de 2008

Revista incluida en el índice

REDALyC

(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)
de la Universidad Autónoma del Estado de México

y en las siguientes bases de datos:

LATINDEX-Catálogo

(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas
de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

CLASE

(Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)
de la Dirección General de Bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México



Universidad Autónoma del Estado de México

Contribuciones desde **Coatepec**

Comité Editorial

Directora

Dra. Gloria Camacho Pichardo

Subdirector

Mtro. Pedro Canales Guerrero

Filosofía:

Dr. Mijaíl Malishev

Estudios Lingüísticos y Literarios:

Mtro. Gerardo Meza García

Estudios Latinoamericanos:

Dr. Juan Monroy García

Historia:

Mtra. Gloria Pedrero Nieto

C. de la Información Documental:

Mtro. Evaristo Hernández Carmona

Creación:

Mtro. Humberto Florencia Zaldivar

Ciencias Sociales:

Dr. José María Aranda Sánchez

Centro Universitario UAEM,

Amecameca

Mtro. Lino Martínez Rebollar

Consejeros honorarios:

Dr. Francisco Lizcano Fernández

Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero

Dr. José Blanco Regueira†

Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas†

Consejo de Redacción

Mtra. C. Araceli Ramírez Peñaloza

Mtro. F. Javier Beltrán Cabrera

Lic. Rogerio Ramírez Gil

Consejo Editorial Internacional: Mauricio Beuchot (UNAM); Boris Eméllanov (Universidad de los Montes Urales, Rusia); María Rosa Palazón Mayoral (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Leopoldo Zea† (UNAM); Brian Connaughton (UAM-Iztapalapa); Bernardo García Martínez (El Colegio de México); Jurandir Malerba (Universidad Estadual de Maringa, Paraná, Brasil); Massimo Mastrogregori (Univ. de Roma "La Sapienza"/Rivista Storiografia); José Luis Petrucci (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); Óscar Zanetti Lecuona (Instituto de Historia, Universidad de La Habana, Cuba); Arturo Andrés Roig (Universidad de Mendoza, Argentina); Tomás Calvo Buezas (Universidad Complutense de Madrid, España); Antonio Colomer Viadel (Universitat de València, España); Ricardo Melgar Bao (ENAH/INAH, México); José Luis Rubio Cordón (Universidad Complutense de Madrid, España); Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar (AIETI, España); Francisco Albizúrez Palma (Universidad de San Carlos, Guatemala); Lancelot Cowie (University of The West Indies, Trinidad y Tobago); Martin Lienhard (Universidad de Zurich, Suiza); Gerald Martin (Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos); Françoise Perus (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM); Alfredo Torero Fernández de Córdova† (Universidad de Leiden, Holanda); Wilebaldo López (Sociedad General de Escritores de México); Felipe Reyes Palacios (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Miguel Ángel Tenorio (Sociedad General de Escritores de México); Raúl Zermeno (UAEM); Jorge Cabrera Bohórquez (Programa Memoria del Mundo, UNESCO); Stéphane Ipert (Centre de Conservation du Livre, Arles, Francia); Marie-Thérèse Varlamoff (IFLA Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional, Francia); Alejandro Tortolero (UAM-Iztapalapa).

Coordinador editorial: Ignacio Bárcenas Monroy • **Coordinador de producción:** Rogerio Ramírez Gil • **Diseño y producción:** Liliana Rivera Cuevas, Maira G. Rueda Vázquez y Patricia Carreño Ovando • **Corrección de estilo:** Rafael Martínez Cruz y Jesús Miguel Dávila Dávila • **Traducción:** Luisa Hened Abraham Frangie • **Portada:** Lilia Luján, *Reminiscencias-05*, técnica mixta/lienzo, s/f, 0.46 m x 0.55 m, <http://www.lilialujan-arte.com>; <http://www.lujanart-decoracion.com>

Contribuciones desde Coatepec es una publicación semestral coeditada por la Facultad de Humanidades y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, organismos de la Universidad Autónoma del Estado de México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación en sus secciones: Filosofía, Estudios lingüísticos y literarios, Historia, Estudios latinoamericanos, Ciencias de la información documental y Ciencias sociales. También da cabida a la creación artística. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas en ciencias sociales y humanidades. Todo artículo que se postule será sometido a un proceso de dictamen académico mediante el sistema de pares ciegos. Lo manifestado en ellos es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente.

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades: Edificio Explanetario, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México, tel. y fax 52 (722) 213 27 28. Facultad de Humanidades: Ave. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México. Correo electrónico: rcontribuciones@uaemex.mx Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Educación Pública: 04-2005-121917061900-102; Certificado de Licitud de Título número 11160 y Certificado de Licitud de Contenido número 7789, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Tiraje: 500 ejemplares.

Precio del ejemplar \$75.00; Suscripción anual \$150.00 más gastos de envío. El contenido completo de *Contribuciones desde Coatepec* puede consultarse gratuitamente en: <http://www.redalyc.com>

Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO VIII, NÚMERO 15 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2008

Presentación 9

Filosofía

"Quizás el viejo advierta que le estoy retorciendo el cuello..."

*Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger
y Edmund Husserl 1909-1929*

Ángel Xolocotzi Yáñez 11

Estudios lingüísticos y literarios

*Problemas de la heterogeneidad y la identidad sociocultural en
"Agua" y "Los escolares" de José María Arguedas*

Areli Cruz Muciño 39

Historia

*El autoritarismo-absolutismo en el Antiguo Régimen. Origen
aragonés del virreinato y poderes del virrey en Nueva España*

Fernando Ciaramitaro 65

Transcripción paleográfica de un testamento del siglo XVIII

Hilda Lagunas Ruiz y Patrizia Romani 83

*La elénaga de Chiconahuapan, Estado de México: un humedal
en deterioro constante*

Juan Jesús Velasco Orozco 101

Ciencias sociales

Humanización, humanización, cultura

Hilario Topete Lara 127

Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO VIII, NÚMERO 15 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2008

Reseñas, documentos y traducciones

Lilia Luján. Pintura y grafismos

Gerardo Fontanes Pérez

157

Entre incumbencia y responsabilidad: el método fenomenológico en diálogo

Consuelo González Cruz

163

Heidegger, por una filosofía radical

Rubén Mendoza Valdés

171

Celene García y los pétalos atrapados

Heber Sidney Quijano Hernández

177

Derroteros del alba: el lenguaje en creación a partir del deseo

Ileana Reyes Retana

181

Madre Terrible. La diosa en la religión del México antiguo de Blanca Solares

María del Carmen Valverde Valdés

185

Uno sguardo di lungo periodo sulla Sicilia delle stragi

Fernando Ciaramitaro

191

Contribuciones desde

Presentación

Este número contiene un artículo de filosofía, uno de estudios lingüísticos y literarios, tres de historia, uno de ciencias sociales y siete reseñas.

En el artículo de filosofía titulado "*Quizás el viejo advierta que le estoy retorciendo el cuello...*" *Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929*, Ángel Xolocotzi Yáñez realiza un acercamiento renovado a la relación conflictiva entre Edmund Husserl y Martin Heidegger con base en una revisión del camino académico de Heidegger donde se aprecian las escisiones con su maestro, su apropiación de la fenomenología husserliana y el distanciamiento entre ambos.

En la sección de Estudios lingüísticos y literarios, se incluye el artículo *Problemas de la heterogeneidad y la identidad sociocultural en "Agua" y "Los escolares" de José María Arguedas*. Mediante el análisis de los cuentos "Agua" y "Los escolares" del escritor peruano, la autora del artículo, Areli Cruz Muciño, descubre el problema de la heterogeneidad del mundo quechua y la búsqueda de identidad de uno de los protagonistas.

Los artículos que componen la sección de Historia son *El autoritarismo-absolutismo en el Antiguo Régimen. Origen aragonés del virreinato y poderes del virrey en Nueva España*, de Fernando Ciaramitaro; *Transcripción paleográfica de un testamento del siglo XVIII*, de Hilda Lagunas Ruiz y Patrizia Romani, y *La ciénaga de Chiconahuapan, Estado de México: un humedal en deterioro constante*, de Juan Jesús Velasco Orozco.

En *El autoritarismo-absolutismo en el Antiguo Régimen...* Ciaramitaro examina el origen y la evolución de un particular poder del Imperio español: la potestad autoritaria-absolutista del virrey. En el caso de América, analiza los poderes y las obligaciones del virrey, como presidente de la Real Audiencia de México y como *alter ego* del monarca de España.

En el segundo artículo de esta sección, Hilda Lagunas Ruiz y Patrizia Romani hacen la transcripción paleográfica del testamento de don Guillermo Garduño de

Lesalde, originario de Ixtlahuaca, Estado de México, como una muestra de los testamentos que se redactaban en la Nueva España en el siglo XVIII.

Cierra la sección el artículo *La ciénaga de Chiconahuapan, Estado de México: un humedal en deterioro constante* donde su autor, Juan Jesús Velasco Orozco, estudia la ciénaga de Chiconahuapan y trata de identificar su estado actual desde su relación con la población humana asentada en sus márgenes, a partir de la visión del humedal como un ecosistema de importancia biológica y humana.

Por último, la sección de Ciencias sociales está integrada por el artículo *Hominización, humanización, cultura* de Hilario Topete Lara, quien apoyado en estudios confrontados de genética, paleoantropología, antropología sociocultural, arqueología y otras ciencias, discute la diferencia entre hominización y humanización y hace una propuesta para entender la evolución humana.

El apartado de Reseñas, documentos y traducciones está formado por los documentos siguientes: *Lilia Luján. Pintura y grafismos*, de Gerardo Fontanes Pérez; *Entre incumbencia y responsabilidad: el método fenomenológico en diálogo*, de Consuelo González Cruz; *Heidegger, por una filosofía radical*, de Rubén Mendoza Valdés; *Celene García y los pétalos atrapados*, de Heber Sidney Quijano Hernández; *Derroteros del alba: el lenguaje en creación a partir del deseo*, de Ileana Reyes Retana; *Madre Terrible. La diosa en la religión del México antiguo de Blanca Solares*, escrito por María del Carmen Valverde Valdés y *Uno sguardo di lungo periodo sulla Sicilia delle stragi*, de Fernando Ciaramitaro.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Yáñez, Ángel Xolocotzi

Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929

Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 11-37

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101501>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“Quizás el viejo advierta que le estoy retorciendo el cuello...”

Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929¹

“Perhaps the old man realizes that I am twisting
his neck...” Two decades of a tormented
relationship: Martin Heidegger and Edmund
Husserl 1909-1929

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ²

Resumen: La publicación reciente de documentos y la consulta directa en archivos posibilita un acercamiento renovado a la conflictiva relación entre Edmund Husserl y Martin Heidegger. El artículo lleva a cabo esto mediante una revisión del camino académico de Heidegger a la sombra de su protector Husserl. De ese modo se dejan ver las escisiones anímicas del joven Heidegger, su apropiación de la fenomenología husserliana y a la vez su distanciamiento del maestro. Con ello también se muestra que el rompimiento entre ambos pensadores no tiene su origen en los compromisos políticos de Heidegger en 1933, sino que era algo que latía desde el inicio de la relación.

Palabras clave: Martin Heidegger, Edmund Husserl, fenomenología, vida académica.

¹ El presente trabajo expone algunos resultados de una investigación colateral que llevé a cabo en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg con el apoyo de la Alexander von Humboldt-Stiftung, a quien le agradezco el otorgamiento de tal beca. El trabajo lo dedico a mi amiga y colaboradora Consuelo González.

² Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Correo electrónico: *angel.xolocotzi@gmail.com*

Abstract: *The recent publication of documents and the direct consultation in archives make possible a renewal approach to the clashing relationship between Edmund Husserl and Martin Heidegger. The article carries this out through a revision of Heidegger's academic path under the shadow of his protector Husserl. This way, divisions in young Heidegger's state of mind are shown, as well as his appropriation of Husserlian phenomenology at the same time as his detachment from the teacher. With this it is furthermore shown, that the rupture between both thinkers is not originated in the political compromises of Heidegger in 1933, but that it was something which was beating since the beginning of the relationship.*

Keywords: *Martin Heidegger, Edmund Husserl, Phenomenology, Academic life.*

Para Consuelo

I. Introducción

Desde hace décadas los impulsos que ha dado la filosofía de Martin Heidegger al pensar contemporáneo son directamente proporcionales tanto a la publicación de nuevas fuentes como al interés en su obra. En este contexto, trabajos consolidados han mostrado fehacientemente la marcada dependencia de Heidegger respecto de su maestro Edmund Husserl (Kisiel, 1993; Rodríguez, 1997; Gander, 2001; Xolocotzi, 2002 y 2004). Sin embargo, tales orígenes fenomenológicos han sido investigados principalmente a partir de los primeros cursos de Heidegger en el ámbito de la Cátedra I de filosofía en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, es decir, concretamente a partir del semestre de posguerra en 1919. La escasez de fuentes obligaba a investigar etapas previas sólo a partir de lo que el joven Heidegger había publicado hasta ese momento, a decir, sus tesis de doctorado (1913) y de habilitación (1916), así como algunas reseñas (Bremmers, 2004: 459-471). No obstante, su trabajo docente en la Cátedra II a partir de 1915 y sus primeros acercamientos a la fenomenología husserliana eran pasados por alto y la investigación se limitaba simplemente a considerar estas fases a la manera de un mero interés escolar.³

³ Entre los trabajos pioneros en torno al jovencísimo Heidegger encontramos la tesis doctoral de Karl Lehmann redactada en Roma en 1962, pero publicada sólo hasta el 2003 (Lehmann, 2003). Posteriormente será Hugo Ott quien investigue y publique en torno al joven Heidegger. Sus artículos serán incorporados posteriormente a su biografía de Heidegger (1988 y 1992). Sin embargo, la publicación de nuevos documentos corrige algunos errores insinuados en los textos de Ott. Recientemente Alfred Denker ha publicado algunos textos actualizados en lo que respecta a las fuentes (Denker, 2004 y 2005). Nuestra investigación directa en el *Universitätsarchiv (UAF)* de la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg ampliará las investigaciones realizadas por Ott y Denker.

Sin embargo, teniendo a la vista la apropiación heideggeriana de la fenomenología, queda claro que ésta fue lo determinante para el subsecuente camino filosófico de Martin Heidegger. Husserl en este sentido ocupa un lugar central tanto en las referencias académicas como en asuntos personales. Para contribuir a la explanación de la procedencia de la fenomenología hermenéutica de Heidegger, que ha marcado profundamente al siglo xx y a sus pensadores, es conveniente penetrar en los orígenes de tan apasionada relación, que como veremos, rebasa el interés meramente escolar de un discípulo.

Las condiciones para tal propuesta son favorables gracias a la publicación de fuentes y a la consulta directa en archivos.⁴ Con esto podemos ahora evaluar de forma documentada los primeros encuentros de Heidegger con la fenomenología husserliana y la relación inicial entre alumno y maestro. Con estas indagaciones se logrará ver también con mayor claridad que la posterior ruptura entre ambos filósofos no está motivada por ciertos compromisos políticos de Heidegger en 1933, sino que el rompimiento tiene una historia previa, por lo general ignorada. A continuación abordaremos aspectos centrales del entrecruzamiento de ambos filósofos, especialmente desde el encuentro de Heidegger con la fenomenología en 1909 hasta el distanciamiento expreso entre ambos, después de que Heidegger sucediera a Husserl en la cátedra de Freiburg en 1928. Con ello tendremos un panorama documentado de veinte años de una intensa y atormentada relación tanto filosófica como personal de dos filósofos que marcaron el rumbo pensante del siglo xx.

II. Heidegger y su escabroso camino en la vida académica

En su escrito autobiográfico “Mi camino en la fenomenología” de 1963, Martin Heidegger señala que el primer encuentro con la obra de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, data de su inicio universitario en la Facultad de Teología en

⁴ De la correspondencia de Heidegger ha sido determinante la publicación del epistolario con su maestro Heinrich Rickert, así como las cartas a su esposa Elfriede. Lo primero apareció en la editorial Klostermann en 2002, mientras que lo segundo apareció en 2005 en la editorial *Deutsche Verlags-Anstalt*. Asimismo salieron a la luz un conjunto de cartas de Heidegger o dirigidas a él que datan de años tempranos (1911-1918). Entre ellas encontramos cartas de R. Guardini, H. Finke, E. Troeltsch o E. Laslowski dirigidas a Heidegger o de éste dirigidas a J. Sauer, M. Grabmann, E. Krebs. Este epistolario así como los primerísimos escritos de Heidegger y las reseñas sobre su tesis de habilitación constituyen la importante sección de documentos incluida en el *Heidegger-Jahrbuch*, serie iniciada en 2004 y publicada en editorial Alber de Freiburg. Otro texto que incluye documentos tempranos de Heidegger es el aparecido en 2005 y editado por A. Denker y E. Büchlin, *Martin Heidegger und seiner Heimat*.

1909: “Así es que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que pertenecían a la Biblioteca de la Universidad” (Heidegger, 2000: 95). Y de acuerdo con su relato, había tenido interés por Husserl precisamente porque “esperaba en las *Investigaciones lógicas* de Husserl [...] un impulso decisivo a las preguntas suscitadas por la disertación de Brentano” (Heidegger, 2000, 95). La tesis doctoral de Brentano *Del múltiple significado del ente según Aristóteles* había sido un obsequio de su paisano paternal Conrad Gröber al joven bachiller Heidegger en 1907.⁵ Mediante ese texto Heidegger había tenido sus “torpes primeros intentos de penetrar en la filosofía”.

Sin embargo, ahora también sabemos que su ingreso a la filosofía no fue directo, sino que tuvo que dar un rodeo mediante la teología y las ciencias naturales. Efectivamente, Heidegger había llegado a los estudios teológicos en 1909 después de haber concluido el bachillerato en el Bertholds-Gymnasium de Friburgo pasando por una frustrada estancia de dos semanas en la Compañía de Jesús.⁶ Su inscripción en teología durará cuatro semestres, ya que al final del semestre estival de 1911 padecerá una fuerte crisis que lo obliga a reposar en su tierra natal y abandonar sus estudios teológicos (Ott, 1992: 76).⁷ Sin embargo, por lo menos ya desde la primavera de ese año Heidegger pensaba en tres posibles caminos profesionales a seguir: matemáticas, filosofía o teología, eso se desprende de la carta de su amigo Ernst Laslowski del 20 de abril de 1911 (Denker, 2004: 30-32). Éste le recomienda optar por filosofía o seguir en teología. Sin embargo, Heidegger desatenderá las recomendaciones del amigo y a partir del semestre invernal de 1911/12 estará inscrito en la Facultad de Ciencias Naturales y Matemáticas (Casper, 1980: 534-541). En un currículum de 1913 exigido para el trámite del doctorado, el joven Heidegger hace un recuento de su incipiente camino académico: “En los primeros semestres escuché lecciones de teología y filosofía, desde 1911 ante todo filosofía, matemáticas y ciencias naturales, en el último semestre también historia” (Heidegger, 2000: 32).

El cambio de teología a matemáticas puede parecer extraño. Sin embargo, en otro currículum preparado para los trámites de habilitación en 1915, Heidegger

⁵ Así lo señala el mismo Heidegger en textos biográficos como la lección inaugural de su entrada a la Academia de las Ciencias de Heidelberg (1959) o en la famosa carta al jesuita W. Richardson (1963).

⁶ De acuerdo con la información que proporciona el alumno jesuita de Heidegger, Johannes Baptist Lotz, en el libro del noviciado en Feldkirch /Tisis consta que Heidegger estuvo del 30 de septiembre de 1909 al 13 de octubre (Neske, 1977: 155; Ott, 1992:66s).

⁷ Por una carta de Heidegger a su esposa Elfride del 26 de enero de 1922 sabemos que esa crisis de 1911 consistió en semanas de insomnio y de merma de las capacidades intelectuales (Heidegger, 2005: 120).

señala nuevamente el papel que jugó Husserl en tal decisión: “Junto a la Suma Menor de Santo Tomas de Aquino y obras aisladas de San Buenaventura, las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl fueron determinantes para mi desarrollo científico” (Heidegger, 2000: 37-s). Y ese interés por las *Investigaciones lógicas* condujo a Heidegger a obras previas de Husserl: “La obra anterior del mismo autor, *Filosofía de la aritmética*, me hizo ver las matemáticas en una luz completamente nueva”. Ésta es la referencia académico-biográfica que encontramos de Heidegger mismo para entender su interés, aparentemente extraño, por las matemáticas y el cambio a la Facultad de Ciencias. Sin embargo, la publicación reciente de sus primerísimos textos también deja ver a la vez una “tendencia apologética”⁸ heredada de su época de bachillerato. La defensa de la fe católica contra los ataques de la modernidad puede hacer comprensible también su inmersión en el conocimiento científico de modo tal que por ese medio pudiese adquirir armas para defender la fe y atacar todo aquello que contradijera el dogma (Denker, 2004a: 97-122). Sea como sea, Heidegger dejó de tomar cursos de historia de la iglesia y teología moral y asistió a lecciones sobre cálculo diferencial y análisis algebraico (Casper, 1980: 535-538; Denker, 2004: 13-17). Será precisamente en esos últimos semestres, inscrito en la Facultad de Ciencias, en donde el joven estudiante intensifique su interés por la filosofía y asista a los seminarios de los filósofos Arthur Schneider desde el semestre invernal de 1911/12, Heinrich Rickert a partir del semestre estival de 1912, y a los del historiador Heinrich Finke desde el semestre estival de 1913.

El 26 de julio de 1913 Heidegger se doctora, bajo la asesoría de Schneider, con la tesis “La doctrina del juicio en el psicologismo”. En ese verano, además de doctorarse *summa cum laude* ocurren dos hechos importantes para la vida académica de Heidegger: por un lado conoce al que será uno de sus protectores en esos años: Engelbert Krebs y por otro lado su profesor Finke lo anima para continuar en el ámbito académico, primero le sugiere que prepare el examen para la docencia en el nivel medio superior y posteriormente lo animará a escribir una tesis de habilitación para continuar su carrera en la universidad. Heidegger seguirá este consejo e iniciará un proyecto de habilitación, primero sobre asuntos matemáticos para en 1914 optar por un trabajo en el ámbito de la historia de la filosofía que desembocará en su tesis sobre Duns Escoto.

⁸ Así caracteriza Ernst Lasowski, amigo de Heidegger, la dirección de éste en una carta del 20 de abril de 1911 (Denker, 2004: 28-30). Las primeras publicaciones apologéticas a las que nos referimos son especialmente sus reseñas del libro de Johannes Jørgensen *Lebenslüge und Lebenswahrheit* y del libro de Friedrich Wilhelm Foerster *Autorität und Freiheit* (Heidegger, 2000 y Denker, 2005).

A pesar de que en la tesis doctoral de Heidegger la presencia de Husserl es limitada, no cabe duda que seguía “afectado” por la obra de Husserl, como lo recuerda en “Mi camino en la fenomenología”, ya que encontramos un apunte de Krebs que data del 7 de noviembre de 1913 y en donde se hace patente la lectura que Heidegger recomendaba:

Desde hace 10 días estoy encargado provisionalmente del curso de filosofía. Bajo la influencia de *Heidegger* he estudiado principalmente a *Husserl*, así como el pequeño trabajo de *Heidegger* publicado en *Literarische Rundschau* en 1912 y los “Fundamentos” de *Geyser*, y converso con él [Heidegger] en el seminario de filosofía para obtener una mayor claridad sobre los problemas. Le expongo lo que diré en la lección y discuto lo leído con él. Me ayuda más de lo que quizás él mismo advierte (*UAF C 126/2*).

A partir del semestre estival de 1913 Heidegger abandonará los cursos de ciencias naturales y asistirá exclusivamente a lecciones en el ámbito de las humanidades. Su cercanía a Rickert es cada vez más intensa, de modo que a raíz del epistolario con éste se puede ver que Heidegger asiste a las lecciones y seminarios del maestro neokantiano por lo menos hasta el semestre estival de 1915.

A pesar de su introducción en la filosofía trascendental del valor de Rickert, Heidegger será llevado nuevamente a Husserl desde el interior de la misma escuela neokantiana, ya que el alumno más prometedor de Rickert, Emil Lask, había recibido fuertes impulsos por parte del fundador de la fenomenología. De este modo, Heidegger se halla en el dilema de continuar en la discusión viva con los neokantianos o de penetrar profundamente en el ámbito de la fenomenología. Al parecer la balanza se inclina por esto último ya que será en 1914 cuando Heidegger entre en contacto epistolar con Husserl. Muchos años después, el mismo Rickert reconocerá las tempranas tendencias de su alumno: “Si estoy bien informado —escribe Rickert a Heidegger el 21 de enero de 1920— ahora usted se halla muy cerca de Husserl. Eso no me sorprende en lo más mínimo, pues el camino hacia la fenomenología era fácil de encontrar desde las problemáticas que le interesaban antes [...]” (Heidegger, 2002: 45).

A pesar de que no se han encontrado las cartas entre Heidegger y Husserl que datan de 1914, tenemos conocimiento de este hecho gracias a la información que se proporciona en el epistolario entre Heidegger y Rickert. Por una carta del 3 de julio de 1914 dirigida a Rickert, sabemos que Husserl le había respondido a Heidegger en ese mismo año. En tal respuesta le anunciaba que se había decidido a escribir el tercer volumen de las *Investigaciones lógicas* (Heidegger, 2002: 19). Será quizás esa carta de Husserl la que dé nuevamente impulsos a Heidegger para

retomar su interés por la fenomenología: “Debo sacrificar mis vacaciones —escribe a Engelbert Krebs el 19 de julio de 1914— ya que la fenomenología de Husserl me hace trabajar mucho en sus últimas partes y no quiero que se me haga el reproche de la mala comprensión como ha ocurrido recientemente a Messer y Cohn” (Denker, 2004: 61).⁹

Al tiempo que Heidegger batalla nuevamente con la fenomenología husserliana, redacta su tesis de habilitación, de la cual para finales de julio de 1914 ya había concluido tres capítulos, de acuerdo con lo que le escribe a Rickert el 3 de noviembre (Heidegger, 2002: 21). Sin embargo, la intención de dedicarse a un estudio cuidadoso de la fenomenología se interrumpirá debido a su participación voluntaria en el servicio militar de agosto a octubre, cuando será despedido de ahí gracias a sus dolencias cardíacas.

En 1915 la tesis de habilitación *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto*, asesorada por Rickert, es aceptada por la Facultad de Filosofía. Así Heidegger ingresa a la docencia en el semestre invernal de 1915/16 en el marco de la Cátedra II de Filosofía, dedicada especialmente al ámbito de filosofía cristiana. Los tres semestres en los cuales Heidegger impartirá lecciones y seminarios, dirigidos especialmente a los teólogos, tendrán una limitada recepción ya que de acuerdo con los apuntes de Krebs, Heidegger había tenido “poca comprensión de parte de los teólogos”, porque “posee una terminología difícil y un modo de expresión demasiado complicado para principiantes” (UAF C 126/2). En un currículum de 1922 Heidegger señalará incluso que a los teólogos les habían prohibido sus lecciones (Heidegger, 2000: 43).

La primera lección que Heidegger ofrece en el semestre invernal de 1915/16 lleva como título “Historia de la filosofía antigua y escolástica” (UAF Q-A B/1759)¹⁰ con 21 asistentes, entre ellos Heinrich Ochsner¹¹ así como Elfride Petri,

⁹ Husserl en sus *Ideas I* hace una crítica a las interpretaciones de Messer y Cohn, quizás a eso se refiere Heidegger con su observación (Husserl, 1976: 177).

¹⁰ Los datos que proporcionaremos de los nombres y el número de asistentes a los cursos de Heidegger se basan en la consulta directa realizada a las *Quästurakten* del Archivo de la Universidad de Freiburg (citado ahora como UAF Q-A). Es importante señalar que el número que aquí indicamos sólo remite a los alumnos inscritos que pagaron el curso, pudo haber oyentes sin registro alguno. Hay confusión en torno al título exacto de esta lección ya que en documentos del archivo de la Universidad de Freiburg hay un escrito del Decano Finke que señala como título de la lección “Líneas rectoras de la filosofía antigua y escolástica”, este dato lo confirma Casper mediante información de Hermann Heidegger. Sin embargo, en las *Quästurakten* el título reza “Historia de la filosofía antigua.”

¹¹ Este dato se desprende de la dedicatoria en el ejemplar *De camino al habla* que Heidegger le obsequia a Ochsner en 1959: “Para/ Heinrich Ochsner/ en recuerdo/ del primer semestre 1915-16/ Martin Heidegger/ 11 de noviembre de 1959” (Ochwadt, 1981: 263). Ochsner nace en 1891

su futura esposa;¹² asimismo, ofrece un seminario sobre los *Prolegómenos* de Kant, en donde también participa Elfride y Bruno Katterbach OFM.¹³ En el semestre estival de 1916 Heidegger ofrece por lo menos dos actividades académicas: “Ejercicios en el seminario II de filosofía sobre textos tomados de los escritos lógicos de Aristóteles”¹⁴ y la lección “Kant y la filosofía alemana del siglo XIX” con 36 asistentes, entre ellos Elfride Petri (*UAF Q-A B 17/60*; Casper, 1980: 539) y Gertrud Mondorf.¹⁵ Para el semestre invernal de 1916/17 Heidegger sostiene la lección “Preguntas fundamentales de lógica” con 39 oyentes (*UAF Q-A B 17/61*), entre los cuales se encuentran Gertrud Mondorf y Heinrich Ochsner. En cartas dirigidas tanto a Rickert como a Elfride, Heidegger señala que también tiene un seminario sobre la metafísica de Lotze: “el seminario sobre Lotze sirve a la vez para conmemorar el aniversario 100 del natalicio de Lotze” (Heidegger, 2005: 48).¹⁶ Sin embargo, en una carta previa a Elfride, Heidegger había anunciado que para invierno planeaba un curso sobre Aristóteles y la escolástica (Heidegger, 2005: 41).

En 1957 Bernhard Welte sostendrá algunos diálogos con Heinrich Ochsner y los conservó bajo el título “Apuntes de mis diálogos sobre Heidegger con Heinrich Ochsner”.¹⁷ Algunos de estos apuntes esbozan este primer momento docente de Heidegger:

y muere en 1970. Entre 1912 y 1922 estudia teología y filosofía en Freiburg y Marburg. De 1923 a 1933 fue “maestro de apoyo” de docentes japoneses invitados, bajo el auspicio de Husserl. A partir de 1934 es colaborador en la oficina central de Caritas. Heidegger lo considerará su amigo, pero a la vez tendrá una clara opinión de sus limitaciones. En una carta a Elfride del 13 de septiembre de 1919 Heidegger le indica que Ochsner ha vivido hasta ese entonces “del trabajo de otros” y que incluso las exposiciones que le presentó, ya se las había “dado digeridas” (Heidegger, 2005: 102). Sin embargo, Heidegger recordará siempre a Ochsner como “su alumno más antiguo” e incluso en el coloquio que Heidegger sostuvo en el marco de la conmemoración del 500 aniversario de la Universidad de Freiburg, Ochsner será el único de los viejos alumnos al que Heidegger se referirá por su nombre. La amistad de Heidegger con Ochsner en un principio será tal que este último fue invitado por Martin y Elfride para ser testigo de su boda en 1917.

¹² Eso lo recordará Heidegger cuarenta años más tarde en la carta del 6 de octubre de 1955: “Pues a la vez es el 40 aniversario de nuestro primer encuentro en aquella pequeña aula bajo el techo. Así es que también la lección de este semestre es para mí una especialmente rememorante” (Heidegger, 2005: 308).

¹³ Posteriormente será Prefecto del Archivo Vaticano, así lo señala Heidegger en una carta a Elfride del 2 de agosto de 1924 (Heidegger, 2005: 137).

¹⁴ Junto con Krebs, de acuerdo con la lista de éste.

¹⁵ Compañera de estudios de Elfride. En el epistolario entre Martin y Elfride esta amiga es llamada “Trudchen”.

¹⁶ Se trata de la carta del 27 de septiembre de 1916. A Rickert le informa lo mismo en la carta del 14 de diciembre de ese año.

¹⁷ En cierta forma estos apuntes fueron incluidos en el texto con el que Welte participó en el homenaje a Ochsner (Welte, 1981).

Él, Ochsner, leyó junto con Heidegger en 1915 el libro de Lask sobre el juicio. En aquella época Heidegger entendía ya la *aletheia* como *a-letheia*. Ya en aquel entonces tenía la formulación “el mundo munda” y añadía: en sentido transitivo; ya en aquella época había desechado la teoría significativa del lenguaje y con ello la idea (esto ante todo contra Rickert) de que el juicio solo es la forma significativa determinante del lenguaje. Ya en aquella época lo que más le ocupaba era el sentido del “es”. / Ambos señalamos que estas son demasiadas cosas de las que se habla apenas mucho después en la obra publicada de Heidegger. Él permaneció en sus inicios y después sólo entró más profundamente en ellos. [...] / Ochsner contó en la caminata: ya en los años 1915-17, antes de su llamamiento a filas en la guerra, Heidegger expresó en el seminario sobre Lotze que sostuvo en aquella época: verdad no es *adaequatio*, es más originaria: mostrarse, presencia (UAF E 8/573).¹⁸

En 1916 ocurren dos hechos importantes en el camino filosófico de Heidegger: por un lado, la Cátedra II, a la que aspiraba el joven docente desde 1913, es ocupada por Joseph Geyser. Por otro, Husserl llega a la Cátedra I sustituyendo a Rickert, quien partía a Heidelberg para relevar a su maestro Windelband. La llegada de Geyser cierra las puertas de una cátedra mientras que la presencia de Husserl renueva la esperanza. A partir de ahí Heidegger se acercará nuevamente a la fenomenología y ya a principios de 1917 se propondrá nuevamente profundizar en la confrontación de sus pilares filosóficos contemporáneos, es decir, la filosofía del valor rickertiana y la fenomenología husserliana: “Pero antes [de trabajar en el ámbito de la escolástica y mística medievales] —escribe a Grabmann el 7 de enero de 1917— quisiera alcanzar seguridad en los problemas sistemáticos, lo que se dirige a una discusión con la filosofía del valor y la fenomenología desde adentro” (Denker, 2004: 74). Unos meses después confirmará esto a su amada Elfride:

Hegel escribió al inicio de su filosofar el conocido ensayo “Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling”. Hoy en día no puede eludirse la necesidad inexorable de una confrontación análoga, aunque la problemática es totalmente diferente y más compleja. La diferencia entre la fenomenología y la filosofía del valor. Concretamente como crítica de principio que supera y llega a ser positiva por principio y no como fragmentos y momentos (Heidegger, 2005: 57).

¹⁸ Diálogo del 21 de septiembre y del 9 de noviembre de 1957.

Sin embargo, en esa misma carta se deja ver de modo claro su posición en torno a la fenomenología de Husserl y una evaluación concreta de su relación con el maestro:

Habermene encontrado con Husserl sólo es un *episodio* en un proceso que en gran parte me viene al encuentro desde lo oscuro y continúa hacia lo oscuro [...] No puedo aceptar la fenomenología de Husserl como definitividad, aun cuando sea filosofía, porque en su punto de partida y, como consecuencia, en la meta es demasiado estrecha y sin vida, y porque tal punto de partida no se deja absolutizar [...] (Heidegger, 2005: 56, cursivas mías).

Al parecer la confrontación llevada a cabo en 1917 surtirá efecto, ya que ese mismo año Natorp solicitará a Husserl su apreciación en torno al trabajo del joven Heidegger, porque desde 1916 había una cátedra vacante en el ámbito de historia de la filosofía medieval en Marburg. Husserl contestará que no ha tenido oportunidad de conocer mejor a Heidegger, pero que su tesis de habilitación y su reputación como docente eran ya reconocidas en Freiburg y concluye la carta con el siguiente juicio: “En la filosofía rickertiana, con la cual comenzó como alumno de Rickert, ya no está satisfecho y busca discutir de modo interiorizado con la filosofía fenomenológica. Eso lo hace, como parece, de modo serio y con fundamentación” (Husserl, 1994d: 132).

Sin embargo, Heidegger tendrá que posponer una vez más su discusión con la fenomenología husserliana en 1918 ya que nuevamente fue llamado al servicio militar.¹⁹ Será en 1919 cuando nuestro autor se incorpore a la docencia, ahora ya con el apoyo directo de Husserl, quien el 7 de enero de ese año envía un escrito al Ministerio de Cultura solicitando una plaza de asistente para Heidegger:

Mediante la plaza solicitada para el Dr. Heidegger se enfrentaría también el peligro de que su valiosa fuerza científica [...] fuese paralizada y finalmente se perdiera para la universidad. Pero qué tan grandes son las expectativas que se deben poner en él, se deja ver en el hecho de que meramente con base en su primer libro sobre la doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto fue propuesto por la Universidad de Marburgo para la cátedra extraordinaria presupuestada en filosofía que llegó a estar vacante en 1916 (UAF B 24/ 1277).

¹⁹ En febrero de 1918 es requerido en el cuartel, aunque duerme en su casa, y a partir del 11 de marzo realiza ejercicios militares en Heuberg. Entre marzo y julio se la pasa entre Heuberg y Freiburg. Julio y agosto estará en Berlín en cursos de meteorología, no obstante le queda tiempo para visitar algunas sesiones de los seminarios del teólogo Deissmann y de Carl Stumpf. Entre agosto y noviembre fue enviado al frente oeste y regresará a Freiburg después del 11 de noviembre, en donde lo espera Elfride embarazada (Heidegger, 2005: 61; Denker, 2004: 120ss).

Con la aprobación de la plaza de asistente, Heidegger revive las esperanzas de obtener una cátedra. Su labor docente en el marco de la Cátedra I inicia con el curso “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo” que despliega en el semestre de posguerra de enero a abril de 1919.

Al concluir este semestre, Heidegger describe su situación académica en una carta a Elisabeth Blochmann, amiga de su esposa:

Mi propio trabajo es muy denso, de principios y concreto: problemas fundamentales de la metódica fenomenológica, liberación de los últimos residuos de los puntos de vista aprendidos —un constante internarse nuevamente en los orígenes genuinos, trabajos previos para la fenomenología de la conciencia religiosa— un riguroso estar orientado a la eficiencia académica intensa y cualitativamente de alto nivel, un aprender constante en compañía de Husserl (Heidegger, 1990: 16).

Ahora bien, al ser Heidegger asistente de Husserl y aprender de él en su compañía, la cercanía académica con el maestro sería la consecuencia esperada. Sin embargo, Heidegger mantiene una lucha incluso con aquel del que aprende. Este esquema de aprender combatiendo fue la misma actitud que Husserl tuvo con su maestro Franz Brentano, ya que en una carta del 11 y 15 de octubre de 1904 dirigida a éste le señala, refiriéndose a los estímulos recibidos de él, que “uno depende de lo que uno combate” (Husserl, 1994a: 22). Así, en 1919 Heidegger seguirá en la compañía de Husserl combatiéndolo. A mediados de agosto de ese año visita al maestro en Bernau y posteriormente en Konstanz. Desde ahí Heidegger reflexiona nuevamente sobre lo que significa Husserl para él:

Quiero escribir detalladamente sobre mi trabajo, en cierto sentido presentiste correctamente: porque en las últimas semanas me he ocupado interna e intensamente de esta pregunta —sobre todo es así que Husserl no entorpece directamente ni obstaculiza mi autonomía con todo lo nuevo— *para mi la filosofía científica va más allá de Husserl. Como comentaste una vez hace tiempo, lo he superado con horizontes y problemas mucho más amplios.* Sin embargo a los 30 años uno no ha terminado de madurar y se excede con gusto, aunque sólo en privado; en este sentido *Husserl es un buen regulador [Regulativ]* a pesar de los evidentes síntomas de vejez. Sin embargo, decidí colaborar porque en la ciencia sólo se manifiesta lo más personal en la dedicación supraobjetiva y la formación de la cosa; y luego por consideraciones prácticas: *aparecer junto con Husserl en una portada debe significar algo* en el estrecho círculo de la Universidad de Freiburg así como en general en la literatura científica. No temo por la constancia y seguridad de mi propio desarrollo —esas fuerzas trabajan y crecen curiosamente de manera inconsciente—, mis problemas fenomenológicos de la reli-

gión se están aclarando cada vez más y también organizo mi curso de manera que permanezco en un contacto estrecho con ellos y tomo de allí los ejemplos concretos (Heidegger, 2005: 95s, cursivas mías).

Que el “episodio” Husserl se haya convertido en un elemento “regulador” y práctico no será impedimento, sino quizás motivación, para el continuado acercamiento a la fenomenología que Heidegger llevará a cabo en su segunda lección como *Privatdozent* en el marco de la Cátedra I de filosofía. De su lección “Fenomenología y filosofía trascendental del valor” (semestre estival de 1919, *UAF Q-A B 17/66*)²⁰ con 51 asistentes, entre los cuales aparecen por primera vez Karl Löwith²¹ y Afra Geiger,²² Heidegger concluye “que la fenomenología debe llegar a ser filosófica, no debe terminar en una especialización con un horizonte estrecho de problemas” tal como lo indica en una carta a Rickert. Ahí mismo señalará ya algunas diferencias centrales respecto de Husserl, quien “está orientado hacia la ciencia natural matemática”, mientras que Heidegger buscará “sentar cabeza en la vida misma viva e histórica, es decir, en la experiencia fáctica del entorno” (Heidegger, 2002: 47s).

1919 es determinante para el pensar de Heidegger precisamente porque concreta los presentimientos propuestos en su lectura de los contemporáneos como Rickert y Husserl. El énfasis en las diferencias con Husserl, lo retomará Heidegger a principios de 1920 en otra carta a Elfride:

Estamos en el camino hacia la captura verdadera, sencilla y elemental de la vida, hacia la creación del nuevo estilo *no según programas sino despertando motivos*

²⁰ Actualmente publicado en el volumen 56/57 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger (Heidegger, 1987, 2005a). Asimismo ese semestre Heidegger sostiene la lección “Sobre la esencia de la universidad y del estudio académico” con 47 participantes, entre ellos Afra Geiger, así como un seminario de ejercicios sobre las *Meditaciones* de Descartes.

²¹ Löwith será en sentido estricto el primer alumno importante de Heidegger. Se doctora en München con Moritz Geiger en 1923 con una tesis sobre Nietzsche y se habilita con Heidegger en Marburg en 1928 con la tesis “El individuo en el papel del prójimo”. La relación con Heidegger será determinante a lo largo de su vida: primero verá a Heidegger como el gran maestro y después lo criticará despiadadamente. En una carta a Petzet Heidegger lamenta las críticas de Löwith (Petzet, 1983: 98s) y en otra carta a E. Blochmann del 19 de enero de 1954 incluso dice de Löwith: “Acerca del pensar no tiene la más mínima idea; quizás lo odia” (Heidegger, 1990: 103).

²² Fue una amiga judía de la esposa de Jaspers, Gertrud; alumna de Heidegger y Jaspers. Murió en el campo de concentración de Ravensbrück. De acuerdo con la información que Löwith proporciona, no concluyó sus estudios y trabajó en un negocio en Berlín, en el nacionalsocialismo tuvieron que huir a Holanda, en donde ayudó a muchos emigrantes (Löwith, 1986: 59). En la carta del 22 de enero de 1921 dirigida a Jaspers, Heidegger señala que ella estuvo en su casa y que hablaron sobre la posibilidad de su doctorado. Heidegger indica que él mismo intervendría hablando con Finke (Heidegger, 2003: 18).

del sí mismo más interno. Esto es también lo que me separa diametralmente de Husserl y ahora tengo que encontrar las posibilidades —solamente para mantenernos materialmente— de andar juntos sin que haya disputa y sin que ésta se acentúe. Aquí arriba —con la distancia espacial llegué también a una contemplación interna de mi situación, y nuevamente tengo que darte la razón porque hace meses ya presentiste que no debo entregarme tanto a los jóvenes— porque simplemente no se puede ni debe demostrar la filosofía —el que aguanta y es auténtico permanece fijo por sí solo— a nosotros tampoco nos tenían tanto bajo tutela como yo permití que me lo sugiriera Husserl. Lo mismo me dijo ayer la propia Señora Szilasi, que ya en las primeras semanas notó la gran diferencia entre Husserl y yo, está escandalizada por la ética matemática de Husserl y se sorprende de que me ocupo tanto del muchacho (Heidegger, 2005: 103s; cursivas mías).

Y un mes después, Heidegger destacará nuevamente su actitud en torno a la vida académica: “Ahora me siento tan libre e independientemente creativo —también tengo ahora una posición clara frente Husserl—, ahora sólo falta que me ofrezcan una cátedra para que pueda desplegar me plenamente y tú también vas a poder respirar más libremente y tendrás más posibilidades” (Heidegger, 2005: 104).

Es significativo contrastar que en las fechas en las que Heidegger se sentía liberado y en cierta medida alejado de Husserl, éste por su lado veía en Heidegger a un auténtico discípulo, así se lo hace saber a Natorp en febrero de 1920:

En los últimos dos años él [Heidegger] ha sido mi colaborador más valioso, tengo de él como docente y como pensador las mejores impresiones y pongo en él toda mi esperanza. Sus prácticas de seminario son tan visitadas como las mías, y él sabe cómo atrapar tanto a principiantes como a avanzados. También sus muy famosas lecciones, perfectas en forma y sin embargo profundas, son muy visitadas (alrededor de 100 oyentes). Con la energía más grande se ha iniciado en la fenomenología y tiende, en general, a la fundamentación más segura para su pensar filosófico” (Husserl, 1994d: 140).

La “energía” a la que refiere Husserl se deja ver en el intenso trabajo del docente Heidegger, quien en el semestre invernal de 1919/20 había sostenido la lección “Problemas fundamentales de la fenomenología”²³ con la participación de

²³ Tal como consta en UAF B 1/3348 Heidegger había programado para ese semestre el curso “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”; sin embargo, no alcanza a concluir el manuscrito y en un escrito del 30 de agosto de 1919 propone el curso “Problemas selectos de fenomenología pura” con la propuesta de horario martes y viernes de 16 a 17 hrs., con un coloquio en torno a la lección los martes de 18 a 19.30. En 1992 la lección “Problemas fundamentales de la fenomenología” se publicó como volumen 58 de la GA.

80 asistentes entre ellos Karl Löwith; así como un coloquio de por lo menos 56 estudiantes (UAF Q-A B 17/67), con la participación de Karl Löwith, Oskar Becker, Franz-Josef Brecht y Fritz Kaufmann.²⁴ Ya en el semestre estival de 1920 Heidegger sostendrá su lección “Fenomenología de la intuición y de la expresión” con 78 alumnos inscritos, entre ellos Karl Löwith, Franz-Josef Brecht, Oskar Becker, Helene Weiß,²⁵ Friedrich Neumann²⁶ y Fritz Kaufmann; así como un coloquio en torno a la lección, de 48 participantes, entre ellos Löwith, Becker y Kaufmann (UAF Q-A B 17/69).

En esos meses se presenta otra posibilidad de ocupar una cátedra en Marburg. Natorp informa a Husserl en marzo de 1920 que en la lista de propuestas han colocado a Heidegger en tercer lugar, después de Nicolai Hartmann y Hermann Leser (Husserl, 1994D: 141).

A lo largo de sus cursos, Heidegger se irá perfilando como la gran promesa filosófica de Alemania. Sus sólidos trabajos para la preparación de sus cursos se reflejarán en la atracción estudiantil que convertirá a las aulas en donde enseñaba el joven *Privatdozent* en un desfile de figuras que determinarán la constelación filosófica del siglo xx. Ahí comienza a difundirse la fama de Heidegger como “pólvora de un rey oculto”, para recordar el señalamiento que posteriormente hará Hannah Arendt.

Evidentemente Heidegger era consciente de sus logros y alcances, de manera tal que a principios de 1922 le escribe a su esposa Elfride: “He ganado una gran

²⁴ Nace en 1891 y muere en 1958. Estudia filosofía en Göttingen con Husserl, con quien se doctora en Freiburg el 24 de octubre de 1923 *summa cum laude* con la tesis “La pintura como fenómeno estético”. En 1926 se habilita con una tesis sobre la filosofía del conde Yorck von Wartenburg. Es asistente de Husserl de 1924 a 1935, aunque *Privatdozent* a partir de 1926. En 1935 por su origen judío le retiran la *venia legendi*. De 1934 a 1936 laborará como profesor invitado en la Escuela de Altos estudios para la Ciencia del Judaísmo en Berlín. En 1936 emigra a EE UU en donde trabaja en diversas universidades entre ellas en Buffalo hasta 1958, año de su jubilación y muerte.

²⁵ A pesar de que Heidegger reconoció en la entrevista del *Spiegel* que Helene Weiß era una de sus alumnas “más antiguas y más dotadas”, no fue posible su doctorado con él. Sin embargo, la deuda con el maestro se deja ver en la tesis doctoral que presentó en Basilea “Causalidad y azar en la filosofía de Aristóteles” bajo la asesoría del Prof. Schmalenbach en 1942. Al final del prólogo agradece a Heidegger su ayuda y el permiso para consultar sus manuscritos, eso lo cita Heidegger mismo en la mencionada entrevista (Heidegger, 1989: 58). Los manuscritos de Weiß, cuyo administrador es su sobrino Ernst Tugendhat, se hallan bajo el cuidado de la Universidad de Stanford. Weiß estará con Heidegger en su primera etapa en Freiburg, lo acompañará a Marburg y posteriormente estará nuevamente con el maestro en Freiburg.

²⁶ Esta información se deriva de lo que Heidegger señala a Jaspers en una carta del 22 de enero de 1921, en donde por cierto no habla bien de Neumann: “No es que sea de una naturaleza muy complicada, sino porque él es totalmente inestable, *chapucero*, y quizá, ante todo, inauténtico” (Heidegger, 2003: 16). Neumann se doctoró en Wien en 1922 con la tesis “La relación entre valor y placer en Hermann Lotze” (Husserl, 1994-IV: 175, nota).

seguridad —de modo que ya no puedo aprender nada de los filósofos contemporáneos y debo, sólo para mi propia controversia, llevar a cabo una controversia con aquellos de la historia que para mí han sido decisivos” (Heidegger, 2005: 120). Mientras tanto Husserl sigue apoyando incondicionalmente a su asistente y al surgir nuevas posibilidades para una plaza no duda en recomendarlo con Natorp, así sucede en ese mismo año, 1922:

Sus capacidades *receptivas* son mínimas, es lo más contrario a un acomodaticio. Una personalidad *totalmente original*, rondándose a sí mismo y buscando la manera fundada propiamente y creando dedicadamente. Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses —nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que arraigado en su propia originalidad [...] Él habla sobre aquello que la investigación profunda prospectiva y fenomenológica— de las ciencias del espíritu le enseña [...] Para su desarrollo quizás sería de gran importancia que se fuera a Marburg [...] Para mí y para los estudios fenomenológicos de Freiburg su partida sería una pérdida insustituible (Husserl, 1994d: 150-s, cursivas mías).

Al parecer algunos alumnos que habían participado en las lecciones de Heidegger, como Bruno Strauss (Husserl, 1994b: 161), informaban en Marburg sobre la magia de Heidegger.²⁷ A partir de ello, Natorp pide a Heidegger algún escrito de su autoría. Sólo así se siente presionado y redacta en tres semanas una

²⁷ Sin embargo, de acuerdo con Gadamer, el primer informante en Marburg fue Heinrich Ochsner, el viejo amigo de Heidegger. Gadamer lo indica de la siguiente manera en un escrito enviado para el texto de homenaje a Ochsner: “Él [Ochsner] se me grabó tanto porque fue para mí una especie de primer mensajero de Freiburg que me contaba cosas impresionantes de Heidegger. Debe haber sido 1920/21 cuando él informó que Heidegger había dicho en una lección “mundeas” [“es weltet”] [...] Eso a mis ojos prueba que el jovencísimo Heidegger en aquella época ya no pensaba de modo trascendental en lo absoluto. Con ello la época de “Ser y tiempo” se mueve en una cierta relatividad” (Ochwadt, 1981: 230). Esto cobrará relevancia para la interpretación del “giro” en el camino filosófico heideggeriano, ya que Gadamer interpreta tal “giro” como un “retorno” a los primeros planteamientos y de ese modo exige cierto desprecio de la ontología fundamental como fue plasmada en *Ser y tiempo*, así lo indica en varios escritos: “Así, en la conversación en 1924, el ‘giro’ ya estaba presente. También lo estaba, estoy convencido, ya en la primera afirmación que escuché de Heidegger en mi vida. Un joven estudiante, que había vuelto de Freiburg a Marburg, contó con gran entusiasmo que un joven profesor había dicho desde su tarima: ‘mundeas’ [‘es weltet’]. También esto fue el giro antes del giro” (Gadamer, 2002: 283); “La historia enseña, como veo con una claridad cada vez mayor en las últimas décadas, que el llamado ‘giro’ de Heidegger en realidad sólo era el retorno a su auténtica intención, que ya había anticipado a veces en su íntima confrontación juvenil con Husserl. Me acuerdo una y otra vez que ya en 1920 el joven Heidegger usó la expresión ‘mundeas’ [‘es weltet’]” (Gadamer, 2002: 303).

introducción a Aristóteles que enviará a Marburg y a Göttingen para concursar por una plaza de profesor extraordinario.²⁸ La introducción, después conocida y publicada en 1989 como “Informe Natorp”, no sólo posibilitará su llamado a Marburg, sino que además surtirá efecto en lectores como el joven Gadamer, quien al leer el texto, facilitado por Natorp, le cayó como una “descarga eléctrica” (Gadamer, 1977: 212).²⁹

Sin embargo, Heidegger expresa su sentir en torno a todo el procedimiento de obtención de la cátedra y en una carta a Jaspers indica lo siguiente: “Natorp escribe que, en todo caso, estoy en la lista en un puesto de privilegio junto a otros tres. Sin duda es el famoso segundo lugar. Kroner [...] ocupará indudablemente la primera plaza [...] Debo experimentar la vergüenza que será para mí ese orden [...] Este ir de un lugar a otro, estas medias expectativas, la adulación servil, etc. le ponen a uno en una situación horrible aunque se proponga no preocuparse de ello” (Heidegger, 2003: 29).³⁰ Algunos días después Heidegger reafirma su pesimismo en una carta a Löwith:

Como usted bien sabe, Göttingen ya no es perspectiva para mí. Geiger [Moritz] está en primer lugar; él es mayor y ha escrito más. Cuando haya esperado tanto y también impreso tantas cuartillas, quizás también será aceptado, por lástima, en algún lugar. [...] En Marburg se habla también de mí. Natorp, quien tiene la introducción y la traducción, está “conmovido” y considera que eso va mucho más allá de lo que hoy día puede producir un profesor ordinario en Alemania. Evidentemente el viejo [Husserl] ahora está orgulloso. Pero esas son habladurías platónicas; cuando se trate el asunto me colocarán en segundo lugar, en primer lugar colocarán a Kroner, “es mayor y ha escrito más”. Para mí tal propuesta en *ese orden* no es ni un honor ni un éxito, sino *la vergüenza más penosa* que me

²⁸ Todo esto lo indica Heidegger en la carta a Jaspers del 19 de noviembre de 1922: “Cuando volví por aquí, Husserl me esperaba con la noticia de que se tenía conocimiento en Marburg de mi curso sobre Aristóteles, etc. Natorp deseaba una orientación concreta sobre el trabajo que tengo planeado. Me he sentado durante tres semanas para resumirlo y he escrito una ‘introducción’; luego he dictado todo (sesenta páginas) y he enviado, por intermedio de Husserl, un ejemplar a Marburg y otro a Göttingen” (Heidegger, 2003: 29).

²⁹ En la carta del 9 de noviembre de 1922 Natorp indica a Husserl la reacción que ha generado el escrito de Heidegger: “Hay un fuerte interés por parte de los colegas en la originalidad de su proceder. Yo leí el manuscrito varias veces y con un interés cada vez mayor” (Husserl, 1994 v: 163).

³⁰ Richard Kroner nace en 1884 y muere en 1974. Se doctora (1908) y habilita (1912) en Freiburg en donde es *Privatdozent* desde 1912 y profesor extraordinario a partir de 1919; entre 1929 y 1935, en Kiel; posteriormente en Francfort. En 1935 es suspendido por su origen judío y en 1938 emigró a Inglaterra y en 1941 a EE UU, en donde ejerció en diversas universidades. En 1951 será profesor huésped en Kiel y jubilado en 1952.

puede ocurrir. En tal ausencia de espíritu crítico, el entusiasmo de Natorp no significa nada para mí.³¹

En el semestre invernal de 1922/23, Heidegger sostiene solamente dos seminarios: uno para principiantes sobre las *Ideas I* de Husserl con 28 participantes y otro sobre la *Física* de Aristóteles con 35. En el primero encontramos a Hans Reiner y a Käte Victorius, mientras que en el otro encontramos a Karl Löwith, Fritz Kaufmann y nuevamente a Käte Victorius (*UAF Q-A B 17/74*). Al final de ese semestre y después de haber llevado a cabo una renovada revisión de la fenomenología husserliana en los últimos seminarios, Heidegger escribe a Löwith el 2 de febrero de 1923 su severo juicio en torno a Husserl:

En la última sesión del seminario abiertamente quemé las *Ideas* y las destruí de tal modo que puedo decir que los fundamentos esenciales para todo se hallan ahí limpiamente puestos de relieve. Si ahora desde aquí veo en retrospectiva las *Investigaciones lógicas*, llego a la convicción de que Husserl nunca fue filósofo, ni un segundo de su vida. Cada vez es más ridículo.

Al iniciar 1923 se complica la situación laboral de Heidegger, ya que por un lado estaba por concluir la plaza de asistente en Freiburg y por otro lado no había respuesta ni de Marburg ni de Göttingen. Si a ello sumamos la actitud distante en torno a Edmund Husserl, pero a la vez la necesidad de mostrarse como “su asistente”, entonces descubrimos la escisión anímica de Heidegger en esos momentos. En la carta del 8 de mayo de 1923 dirigida a su alumno Löwith se deja ver esto claramente:

Pero mi ‘ontología’ todavía resbala, sin embargo mejora visiblemente. En ello se dan los golpes contundentes contra la fenomenología, ahora estoy por completo parado sobre mí mismo. Seramente estoy pensando si no mejor debiera retirar mi Aristóteles. No habrá éxito con los “llamados”. Y una vez que haya publicado, se acabarán las perspectivas. Quizás el viejo advierta en verdad que le estoy retorciendo el cuello, y entonces se acaba la expectativa de la sucesión.

La ontología a la que refiere Heidegger es a su curso “Ontología. Hermenéutica de la facticidad” del semestre estival de 1923, que contó con la participa-

³¹ Las cartas a Löwith se encuentran en proceso de publicación por parte de Klaus Stichweh. Sin embargo hemos tenido acceso a algunas redactadas entre 1922 y 1924. Extractos de estas cartas ya habían sido publicadas en diversos lugares, por ejemplo en Kusch, (1989) y Pöggeler, (1989).

ción de 78 alumnos inscritos, aunque en la mencionada carta a Löwith Heidegger habla de 90. Entre sus oyentes se encontraban: Hans-Georg Gadamer,³² Joachim Ritter, Gerhard Nebel,³³ Walter Bröcker, Helene Weiß, Werner Brock,³⁴ Günther Stern, Fritz Kaufmann, Heinrich Besseler, Marvin Farber³⁵ y Käte Victorius. Asimismo, Heidegger tiene un seminario para principiantes que contó con la participación de por lo menos 50 inscritos, entre ellos Joachim Ritter, Ludwig Landgrebe,³⁶ Fritz Kaufmann y Käte Victorius (UAF Q-A B 17/75).

Nuevamente es significativo contrastar lo que Heidegger decía de Husserl en privado y en público. Mientras que a Löwith escribe que Husserl no ha sido filósofo ni un segundo de su vida y que con su escrito le “está retorciendo el cuello” al viejo, en la introducción a su lección de ese semestre escribirá la muy difundida frase de que “Husserl le colocó los ojos” (Heidegger, 1998: 21). Estas metáforas anatómicas dejan ver el grado de complejidad de la relación de Heidegger con su protector.

Pese a la indeterminada situación laboral, Heidegger se mantiene firme en sus convicciones, así se lo había hecho saber a Elfride ese mismo año: “Lo único

³² Este nombre no está inscrito en las *Quästurakten*, pero sabemos de su participación por las cartas de Gadamer a Heidegger (Gadamer, 1999: 13). Gadamer nace en 1900 y muere en 2002. En 1922 se doctora en Marburg con Paul Natorp con la tesis “La esencia del placer de acuerdo con los diálogos platónicos.” En 1928 se habilita con Heidegger con un trabajo sobre el Filebo de Platón que se publica en 1931 bajo el título: *Platos dialektische Ethik*. Será profesor en Leipzig y posteriormente en Heidelberg. Como sabemos, Gadamer es quizás el alumno directo de Heidegger con mayor influencia en la filosofía contemporánea.

³³ Nace en 1903 y muere en 1974. Estudiará con Heidegger en el semestre estival de 1923 y posteriormente lo alcanzará en Marburg. Se doctora en 1927 en Heidelberg con un trabajo sobre Plotino. Laborará como docente en diversos bachilleratos. Será un prolífico escritor filosófico.

³⁴ Nace en 1901 y muere en 1974. Estudiará medicina; se doctora en Filosofía con Moritz Geiger en Göttingen, en 1928. En 1931 se habilita y ese año va a Freiburg para laborar como asistente de Heidegger. Por su origen judío se le retira en 1933 de su actividad docente y en 1934 emigra a Inglaterra. Ahí continuó su carrera académica, aunque limitada entre 1951 y 1958 debido a esquizofrenia. En 1958 será integrado como profesor a la Universidad de Freiburg y en los últimos años estará en la clínica psiquiátrica de Emmendingen cerca de Freiburg. Heidegger se preocupará siempre por él, ya que en 1933 redacta dos dictámenes para conseguirle una plaza de lector en Cambridge y el 10 de noviembre de 1950 nuevamente redactará un dictamen apoyando su reintegración en Freiburg (UAF B 24/398).

³⁵ Nace en 1901 y muere en 1980. Fue gran difusor de la fenomenología en EE UU, en donde fue profesor de la Universidad de Buffalo. Fundó la revista *Philosophy and Phenomenological Research* en 1940 y fue su editor hasta 1980. Posteriormente defenderá a Husserl como el “único fenomenólogo” en contra de sus “discípulos” y especialmente Heidegger.

³⁶ Nace en 1902 y muere en 1991. El 24 de noviembre de 1927 se doctora con *summa cum laude* con Husserl con la tesis “La teoría de las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey”. Fue profesor en Frankfurt a. M., Kiel y Köln, de ahí fue director del Archivo Husserl. Fue asistente de Husserl y junto con Eugen Fink organizó gran parte del Archivo Husserl en Löwen.

decisivo es: que tengo la seguridad interior de mi tarea, y con eso tanta dicha silenciosa contigo y los niños, que tengo la patria y la calma ideal para el trabajo. Saldré adelante incluso sin cambio de aire” (Heidegger, 2005: 127). Antes de Pascua se deja ver nuevamente su actitud en torno al proceso de obtención de la cátedra, tan cuestionado por él:

Trabajo todo el día y desearía que todo el chisme del llamado llegara a su fin. Es asqueroso todo lo que ahí se opina, se imputa, se intriga; el hecho de que yo sea visto en Berlín como el fenomenólogo es evidentemente un decir, y tiene tanto valor como cuando yo expreso mi admiración por alguien y en el mismo momento le escupo a la cara. [...] Es suficiente si salimos adelante con nuestros hijos; por lo demás, tengo cosas más importantes que hacer que pretender hacer una grandiosa carrera o algo semejante” (Heidegger, 2005: 128).

Finalmente el 18 de junio de 1923 Heidegger recibe la aceptación de Marburg como profesor extraordinario (Heidegger, 2003: 32). Husserl estaba convencido a tal grado del camino fenomenológico de su alumno Heidegger que será quizás en ese periodo cuando comenzará a divulgar la frase de que la fenomenología era él y Heidegger (Cairns, 1976: 9). Esto se hace patente si consideramos el hecho de que ya en 1923 Husserl lo veía como posible sucesor en la cátedra de Freiburg. En una carta a su esposa, Heidegger relata las intenciones de Husserl después de haber recibido la propuesta de Marburg: “El sábado estuve con Husserl; él se queda y me quiere después de sucesor; pero no se debe correr la voz sobre eso, de lo contrario fracasarán sus negociaciones en Karlsruhe, así que la consigna es que ‘él se irá’” (Heidegger, 2005: 129). Pese a esta favorable perspectiva, el amor-odio de Heidegger hacia Husserl se hace sentir en una carta dirigida a Jaspers en ese mismo mes:

Usted sabe que Husserl ha sido propuesto para Berlín;³⁷ se comporta peor que un *Privatdozent* que cambiaría su felicidad por un puesto de titular. Lo que ocurre está envuelto en penumbras: ante todo se ve que el *praeceptor Germaniae* —Husserl está totalmente fuera de quicio (si es que alguna vez no lo estuvo, lo que es cada vez más discutible en los últimos tiempos)— va de aquí para allá diciendo trivialidades, lo que da mucha pena. Vive de su misión de “fundador de la fenomenología”, nadie sabe lo que es —quien está aquí un semestre sabe lo que pasa [...] (Heidegger, 2003: 35).

³⁷ Llamado que finalmente rechazó. Esa situación la enfrentarán posteriormente Heidegger (en 1930 y 1933) y Fink (1957). Los tres fenomenólogos rechazaron ir a Berlín y prefirieron quedarse en el provinciano Freiburg.

La intervención de Husserl en torno a su protegido será exitosa, ya que en 1928 Heidegger regresa triunfante a Freiburg para suceder a su maestro en la cátedra. Para ese momento Heidegger ya se había elevado al podium filosófico internacional al publicar en 1927 su tratado *Ser y tiempo*, el cual, de acuerdo al mismo Heidegger, fue escrito “contra Husserl” (Heidegger, 2003: 58). El retorno de Heidegger a Freiburg, empero, pondrá al descubierto la tensión que desde un inicio estaba latente en la relación con Husserl.

Por lo menos a partir de 1927, Husserl deja ver su malestar en torno a su alumno más capaz: “Lamentablemente yo no determiné su formación filosófica, obviamente ya era de forma propia cuando estudió mis escritos” (Husserl, 1994c: 234, carta a R. Ingarden del 19 de noviembre de 1927). Esto se desprende del trabajo conjunto en la redacción del artículo “fenomenología” para la *Enciclopedia Británica*: “El nuevo artículo de la *Enciclopedia Británica* me ha costado mucho esfuerzo, principalmente porque examiné a fondo en forma originaria una vez más mi rumbo principal y en consideración extraje el hecho de que Heidegger, como debo ahora creer, no entendió este rumbo y con ello todo el sentido del método de la reducción fenomenológica” (Husserl, 1994c: 232). Posteriormente Husserl recapitula parte de la relación con Heidegger y señala resignado: “Heidegger llegó a ser un amigo cercano y yo pertenezco a sus admiradores, tanto que ahora debo arrepentirme, que su obra (y también sus lecciones) tanto en el método como en el contenido aparecen como algo esencialmente diferente de mis obras y lecciones” (Husserl, 1994c: 234). Unos años después, Husserl será claro en su posición en torno a la propuesta heideggeriana: “He llegado a la conclusión de que no puedo integrar la obra [de Heidegger] en el marco de mi fenomenología, infortunadamente también debo rechazarla por completo en sentido metódico y en lo esencial también en sentido temático” (Husserl, 1994c: 254). Sin embargo, eso no evita tomarse en serio la confrontación con planteamientos de su alumno, así se lo hace saber a Ingarden: “Tengo que hablar sobre fenomenología y antropología (Sociedad-Kant) en Berlín el 10 de junio [de 1931], en Halle y en Frankfurt y debo leer con detalle a mis antípodas Scheler y Heidegger” (Husserl, 1994c: 273s). Ese mismo año Husserl resumirá a Pfänder su actitud respecto de Heidegger: “También menciono que yo ya estaba advertido suficientemente que *la fenomenología de Heidegger era algo completamente diferente a la mía*” (Husserl, 1994b: 182, las cursivas son mías). Y más adelante será contundente: “He llegado a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada que ver con este sentido profundo heideggeriano, con esta genial acientificidad; que la crítica pública y secreta se basa en crasos malentendidos; que él está en vías de formación de una filosofía sistemática de tal tipo que hace imposible para siempre aquello a lo que

he dedicado toda mi vida” (Husserl, 1994b: 184). Finalmente, Husserl verá la terminación de la relación cuando Heidegger asume la rectoría de la universidad en 1933. Su decepción al respecto la plasma en la agónica carta a Mahnke del 4 de mayo de 1933:

[...] Sin embargo la amistad personal se mantuvo con algunos de estos alumnos, a pesar de que yo no podía aceptar su filosofar, así como ellos mi filosofía, la cual ciertamente en su comprensión nunca alcanzaron. Pero con otros debí tener las experiencias personales más turbias —en los últimos tiempos y de modo más grave con Heidegger: del modo más grave porque tuve confianza no sólo en su capacidad, sino en su carácter. El cierre más hermoso de esta supuesta filosófica amistad anímica fue la entrada al partido nacionalsocialista llevada a cabo públicamente el 1 de mayo. Lo antecedió el rompimiento del trato conmigo que llevó a cabo (y eso ya poco después de su llamado) así como su antisemitismo que se ha hecho expreso cada vez más en los últimos años —también respecto de su grupo de entusiastas jóvenes judíos y en la facultad. / Superar eso ha sido un tramo difícil. [...] (Husserl, 1994c: 492s).

III. Conclusiones

La tarea de investigación y difusión de la fenomenología fue llevada a cabo en gran parte tanto por su fundador Edmund Husserl como por su alumno más “dotado” Martin Heidegger.³⁸ Sabemos que en algún momento Husserl señalará incluso que la fenomenología era él y Heidegger (Cairns, 1976: 9). Por su parte, éste defenderá hasta sus últimos textos el hecho de que su obra representa “la auténtica conservación de la fenomenología, del principio fenomenológico” (Heidegger, 2006: 148; Heidegger, 2000a: 64s).

Sin embargo, como hemos visto en el epistolario, Husserl cambiará de opinión en torno al trabajo de su discípulo a tal grado de nombrarlo “acientífico” (Husserl, 1994b: 184). Como ya analizamos, Husserl apoyó a Heidegger incluso en lo respectivo a la sucesión de la cátedra en Friburgo. Sin embargo, poco a poco se intensificarán las diferencias, las cuales Heidegger había detectado desde un principio, hasta llegar al rompimiento personal que ya hemos descrito.

³⁸ En un diálogo con Max Müller en 1934, Husserl señaló lo siguiente: “Él [Heidegger] es efectivamente el más dotado de aquellos que han pertenecido a mi círculo. Durante mucho tiempo pensé en Alexander Pfänder como mi sucesor en Friburgo, pero la profundidad y originalidad de Heidegger indudablemente lo superaron. Y entonces tuve que darle preferencia”, (*Legado Max Müller*, UAF E3/757).

Si bien ha quedado claro el seguimiento de los acontecimientos entre la relación biográfica Husserl-Heidegger, es conveniente destacar un cambio en la visión husserliana en torno a la idea de fenomenología. Con ello se entenderá de mejor forma la transformación en la apreciación por parte de Husserl. En una carta a Natorp en 1922 Husserl escribe lo siguiente:

Sus capacidades receptivas son mínimas [de Heidegger], es lo más contrario a un acomodaticio. Una personalidad totalmente original, rondándose a sí mismo y buscando la manera fundada propiamente y creando dedicadamente. *Su forma de ver, de trabajar fenomenológicamente y el campo mismo de sus intereses —nada de eso está tomado simplemente de mí, sino que arraigado en su propia originalidad [...]* Él habla sobre aquello que la investigación profunda prospectiva y fenomenológica— de las ciencias del espíritu le enseña [...] (Husserl, 1994d: 150, las cursivas son mías).

A partir de esta cita podemos deducir que Husserl descubrió en las primeras lecciones de Heidegger (1919-1923) una originalidad propia que él caracteriza con tres rasgos: *el modo de ver fenomenológico, el modo fenomenológico de trabajar y el campo de la investigación*. Con esto Husserl estaba descubriendo en 1922 lo que determinaría todo el camino del pensar heideggeriano: una forma fenomenológica originaria. Husserl estaba, pues, alabando aquello que condenaría en 1927: “Lamentablemente yo no determiné su formación filosófica, obviamente ya era de forma propia cuando estudió mis escritos” (Husserl, 1994c: 234). En la época de las primeras lecciones, según el propio Husserl, Heidegger vio en forma fenomenológica, pero a la vez su investigación no era una simple transposición de la fenomenología husserliana, sino una fenomenología “arraigada en su propia originalidad”.

Sería una apreciación muy simple decir que este “arraigo” o “modo propio” se hallaba fuera de la fenomenología.³⁹ Si Husserl caracteriza este arraigo u originalidad como fenomenológicos, entonces, esto da a entender que en un principio Heidegger compartía el suelo fenomenológico con él.

Sin embargo, sabemos que la concepción husserliana se perfilará a aprehender la fenomenología solamente con base en lo desarrollado a partir de las *Ideas I*

³⁹ Baste señalar aquí la interpretación que hace García Gainza al respecto: “Porque Heidegger jamás abandonó este terreno, el de la conciencia apreciativa [de la Escuela Neokantiana de Baden], ni siquiera en los momentos de máximo acercamiento a la fenomenología, a la que siempre consideró desde ‘fuera’ (como un método) sin que ello supusiera, en ningún caso, introducirse en su terreno de juego” (García Gainza, 1997: 190).

en tanto fenomenología trascendental. Los análisis llevados a cabo en las *Investigaciones lógicas* de 1900/01, de donde Heidegger obtiene su idea de fenomenología, serán vistos ahora por Husserl a la luz de lo planteado en sus *Ideas I* de 1913.

Fundamentalmente el cambio consiste en considerar la fenomenología no como un modo de ver, sino como un método específico de acceso a una región trascendental. Mediante la introducción de la *epoché* y reducción fenomenológicas, Husserl proporciona metódicamente un camino para acceder a un residuo puro que proporciona seguridad en las investigaciones fenomenológicas. Mediante la *epoché* —suspensión de la tesis general de la creencia en la existencia del mundo— se modifica la actitud ingenua natural y se accede a la actitud trascendental del fenomenólogo (Xolocotzi, 2007: 109ss).

Será precisamente el paso de la fenomenología de modo de ver a método específico de acceso lo que Heidegger no aceptará desde un inicio: “Lo más cómodo es por cierto colocarse fuera del mundo y de la vida directamente en la tierra de los benditos y del absoluto” (Heidegger, 1994: 99). La *epoché* y reducción fenomenológicas sólo serán necesarias en un terreno en donde las vivencias de la conciencia se hallen a un nivel teórico perceptivo. Por ello se requiere la suspensión de una tesis fundamental ya presupuesta.

La vivencia del entorno tal como la desarrolla Heidegger desde su primera lección en 1919 aprehende a la fenomenología como un modo de ver y no como un método específico de acceso (Xolocotzi, 2008: 332ss). Para el joven Heidegger lo central aquí se halla en cómo se entienda el ver de esta vivencia. ¿*Qué ven ustedes y qué veo yo?* es la pregunta guía. Heidegger expone tres posibles respuestas:

¿Qué “veo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse (Heidegger, 2005^a: 86).

Debemos recordar que esta primera lección toma como hilo conductor el rompimiento con la primacía de lo teórico. Esto no con la intención, como Heidegger mismo señala, de proclamar el primado de lo práctico, sino “porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teórico” (Heidegger, 2005a: 71). La tercera respuesta con respecto a la vivencia señala este ámbito preteórico que Heidegger quiere resaltar.

Para Heidegger toda interpretación perceptiva destaca el acceso a lo aprehensible también en el ámbito teórico. Por ello el hecho de que el punto de partida sea la cátedra misma y no otra cosa, una caja o madera, busca entender más bien las relaciones en las que ya de entrada estamos inmersos: “Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí” (Heidegger, 2005a: 86). Al final de su primer curso en Friburgo Heidegger llamará a este ver *intuición comprendedora* o *hermenéutica*: “La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprendedora, *hermenéutica* [...]” (Heidegger, 2005a: 141, traducción modificada). Esto, como sabemos, sentará las bases de lo que posteriormente será plasmado en *Ser y tiempo* como fenomenología hermenéutica y que de modo evidente marcará sus diferencias con la fenomenología trascendental husserliana.

De esta forma, el camino recorrido nos deja ver una ambigüedad en torno a la fenomenología tanto por parte de Heidegger como por parte de Husserl: Heidegger ve esa duplicidad en el trabajo fenomenológico husserliano y opta por mantenerse en la idea de fenomenología como modo de ver los fenómenos. Por su parte Husserl aceptaba como fenomenológicos los análisis no trascendentales “arraigados en su propia originalidad”, a pesar de que cada vez estaba más convencido de que la fenomenología sólo podía ser trascendental. De esta forma Husserl dio lugar a que Heidegger se integrara en la “escuela fenomenológica”, no trascendental. Y esto será de lo que posteriormente Husserl se arrepienta.

Si Heidegger mostró desde el principio una originalidad propia, tanto metódica como temática, como hoy día podemos constatar en la publicación de sus primeras lecciones, entonces lo “fenomenológico” en la citada carta de Husserl debe ser entendido en un sentido que va más allá de la mera figura desformalizada de su fenomenología. Es decir, “fenomenológico” no debe limitarse al ver reflexivo (ver), ni a la descripción teórico-fenomenológica (trabajo), ni a la vida trascendental de la conciencia (campo). Más bien, lo fenomenológico remite a un suelo común y fundamental de todas las figuras de la fenomenología, es decir, remite a una máxima de investigación que el mismo Husserl anunció en sus *Investigaciones lógicas: a las cosas mismas*.

Que posteriormente Husserl no considere el planteamiento de Heidegger como perteneciente a su fenomenología, sino que lo vea como “acientificidad”, no significa que Heidegger realmente haya abandonado la propia originalidad de las primeras lecciones, construida sobre la base de la máxima de investigación fenomenológica. Más bien significa que Husserl entendió la fenomenología únicamente en el marco de su *fenomenología trascendental*. Otras posibilidades fueron clausuradas.

Por tanto, considero que el hecho de que Heidegger no haya llevado a cabo la reducción y *epoché* trascendentales, no quiere decir que se haya “despedido” de la fenomenología. Si la reducción y *epoché* no es lo que caracteriza *esencialmente* al método fenomenológico, entonces aquí queda clara la diferenciación entre la fenomenología concreta de Husserl y la fenomenología en general. Y eso fue precisamente lo que mantuvo en tensión la relación a lo largo de dos décadas.

La relación entre Husserl y Heidegger seguirá dando de qué hablar, en la medida en que en ambos pensadores se hallan propuestas determinantes para el pensar occidental. Nuestra exposición ha sido en este sentido una contribución para tratar de entender de forma documentada el contexto en el que se desarrolló tal pensar. Con ello ha quedado también claro que el distanciamiento entre ambos pensadores tiene tanto bases filosóficas como relativas a la personalidad de Heidegger. Sin embargo, queda a la vez probado que de ninguna forma el rompimiento de la relación puede reducirse al compromiso político de Heidegger con el nacionalsocialismo en 1933. Simplificarlo así sería falsear los hechos.

Resta indicar solamente que la exposición de documentos a los que aquí hemos referido está movida por la pretensión de acercarse tanto filosófica como historiográficamente a las cosas mismas, premisa fenomenológica, y así tomar distancia de algunos prejuicios enraizados en las tematizaciones al respecto.

Bibliografía

- Bremmers, Chris (2004) “Schriftenverzeichnis (1909-2004)”, en Alfred Denker (ed.), *Heidegger-Jahrbuch 1*, Freiburg, Alber, pp. 419-598.
- Cairns, Dorion (1976), *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, Nijhoff, 113 pp.
- Casper, Bernhard (1980), “Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923”, *Freiburger Diözesan-Archiv* 100, pp. 534- 541.
- Denker, Alfred y Zaborowski, Holger (ed.) (2004), *Heidegger Jahrbuch 1*, Freiburg, Alber, 598 pp.
- Denker, Alfred (2004a), “Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919”, *Heidegger Jahrbuch 1*, pp. 97-122.
- Denker, Alfred y Elsbeth Büchin (2005), *Martin Heidegger und seine Heimat*, Stuttgart, Klett-Cotta, 266 pp.
- Gadamer, Hans-Georg (1977), *Philosophische Lehrjahre: eine Rückschau*, Frankfurt a. M., Klostermann, 244 pp.
- (1981), “Der erste Botschafter aus Freiburg”, en *Das Mass des Verborgenen*, p. 230.
- (1999), *Sechs Briefe an Martin Heidegger aus der Marburger Zeit*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 39 pp.
- (2002), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 409 pp.
- Gander, Hans-Helmuth (2001), *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Klostermann, 402 pp.
- García Gainza, Josefina (1997), *Heidegger y la cuestión del valor*, Pamplona, Newbook E, 460 pp.
- Heidegger, Martin (1987), *Zur Bestimmung der Philosophie, GA 56/57*, Frankfurt a. M., Klostermann, 226 pp.

- (2000), *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, GA 16, Frankfurt a. M., Klostermann, 842 pp.
- (2000a), *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 105 pp.
- (1989), “Entrevista del Spiegel”, en *Escritos sobre la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, pp. 51-83.
- (1994), *Phänomenologische Interpretationen zu aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Frankfurt a. M., 203 pp.
- (1998), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 154 pp.
- (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 165 pp.
- (2006), *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt a. M., Klostermann, 167 pp.
- Heidegger, Martin y Elisabeth Blochmann (1990), *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach, Schllergesellschaft, 168 pp.
- Heidegger Martin y Heinrich Rickert (2002), *Briefe 1912-1933*, Frankfurt a. M., Klostermann, 156 pp.
- Heidegger Martin y Karl Jaspers (2003), *Correspondencia (1920-1963)*, Madrid, Síntesis, 255 pp.
- Husserl, Edmund (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Husserliana III/1*, Den Haag, Nijhoff, 359 pp.
- (1994a), *Briefwechsel*, Dordrecht, Kluwer, vol. I, 215 pp.
- (1994b), *Briefwechsel*, Dordrecht, Kluwer, vol. II, 293 pp.
- (1994c), *Briefwechsel*, Dordrecht, Kluwer, vol. III, 601 pp.
- (1994d), *Briefwechsel*, Dordrecht, Kluwer, vol. V, 244 pp.
- Kiesel, Theodore (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles, University of California Press, 608 pp.
- Kusch, Martin (1989), *Language as calculus vs. Language as universal medium. A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*, Dordrecht, Kluwer, 362 pp.
- Legado Krebs, Notizen, “Heidegger” en UAF C126/2.
- Lehmann, Karl (2003), *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortbestimmung*, en <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7/>
- Löwith, Karl (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, Stuttgart, Metzler, 160 pp.
- Neske, Günther (ed.) (1977), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 315 pp.
- Ochswadt, Kurt y Erwin Teckenborg (eds.) (1981), *Das Mass des Verborgenen: Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, Hannover, Charis-Verlag, 341 pp.
- Ott, Hugo (1988), *Martin Heidegger: unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M., Campus-Verlag, 355 pp.
- (1992), *Martin Heidegger: en camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza, 407 pp.
- Petzet, Heinrich Wiegand (1983), *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Frankfurt a. M., Societäts-Verlag, 253 pp.
- Picht, Georg (1977), “Die Macht des Denkens”, en *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 315 pp.
- Pöggeler, Otto y Dietrich Papenfuss (eds.) (1989), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt a. M., Klostermann, t. II, 337 pp.
- Rodríguez, Ramón (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 223 pp.
- Welte, Bernhard (1981), “Der stille große Partner. Erinnerungen an Heinrich Ochsner”, en *Das Mass des Verborgenen*, pp. 209-219.
- Xolocotzi, Angel (2002), *Der Umgang als Zugang. Der phänomenologisch-hermeneutische Zugang zum faktischen Leben in den frühen Vorlesungen Martin Heideggers*, Berlin, Duncker und Humblot, 335 pp.

- (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 252 pp.
- (2007), *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, Plaza y Valdés, 240 pp.
- (2008), “La síntesis fenómeno-lógica. Aspectos metodológicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl”, *Gregorianum* 89, 2 (*Revista de la Universidad Gregoriana de Roma*), Roma, pp. 332-246.

Recibido: 4 de junio de 2008

Aceptado: 30 de junio de 2008

Ángel Xolocotzi Yáñez es doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Actualmente es profesor de tiempo completo del Colegio de Filosofía de la BUAP. Ha sido becario del KAAD y de la Alexander von Humboldt-Stiftung en Alemania. Es Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. De 2003 a 2006 fue Director de la *Revista de Filosofía* (UIA). Entre sus publicaciones destacan: *Der Umgang als “Zugang”* (*El trato como acceso*, Berlín, Duncker und Humblot, 2002), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (México, PyV, 2004), *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (México, PyV, 2007). Ha traducido *Seminarios de Zollikon* (Morelia, Jitanjáfora, 2007), *Preguntas fundamentales de la filosofía* (Granada, Comares, 2008) y *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte* (UIA, 2006) de Martin Heidegger. Es miembro de la *Martin-Heidegger-Gesellschaft*, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y del Consejo Científico de varias revistas y anuarios internacionales, entre ellos del *Heidegger-Jahrbuch* (Freiburg). Su línea de investigación se centra fundamentalmente en la fenomenología reflexiva de Husserl y en la fenomenología hermenéutica de Heidegger.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Cruz Muciño, Areli

Problemas de la heterogeneidad y la identidad sociocultural en "Agua" y "Los escolares", de José

María Arguedas

Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 39-63

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101502>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Problemas de la heterogeneidad y la identidad sociocultural en “Agua” y “Los escolares”, de José María Arguedas¹

The heterogeneity and sociocultural identity problems in the tales “Agua” and “Los escolares” from José María Arguedas

ARELI CRUZ MUCIÑO²

Resumen: A simple vista pareciera que los cuentos “Agua” y “Los escolares” del escritor peruano José María Arguedas relatan las vivencias de dos pequeños que conviven con los comuneros de dos pueblos quechuas, pero si analizamos con mayor profundidad veremos que, en “Agua”, el tema de la repartición del agua es sólo un pretexto utilizado por el narrador para exhibir un problema mayor: la heterogeneidad del mundo quechua. Por otro lado, en “Los escolares”, detrás de la Gringa, la vaca que pertenece a Teaofacha, se esconde la búsqueda de identidad de Juancha, el pequeño hijo de un abogado misti.

Palabras claves: Heterogeneidad, identidad, visión de mundo, refiguración y Confrontaciones.

Abstract: At first glance it seems that the stories “Agua” and “Los escolares” of the Peruvian writer José María Arguedas, tells the experiences from two small communities that coexist with Quechua people, but if we look in greater depth and narrated the events continue to characterize who appear and finally the relationship they have with all the narrators that see the first story in the issue of sharing water is only a pretext used by the narrator to display a greater problem:

¹ El presente ensayo forma parte del trabajo realizado como ayudante-becaria del proyecto de investigación “La ‘Pacha vivencia andina’ considerada desde la posición y perspectiva autocentrada del narrador en los cuentos de José María Arguedas (problemas de la poética del autor)”, realizado por el Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero en la Facultad de Humanidades de la UAEM.

² Correo electrónico: mucarez_83@yahoo.com.mx

the heterogeneity of the Quechua world since the arrival of the various characters in the Plaza of San Juan that is a complex mosaic vision of the world, the same space they inhabit. Looking at the contrast the narrator learns and of course, would prefer one of them. On the other hand, in school behind the Gringa, the cow belonging to Teafacha, hides the search for Juancha identity, a small son of a lawyer misti. Juancha lives very close to the main man of the village and his wife and of course the community. But observing the behaviour of these, Juancha undergoes a deep struggle in himself because he did not understand the actions of those commoners on the presence of the main man, causing him a constant search for identity.

Keywords: heterogeneity, identity, confrontations, dung hill, world view.

Los pueblos latinoamericanos se enfrentaron a una conquista que ocasionó cambios políticos, económicos, sociales, religiosos, y lógicamente también una confrontación y coexistencia de, por lo menos, dos visiones de mundo sumamente complicadas. Algunos escritores han puesto la mirada en estos conflictos, han tratado de explicarlos y hasta de solucionarlos. Así, José María Arguedas expone en sus textos la manera de experimentar y vivir el mundo indígena quechua, con todos sus elementos. Por ello su propuesta no sólo brinda la oportunidad de observar desde una sola perspectiva y postura, sino desde varias, con lo cual el escritor peruano describe no a un indio, ni a un “blanco” tipificados sino a seres humanos complejos. A continuación analizaré “Agua” y “Los escolares”, cuentos donde Arguedas plantea la heterogeneidad del mundo quechua y la búsqueda de identidad. Para lograr este acercamiento y tratar de comprender la propuesta de los textos artísticos seguiré a los narradores, pues desde su posición y perspectiva se configura y organiza el acontecimiento representado, la imagen y la voz de los personajes, etc. Por tanto, es necesario caminar junto a Ernesto y a Juancha, pues nada se dice al azar (ya que se guarda en la memoria aquello que dejó huella y que ocasionó cambios y conflictos), es decir, todo obedece por lo menos a un motivo y un objetivo. Así, en las primeras líneas del presente trabajo se alude a la confrontación y coexistencia de varias visiones de mundo (cada una representada por un personaje) en un lugar quechua. Situación que provoca problemas y una constante búsqueda de identidad de los protagonistas de los cuentos, pues Ernesto y Juancha se encuentran en medio de dos ideologías: la quechua y la europea. ¿A quién seguir? ¿En quién creer? Son preguntas constantes que ambos se hacen.

Como ya dijimos, Ernesto y Juancha (narradores) hablan de ciertos hechos y personajes, por tal motivo iremos observando cómo los recuerdan, qué dicen de ellos, qué emociones les producen y cómo esos hechos y personajes influyen en ellos. Respecto a estos últimos pondré atención en sus voces, en sus choques y confrontaciones de visiones de mundo, pues gracias a ello los narradores van conformando y refigurando su propia visión, van aprendiendo de esos indivi-

duos, comprendiéndolos, queriéndolos y sobre todo van encontrando su propio lugar en el mundo. Veamos qué dice cada cuento, cómo percibe y encara los problemas cada narrador.

“AGUA”

La función de todo mensaje es comunicar y exponer ideas. “Agua” es un cuento que invita, al lector, a mirar un complicado mundo heterogéneo, a través de los ojos de un niño: Ernesto, enfrentado, por lo menos, a dos visiones: la quechua y la “blanca”. La historia que Ernesto relata es la propia, por tanto se hallan dos tiempos: el del recuerdo y el de la escritura. En el primero, Ernesto es un niño que vive diversas situaciones y desde su condición infantil observa, coteja y comprende las diversas perspectivas que va encontrando. En el momento de la escritura, Ernesto ya es un hombre adulto y desde esta condición también valora lo que ha vivido y por supuesto se refigura. Para que nosotros podamos reconocer, confrontar, adoptar y construir cada visión, y acercarnos a este variado mundo, miraremos y escucharemos, a través de Ernesto (niño y adulto), a los distintos personajes, sus relaciones con los demás y, por supuesto, la manera en que cada uno influye en la construcción de la perspectiva de Ernesto.³

Iniciemos nuestra aproximación al cuento recordando rápidamente los acontecimientos: Ernesto y Pantaleoncha arriban a la plaza del pueblo de San Juan. Pantaleón toca su corneta, llegan los escolares, los sanjuanés, don Vilkas, los tinkis, don Wallpa, don Inocencio, don Pascual y don Braulio (el principal del pueblo) para la repartición del agua. Posteriormente don Braulio mata a Pantaleoncha, Ernesto hiere a don Braulio y después el primero huye hacia Utek. Como podemos observar, el agua aparece muy poco en el cuento, lo cual permite pensar que es sólo un pretexto para la exposición de un conflicto mucho más trascendental. Entonces las preguntas son: ¿cuál podría ser la posible finalidad del cuento, realmente es el problema del agua lo importante o va más allá de lo social y se deja al descubierto la heterogeneidad del mundo quechua? Para intentar hallar una posible respuesta a qué sucede entre cada personaje (quienes son como ríos fluyendo y encontrándose en un mismo sitio: la plaza del pueblo) y Ernesto.

³ Cornejo Polar propone el término heterogéneo para esa diversidad de individuos en un mundo. Respeto a esto dice “el sujeto, individual o colectivo, no se construye en para sí, se hace, casi literalmente, en relación con otros sujetos, pero también (y decisivamente) por y en su relación con el mundo” (Cornejo, 1993). Por esta razón se debe conocer lo mejor posible a los sujetos y al mundo con los que se relaciona el narrador.

El cuento se divide en siete pequeños apartados. En el primero aparece Pantaleón, el cornetero, el mak'ta ("el mejor"), nacido en Wanaku (en las pampas de las punas); el que ha ido a la costa habla y sus primeras palabras son muy significativas, pues su opinión sobre don Braulio y los sanjuanés influirá bastante en Ernesto. Él lo ve y lo oye, y aunque en un principio el niño lo cuestiona y contradice, después la manera de pensar de Ernesto será muy similar a la de Pantaleón, quien toma su corneta, el instrumento que lo identifica y comienza a tocar; ésta es importante porque con la música él atrae a la gente. Algo similar ocurre con la voz de Pantacha, pues sus palabras se expandirán por toda la plaza, alentando a los comuneros a levantarse contra el principal. Por ahora la corneta de Pantacha y el baile de los escolares reúnen a los sanjuanés. Las voces han comenzado a escucharse y a confrontarse; sin embargo, aún estamos en un espacio en equilibrio. Los comuneros sólo han escuchado la corneta de Pantaleón, pero todavía no las palabras de Pantacha; las cuales han llegado únicamente a los oídos de Ernesto, pues ha dicho que el pueblo se está muriendo, encuentra al culpable (el principal) y lo juzga. Ernesto, ante tal postura, va cuestionando al mak'ta y parece no entenderlo y duda. Así, comienza la exposición de puntos de vista, y de actitudes ante el conflicto que se inicia.

Al terminar el primer apartado hay un mundo alegre y equilibrado, pero en el segundo llega don Vilkas: el carcelero, indio viejo, amiguero de los mistis principales, respetado casi por todos los comuneros. Su cara es seria, su voz medio ronca y mira con cierta autoridad. Hasta este instante don Vilkas es un personaje muy diferente a los otros, por ello su presencia desequilibra el ambiente; su voz muestra otra visión, pues mientras los comuneros bailan para sus seres poderosos (sus Apus protectores), don Vilkas dice que eso no se debe hacer: ellos tienen que rezarle al patrón de San Juan para que mande el agua. Este "simple" acto (el baile) expone dos ideas distintas sobre un mismo tema: la religión; y mientras don Vilkas la valora desde una perspectiva más católica-cristiana, los sanjuanés lo hacen desde su perspectiva indígena. Esta oposición de puntos de vista deja al descubierto la confrontación de puntos de vista y la incomprensión de don Vilkas. Este "pequeño" roce de visiones de mundo provoca que la fiesta termine y el grupo que momentos antes cantaba se disuelve y cada uno se va hacia diferentes lugares.

El narrador abandona la escena anterior y Pantacha habla con desagrado de don Vilkas; Ernesto lo escucha y lo apoya, es decir, las visiones empiezan a aproximarse. Surge, así, otra confrontación: don Vilkas y Pantacha. Dos indios, no tan indios, enfrentan sus opiniones sobre el principal y mientras para el primero, don Braulio significa respeto, para el segundo es otro como cualquiera. Ernesto conti-

núa observando, y su postura va cambiando poco a poco conforme van apareciendo los personajes y con ellos visiones de mundo.

Para continuar con la exposición de la heterogeneidad de este mundo aparecen los tinkis. En esta ocasión, Ernesto contempla la actitud de los sanjuanés (no olvidemos que él está observando, confrontando y aprendiendo diferentes visiones de mundo). Los comuneros miran los cerros (el K'anrara y el Chitilla) y los comparan como si fueran hombres.

Los ríos son también dioses. Las grandes montañas tienen relaciones entre sí; se envían obsequios, se consultan acerca del destino que debe señalarse a las personas. Así como las montañas y los ríos tienen poder sobre los seres vivos y ellos mismos son seres vivos, todo lo que hay en el mundo está animado a la manera del ser humano. Nada es inerte. Las piedras tienen "encanto", lloran si no pueden desplazarse por la noche (...). Los árboles y arbustos ríen o se quejan; sufren cuando se les rompe una rama o se les arranca una flor, pero gozan si un picaflor baila sobre una corola. Los peces juegan en los remansos. Y todas estas cosas vivas están relacionadas entre sí. Las montañas tienen ciertas zonas especialmente sensibles sobre las cuales el hombre puede reposar pero no quedarse dormido, a riesgo de que la montaña le transmita alguna dolencia que pueda ser mortal (Arguedas, 1966: 208-209).

Con esta imagen se manifiesta la postura de Ernesto adulto, es decir, del narrador, ya que al hablar acerca de las montañas hay momentos en que pareciera hacerlo como una simple descripción (visión blanca), pero también se refiere a ellas concibiéndolas de la misma manera que los comuneros: les da características de hombres, es decir, de seres vivos y *conscientes*, lo cual nos permite ver que el narrador es capaz de mirar desde dos perspectivas.

Recordemos la imagen: los tinkis bajan del cerro y entran a la plaza. El arribo de estos personajes causa otra confrontación de puntos de vista entre Pantacha y don Vilkas; el primero expresa su cariño y su admiración por los tinkis, ya que según su opinión, ellos son comuneros de verdad; mientras que don Vilkas los desprecia, aunque también les teme porque son unidos y su varayok' no respeta mucho a los mistis. De este modo, se presentan dos puntos de vista sobre el principal y sobre los tinkis. Ernesto los oye, los observa, va formando su propio juicio y refigurándose.

Después don Wallpa, varayok' de los tinkis, saluda, abraza a Pantacha y habla con él. Los tinkis se acercan y Ernesto puede verlos mejor: aunque no tienen buen aspecto, sí poseen una mejor expresión que los sanjuanés. Con esta

imagen, el narrador mira y presenta a dos tipos de comuneros, los contrasta y muestra con más precisión la heterogeneidad de ese mundo; al mismo tiempo lo juzga y toma conciencia de su lugar en ese mundo y su deseo de pertenecer a un grupo. Gracias a lo anterior, se observa que la aparición de cada personaje adquiere relevancia tanto individual como para Ernesto, pues esos seres, a pesar de ser parte de una misma comunidad, son distintos, ya que aprenden, actúan y reaccionan de acuerdo con su vivir y su experiencia.

Volvamos a la llegada de los tinkis: Ernesto se siente bien entre ellos, porque le parece que tienen corazón de comunero (son comuneros de verdad), y la actitud de Pantacha apoya su juicio. El mak'ta habla con ellos, está satisfecho y alegre. Los tinkis, los sanjuaneros y Ernesto oyen a Pantacha referirse a los pueblos que conoció y al abuso de los principales. Se escucha en sus palabras la rabia. Conducido por este sentimiento, Pantacha sube al poyo y plantea la idea de alzamiento, ante la cual los comuneros se asustan. Esta escena muestra, una vez más, la confrontación y diversidad de puntos de vista y con ello la heterogeneidad dentro de los comuneros, pues a pesar de que los tinkis, los sanjuaneros y Pantacha pertenecen a un grupo común (todos son comuneros) no poseen la misma visión de mundo, debido, por supuesto, a varias circunstancias: los tinkis tienen una organización social diferente a la de los sanjuaneros; los primeros son unidos y tienen un varayok' que no respeta mucho al principal, mientras que los sanjuaneros viven muy cerca del principal y no tienen varayok'; por último, Pantacha ya ha estado en la costa y ha visto otra forma de vida y de organización.

Las confrontaciones prosiguen, Pantaleón se ha atrevido a hablar contra los mistis frente a don Vilkas y a don Inocencio, quien no está de acuerdo con las palabras de Pantaleón y lo calla; sin embargo, éste levanta más la cabeza y le responde. Vemos, una vez más, un enfrentamiento, pues se exponen visiones de mundo distintas. Estas constantes confrontaciones le permiten a Ernesto observar diversas actitudes y perspectivas; así continúa completando y modificando su propia visión de mundo.

Los sanjuaneros, miedosos, nuevamente se separan de los tinkis, como en la primera aparición de don Vilkas, y se van con don Inocencio a otro corredor. Éste es otra fuerza que se opone al cornetero, pues, según la opinión de don Inocencio, don Braulio es el dueño de todo y por ello los sanjuaneros deben defenderlo y no hacer caso a Pantacha. Ernesto sigue mirando, oyendo e inclinándose por cierta visión de mundo.

Hasta este instante a la plaza ya han llegado dos tipos de comuneros. Pantaleón les ha hablado a ambos y las reacciones han sido diferentes: los sanjuaneros se han separado, los tinkis han formado un grupo. Esta situación conduce a Ernesto a

apreciarlos y a ser más duro con los primeros. Al frente de los tinkis están Pantacha y don Wallpa, dos seres con vivencias distintas; sin embargo, esta diferencia no es un impedimento para que el varayok' no entienda al cornetero, aunque, ciertamente, no experimente la misma rabia, puesto que sus razones son otras y su visión es como la de los tinkis y sanjuanés.

Entonces llega otro río a la plaza: don Pascual, el repartidor del agua. Él se dirige hacia los tinkis, hablan entre sí, y se escucha la voz de Pantaleoncha anunciando que el semanero va a dar el agua a los necesitados. Entonces, don Pascual sube al poyo y habla. Ernesto oye que la voz del repartidor es diferente a la de Pantaleón: no hay rabia, es más humilde, y casi ruega para que los comuneros se levanten contra don Braulio. Los sanjuanés no se asustan con sus palabras; por el contrario, lo miran tranquilos. Todos los comuneros se consultan, ahora entienden lo que Pantaleón, momentos antes, decía, y por fin están decididos a pelear en grupo. Esta reacción se debe a que han escuchado una voz que entienden porque comparten la misma visión de mundo. Vemos, pues, como palabras con un mismo sentido provocan diferentes reacciones, ya que todo depende de la voz que las emite, es decir, de la visión de mundo y posición y perspectiva desde dónde se habla.

Hasta aquí han aparecido distintas opiniones y posturas, es decir, una diversidad de individuos que conviven en una región: comuneros de dos pueblos, un mak'ta que ha visitado la costa, el varayok' de un grupo, el repartidor de agua, el carcelero y el sacristán; unos están contra el principal, otros lo apoyan, según sus intereses y su perspectiva, gracias a ello, Ernesto ha observado el mundo quechua, lo ha experimentado, ha visto cómo es, ha escuchado a sus personajes, ha contemplado sus reacciones; así va conformando y refigurando su propia visión de mundo.

Pero no sólo los comuneros habitan ese espacio, ahora acerquémonos a los mistis y a su confrontación. Al igual que con los comuneros, también entre ellos existen diferencias y jerarquías; por esto Ernesto recuerda lo que hacían los mistis los domingos. Ellos iban a buscar a don Braulio según su alma, es decir, de acuerdo con su forma de ser: unos eran más pegajosos, más sucios y estaban muy temprano en la casa del principal para que los sirvientes los vieran; otros iban por miedo y llegaban más tarde; otros calculaban la hora en la que el principal iba a salir para invitar el trago. Aunque los mistis no son iguales a los comuneros, el principal también los humilla y se divierte con ellos, viéndolos borrachos.

Ya se había vislumbrado la figura de don Braulio y sus actos relacionados con los comuneros, pero ahora Ernesto lo contempla interactuando con los mistis, y después en el corredor de la cárcel, como centro tanto de los comuneros como de los mistis. En este espacio, don Braulio es como otro tayta Inti (el sol) que todo

lo quema, que hace arder al mundo con su rabia y llorar a los hombres, en este momento el narrador (desde su perspectiva más indígena) equipara al principal con Inti, un ser poderoso con quien los comuneros conviven.

Hasta este punto ya hemos conocido a todos los actores del cuento; hemos visto las características de cada uno; hemos escuchado sus voces; sabemos cuál es su posición; ahora se encontrarán todos en la plaza del pueblo, que es como un horno. Y en su centro, el eucalipto grande del pueblo aguanta el calor sin moverse, sin hacer bulla. Ya no hay aire, todo está estático, aplastado y amarillo. El ambiente está listo para la confrontación, por así decirlo, total de perspectivas. Veámoslo.

Pantacha mira ojo a ojo al tayta Inti. Sopla fuerte su cuerno y anima otra vez a los comuneros, malogrados por el Inti rabioso y por el principal maldecido. Estas palabras reiteran la imagen que iguala a don Braulio con el sol y la influencia y el poder de ambos. El cornetero se ha enfrentado al sol, lo ha observado; en la siguiente imagen mirará de frente al principal, quien también lo quema todo. Estas escenas son importantes, porque permiten ver la manera en que las imágenes que recuerda y cita el narrador se complementan, acumulan y adelantan; si bien en este instante mira el comportamiento de Pantacha, ya tiene en mente la próxima imagen, la cual se confronta con la primera.

Por fin llega don Braulio a la plaza. Los mistis vienen junto a él. Y como si hubiera entrado un toro bravo, todos los comuneros corren. Se forman dos grupos: don Braulio y los mistis (el poder), por un lado, y don Wallpa, Pascual y Pantacha (los “rebeldes”), por el otro; alrededor de ellos los comuneros se separan también en dos grupos: los sanjuanés que temen al principal y los tinkis que apoyan a don Wallpa. Esta constitución de distintos grupos señala las diferentes visiones de mundo y la confrontación de éstas.

Don Braulio saluda y los comuneros lo miran: unos asustadizos, otros tranquilos, otros rabiando. Por fin tenemos la imagen completa, todos los ríos han llegado al punto de confrontación, cada uno exponiendo su muy particular visión de mundo. Y cada uno de ellos ha sido observado por Ernesto, quien después de todo lo que ha visto, (en el momento de la escritura) es capaz de emitir un juicio y sentir rabia por don Braulio. Cuando contemplamos esta reacción no resulta difícil imaginar quién ha influido más en Ernesto. Ciertamente se trata de Pantacha. Por esta razón Ernesto comienza la narración con este personaje, pues confronta a dos grupos de comuneros, y también mira cómo estas dos visiones se enfrentan a otra que ha regresado de la costa con nuevas ideas. Veamos ahora qué sucede cuando estas posturas se encaran.

Seguramente, hasta este momento, se han preguntado por qué recurrir a las imágenes, para qué citar los acontecimientos. Como ya lo dijimos antes, hacer esto ayuda a entender tanto la visión de los personajes como la del narrador. Por ejemplo: todo está en silencio, el eucalipto suda y mira humilde al cielo. Esta descripción no carece de significado, pues anuncia que la postura de Ernesto está más cercana a la quechua, ya que en la “blanca” no tendría razón mencionar que el “eucalipto suda”, ¿cómo un ser humano? Por supuesto, es así en el mundo indígena. Continuemos con el acontecimiento. En ese ambiente, don Pascual comienza la repartición del agua; pero la forma en que lo hace no le gusta a don Braulio. Ambos discuten, el principal saca su arma y dispara. Todos los comuneros huyen. Pantacha grita, mas ahora su voz no provoca nada, mientras que la de don Braulio sí: sus gritos logran la desunión de los comuneros, y con ello, una vez más, el desequilibrio. Esta es una imagen similar a la de don Vilkas llegando a la plaza y terminado con la fiesta, o a la de don Inocencio con los comuneros en otro corredor. Nuevamente se percibe cómo el narrador acumula y empalma imágenes, se entiende que cuando cita la primera ya tiene presente la segunda y viceversa.

El cornetero y el principal no comparten la misma visión de mundo, razón por la cual parece inevitable un enfrentamiento entre ellos, y así ocurre: Pantacha levanta su cuerno y lo arroja sobre don Braulio. Precisamente lo que se observa en todo el cuento. El principal suelta una bala y Pantaleón cae: don Braulio le ha dado en la cabeza. Los comuneros se acobardan y se vuelven humildes. Entonces, Ernesto sabe que ya no hay nada: la rabia se va, la voz se calla y con ella el alzamiento. Encierran a don Wallpa y a don Pascual, mientras los sanjuaneros y los tinkis escapan. La plaza, como al principio, queda en silencio. Esta situación nos lleva a la conclusión de que la rebelión no es una idea de los comuneros, no está en ellos, sino sólo en Pantaleón, quien llega de la costa con otra visión. Es verdad que el varayok’ y el repartidor entienden la voz de Pantacha, pero no la hacen suya, por eso no pueden continuar con la lucha: el miedo y su visión de mundo pesa sobre ellos.

Gracias a que Ernesto está frente a un ejercicio de memoria puede, desde una postura adulta, juzgar sus actos pasados y no está de acuerdo con lo que hizo. En estos momentos sus palabras evidencian la disconformidad con su comportamiento infantil: “Hombre me creía, hombre igual a Pantacha...” (Arguedas, 1935: 74). El resultado de esta confrontación y exposición de visiones provocan en Ernesto una reacción, una actitud muy cercana a la indígena. Ya se había percibido su apego a las ideas de Pantacha y con ello su rabia. Por eso Ernesto reacciona igual que el cornetero: levanta la corneta y se la avienta a don Braulio. Al sentirse herido y correrle la sangre puede verlo acobardado, oír que su voz ya no es de

hombre. Ernesto ve que puede vencerlo, si bien, más adelante, cuando ya está en la pampa, se da cuenta que esto no es suficiente, como tampoco lo es la manera de actuar, pues el principal volverá y todo seguirá igual, sólo que ya no hay cornetero, ya se apagó la voz que incitaba a la lucha y que proponía una nueva manera de concebir y relacionarse con su entorno y con los demás.

Don Braulio está herido, grita y ordena a don Antonio, el alcalde, que mate a Ernesto. Éste salta del corredor a la plaza y se va, entonces aparece otro grupo de comuneros: los utek'. El narrador ya los ha observado y los confronta con los otros dos grupos, inclinándose por los utek', ya que en Utek' se acababa la rabia del principal, porque estos comuneros sí se le enfrentan y lo hacen correr, y sólo puede abusar de ellos cuando don Braulio solicita que vengan los soldados en su ayuda. Estas razones llevan a Ernesto a "idealizar" la pampa de Utek': nunca es triste, se respira un ambiente tranquilo y alegre. Estos comuneros tienen otra visión, otro sistema económico, son diferentes a los sanjuaneros y a los tinkis. Esto permite a Ernesto no engañarse, pues si bien es verdad que ahí se ve otra faceta del principal, éste sigue abusando de vez en cuando de ellos. Pareciera que no hay salida, ni siquiera en un mundo casi perfecto.

Con lo anterior hemos podido observar cómo esos ríos, individuales o colectivos, van fluyendo, y cambiando al encontrarse unos con otros; con ello se percibe su complejidad y la de su mundo. Su heterogeneidad los enriquece tanto a ellos como a quien los mire.

Todo lo anterior se ha visto desde una posición en apariencia neutral, pero podemos apreciar que el Ernesto adulto ha recordado, ha contemplado diferentes posturas, perspectivas y puntos de vista, ha oído voces distintas (la de don Pascual que es humilde y la del cornetero llena de rabia) y ha experimentado diversas emociones y reacciones. Aun después de este ejercicio de recordar, las palabras de Ernesto-adulto todavía están cargadas de la rabia que sentía de niño; el relato de Ernesto invita a no juzgar sino más bien tratar de entender las variadas posturas, comprenderlas, tolerarlas y, si es posible, aceptarlas.

En este primer cuento hemos observado que Ernesto ha actuado, en gran parte, como espectador, es decir, se ha dedicado a contemplar la complejidad de un mundo y sus diversos personajes (heterogeneidad). Por ello, estamos ante un problema más colectivo que individual, el cual ha sido útil a Ernesto para percatarse (y mostrar) de la diversidad de visiones de mundo (y, por ende, las constantes confrontaciones de puntos de vista), además, por supuesto, para ir formando una propia, pues no olvidemos que él observa las diferentes posturas, va aprendiendo de ellas y con ello ya se vislumbra un problema de identidad, el cual se expondrá con mayor claridad en "Los escoleros" (hablamos, a diferencia del cuento

anterior, de un problema individual). Aquí radica la importancia de aproximarnos al primer cuento, pues en él se bosqueja el mundo que habita Juancha y la razón de su conflicto de identidad. Entonces veamos qué sucede en el siguiente cuento.

“LOS ESCOLEROS”

El ser humano siempre ha deseado saber quién es, sentirse parte de un mundo, de un grupo. Para un pequeño que ha vivido dos universos, resulta más difícil encontrar su identidad. Y para lograrlo, es necesario que se enfrente y observe cada universo, que los confronte, los comprenda, y tal vez al final pueda definirse. Observemos cómo lo hace Juancha, el narrador de “Los escolares”, para lo cual es necesario mirar a través de sus ojos, sentir y oír desde su postura y perspectiva todo lo que pasa a su alrededor.

Recordemos rápidamente los acontecimientos: Juancha y Banku juegan con el wikullo, Juancha vence a Banku. Después estos dos escolares encuentran a Teofacha y a la Gringa (la vaca que pertenece a Teofacha). Juancha golpea una pared con una piedra, luego va a la casa de don Ciprián. Al otro día Juancha sube a la cima de Jatunrumi, no puede bajar y don Jesús lo ayuda y lo golpea. Don Jesús y don Ciprián se van a la pampa, los concertados se reúnen en la casa del principal, cantan y juegan. En la plaza los escolares también juegan. Don Ciprián y don Jesús llegan a la casa de noche, Juancha y Teofacha van al granero, ven a la Gringa. Teofacha y su madre reclaman a don Ciprián y éste mata a la Gringa. Juan enfrenta al principal y éste encierra a Juancha y a Teofacha.

Los quince apartados que conforman el cuento nos presentan situaciones, personajes, puntos de vista y, sobre todo, dos mundos, sumamente complejos: el quechua y el “blanco”. Todo lo anterior está estructurado por Juancha, el narrador, quien también desempeña la función de personaje, él cuenta lo que ve, oye, siente, experimenta, debate, recuerda, etc. Pero sucede algo especial: su narración (recuerdo) de su niñez está cuestionada desde un presente, es decir, vista con los ojos de un Juancha adulto (igual como ocurre en “Agua”) que trata de comprender lo que sucedió en esos tiempos de su infancia. A continuación sabremos si logra aclarar su sentir, si observar los acontecimientos y a los diferentes personajes desde lejos le proporciona la claridad que necesita, si consigue encontrarse y ubicarse en un mundo y las conclusiones a las que llega. Para ello primeramente veremos la manera en que Juancha confronta a los personajes de los dos universos en los que vive para después mirar cómo Juancha expone su conflicto de identidad y cómo los “simples” juegos del mundo quechua son lecciones de

aprendizaje para los escolares y para Juan y, cómo esos juegos le brindan a este último la oportunidad de saberse y sentirse parte de un mundo.

Si observamos el cuento de manera muy superficial podemos decir que la Gringa (la vaca que pertenece a Teofacha) es el motivo del conflicto que se presenta, pero si vamos un poco más allá vemos que ella es sólo la excusa que desencadenará tanto el conflicto interno (identidad), como el externo (social y cultural) a los que se enfrenta Juancha. Recordemos, él y Bankucha encuentran a Teofacha y a la Gringa, este último le dice a Bankucha que don Ciprián quiere a la Gringa para él. Este hecho conduce a Juancha a exponer tanto la imagen que tiene del principal: “su alma de diablo se ha encaprichado” (LE: 88)⁴ como la actitud de los comuneros hacia don Ciprián (comportamiento y relación que Juancha no alcanza a comprender y que tanto lo atormenta, pues ellos son muchos y el patrón uno solo, y ni siquiera así se animan a enfrentarlo); y finalmente, la impotencia de Juancha (confirmada en el capítulo quince): Bankucha, Teofacha y él, aunque valientes, son sólo mak’tillos y no consiguen hacer nada frente a don Ciprián.

Ya que llegamos a estos tres escolares mirémoslos más de cerca. Bankucha es el más indio, quien respeta y quiere al tayta Ak’chi; a Teofacha lo conduce y lo influye la visión de mundo de su padre, quien era arriero, por lo que viajó y conoció otros “mundos”, vivencias que heredó a su hijo; por esa razón Teofacha no puede ser igual a Bankucha, pero tampoco a Juancha; por último, Juan, que aunque no es netamente indio, interactúa con ellos, también con los mistas y sus ayudantes, lo que lo lleva a ver el mundo desde una perspectiva muy particular y compleja: profundamente heterogénea. Estas diversas personalidades se contrastan y se oponen, pues vemos la manera en que cada uno de ellos responde ante las acciones de don Ciprián, es decir, cada escolarero reacciona de forma muy peculiar cuando Teofacha les dice que el principal quiere a la vaca. Así, Teofacha y Juancha dicen que la defenderán y Banku se queda callado. Como vemos, alrededor de la Gringa giran varios “tipos” de seres humanos: los quechuas, los mestizos y los “blancos”, todos ellos poseen visiones de mundo distintas (de acuerdo con su procedencia), las cuales los hacen actuar.

Por otro lado, no sólo los hombres se contrastan, se confrontan y se asocian, también los animales. Recordemos el acontecimiento: la lluvia se calma y comienza el ladrido de los perros. Con quienes se aprecian dos tipos de personajes muy diferentes: los chaschas y el Kaisercha (el perro que pertenece a don Ciprián). ¿Por qué esas imágenes? Para contrastarlas y comprenderlas. La descripción de

⁴ En todas las referencias al cuento “Los Escoleros” se pondrán las siglas LE más el número de página.

los chaschas (a veces peleaban y se mordían) recuerda a los lukanas y a los ak'olas, quienes en ocasiones hacían lo mismo que los animales. También la voz extraña y fuerte del Kaisercha, lo hace muy parecido a don Ciprián y a éste en su relación con los indios. Además, tanto don Ciprián como Kaisercha son “extranjeros”, lo cual se nota en el ladrido del perro y en la voz del principal, pero entendida ésta no como tal, no como sonido, sino más bien lo que expresa, es decir, las palabras de don Ciprián son diferentes a las de los indios, porque provienen de mundos distintos; él no piensa igual que los comuneros. Al sentir esta distancia, los concertados (aquéllos que trabajan para el hacendado por un salario) tratan, a su modo, de explicar el porqué Kaisercha ladra de esa manera: según ellos anda buscando su alma. Juancha relaciona esta interpretación (muy india) con el principal y también, de alguna manera, con él mismo, pues no olvidemos que Kaisercha y don Ciprián no son los únicos forasteros. Juancha también lo es, también tiene un espacio de experiencias y un horizonte de expectativas diferentes a los de los escolares ak'olas, sin embargo, él se ha integrado más a ellos y ha tratado de vivir a su manera.

Ahora bien, observamos que en su caminar, Juancha choca con esos seres de los dos mundos: el quechua y el “blanco”; los mira, los oye, y en varias ocasiones sus visiones se confrontan, lo cual enriquece tanto a él como a quienes lo escuchamos, pues la existencia de varios personajes ayuda a percibir y jugar con una pluralidad de puntos de vista (es cierto que en “Agua” sucede algo parecido, pero en el cuento que estamos analizando Juancha se relaciona mucho más con los personajes). En este sentido, el narrador enfrenta, primeramente, su postura a la de Banku, un personaje completamente indio. Aquí surge la primera discrepancia: Banku mira humilde y con respeto al tayta Ak'chi, mientras que Juancha no, porque el tayta no tiene el mismo valor ni el mismo significado. En este punto tenemos que aclarar que, si bien no coinciden completamente ambas posturas, sí concuerdan en cierto sentido, pues Juancha de alguna manera ve al tayta Ak'chi con ojos indios ya que admite que él recorre sus tierras, anda con pasos largos y los riachuelos juntan sus orillas para dejarlo pasar.

Con lo anterior Juancha nos deja ver imágenes realmente bellas, y aunque llega a aceptarlas, también las rechaza; con ello aparecen otros conflictos: la estructura social y los sentimientos encontrados que tiene sobre don Ciprián, un personaje del mundo “blanco”. Juancha dice: “Pero todo eso es mentira. Los pastales, las chacras que mira el tayta Ak'chi, y el tayta también son pertenencia de don Ciprián, principal del pueblo [...]”. (LE: 86). El principal y el tayta Ak'chi representan (igual que en “Agua”) las dos fuerzas primordiales de los dos mun-

dos: el quechua y el “blanco”. Y por supuesto, cada uno actúa de manera diferente, siguiendo su visión de mundo: el cerro cuida a todos y don Ciprián no.

Continuemos con la confrontación de puntos de vista entre Juancha y Banku, originada por la imagen del tayta Ak’chi: Banku se queja y no acepta la opinión de Juancha, por lo que éste le pregunta: “¿Le quieres al Ak’chi, Banku?” El mak’ta responde: “El tayta Ak’chi es patrón de Ak’ola, cuida a los comuneros, a las vacas, a los becerritos, a todos los animales: todos somos hijos del tarta Ak’chi”. (LE: 86). Ante tal respuesta, regresa la negación de Juancha. “¡Mentira! Nadie es padre de los comuneros, nadie, solos, como la paja de las punas son. ¿El corazón de quién llora cuando a los comuneros nos desuella don Ciprián con sus mayordomos, con sus capataces?” (LE: 86). En estas líneas Juancha reprocha la soledad de los comuneros, pero no lo hace precisamente fijándose en ellos, sino en él, pues conocemos su orfandad y el maltrato que recibe del principal, además de que se acepta como parte del grupo indio. Gracias a este reclamo, más individual que colectivo, se observa su conflicto, su pelea interna: no entiende por qué los indios no odian al principal, por qué no piensan igual que él. Después, Juancha nuevamente habla contra el tayta, Banku se molesta (“Deja, Bankucha; el tayta Ak’chi es upa;⁵ sonso es como el lorito de las quebradas”). Es evidente, pues, que las visiones de mundo de los dos niños no son iguales.

Lo que acabamos de ver se puede resumir de la siguiente manera: Juancha y Bankucha observan el cerro. El mak’ta presenta su visión india, luego Juancha la rechaza y plantea la suya. Posteriormente éste oye a Banku y se da cuenta que respeta a su tayta, quien de alguna manera es similar a don Ciprián, y ahí aparece gran parte de su propio problema: Juancha no sabe realmente quién es ni por qué se siente como se siente. Siguiendo con la imagen, Juancha mira al cielo, lo ve negro por el lado del tayta Ak’chi, lo cual le provoca miedo. Esta escena refuerza la relación que existe entre el cerro y el principal. Juancha lo ve negro, porque precisamente lo que más adelante vivirá con don Ciprián será una situación complicada.

Regresemos al momento en que Juancha está con Bankucha mirando al cerro, aquél le dice que su tayta no sirve, que es upa, y después de ver lo que les hace don Ciprián a los comuneros, aparece la razón por la que lo dice. Es más, el tayta se cubre de nubes y duerme mientras abusan de sus hijos, a pesar de ser el protector del pueblo. Como dice Bankucha: “todos somos hijos del tarta Ak’chi” (LE: 86). Pero los argumentos de Juancha están más apegados a la visión católica que a la quechua, pues los comuneros no sólo ven al tayta como ese ser protector, sino como un ser poderoso. Pero Juancha también menciona al taytacha San José,

⁵ *upa*: sordo, tonto. [N. del C.] (LE: 114).

patrón de Ak'ola; sin embargo, él tampoco es dueño del distrito. En vano los ak'olas le hacen fiesta, también él es sordo como el tayta Ak'chi, pues es amigo del patrón. Descartados los dos seres más poderosos (el indio y el "blanco"), quien queda como dueño de todo es don Ciprián Palomino.

Ahora veamos cómo el principal, a pesar de su poder, de su supremacía sobre los indios, también actúa distinto; es capaz de mostrar otra faceta y, sobre todo, la organización entre él y el pueblo no puede ser trastocada ni siquiera por el principal. Don Ciprián procede de manera extraña cuando vuelve de la puna, lo cual revela que algo no anda bien. Miremos qué sucede: llega el principal, pero de noche, cosa que nunca hace. Esto es así, porque ha cometido una falta: ha roto ese equilibrio que debe existir entre él y los ak'olas. Juancha sospecha que ha traído a la Gringa de "daño" y se lo dice a doña Cayetana, pero ella lo calma diciéndole que "Aunque sea el principal, de chacra extraña, no saca animal de otro..." (LE: 109), y mucho menos a oscuras como ladrón. Pero resulta que don Ciprián sí ha robado, motivo por el cual vuelve de noche. Este hombre, como se observa, nada respeta; ante este comportamiento, regresa la rabia de Juancha, quien va a buscar a Teofacha, le cuenta todo, y ambos van al corral a mirar. Entonces Juancha le propone romperle la cabeza con wikullo al principal. Los escolares se sienten más valientes que todos los ak'olas, como hombres grandes, aun cuando Juancha adulto sabe que no lo eran (como lo sabía Ernesto adulto en el cuento anterior).

Don Ciprián se encuentra posteriormente con la madre de Teofacha. Ella lo insulta y madre e hijo se van. En este instante la imagen del principal cambia. Hasta ahora lo hemos visto fuerte, rabioso, pero en estos momentos su mirada ya no es de hombre. Acepta que la vaca no ha hecho nada, la robó porque la quería para él, y reconoce que, aun siendo el patrón, tiene límites y por ello quiere compensar su falta, con ello Juancha vive una nueva experiencia, pues ve de otra forma a este hombre.

Contraponiéndose a don Ciprián está doña Josefa, su esposa, mujer medio india (en buena parte mestiza), quien sí siente cariño y compasión por Juancha. Estamos, nuevamente, frente a un contraste de personajes según su procedencia. Ahora, la importancia y la relación que se establece entre doña Josefa y Juancha es sobresaliente, porque al exponer el conflicto de Juancha: pensar, escuchar su conciencia, y querer golpear a don Ciprián, y después cuando Juan mira a doña Josefa, recuerda a Bankucha y al wikullo, entonces le vuelve la seguridad y el valor, pues, aunque no completamente, Juancha tiene un poco de cada uno ellos; entonces, el mundo quechua lo tranquiliza.

Ya observamos la actitud de los comuneros, de los escolares y del propio Juancha ante don Ciprián. Ahora veamos la relación que se establece entre los

primeros y doña Josefa. Frente a ella, los comuneros ríen y bailan, pues la quieren y le muestran su verdadero corazón. Por supuesto, tanto don Ciprián y doña Josefa son personajes que, aunque patronos, tienen una procedencia distinta, por ende, una visión diferente, por eso ella entiende y ayuda a los comuneros mientras el otro los maltrata y abusa de ellos. La presencia de doña Josefa es trascendental para Juancha, porque además de permitirle contrastarla con don Ciprián y observar que no son iguales, también el contacto con ella lo cambia y lo serena, pues en ella, como en los comuneros, no hay lugar para la rabia, están alegres y tienen brillo en sus ojos.

Pero, ¿por qué el conflicto de Juancha? Oigámoslo, él mismo expone sus motivos.

Hemos escuchado que las palabras de Juancha se confrontan con las de Bankucha, situación que puede parecernos infundada. Por ello, es necesario que el narrador nos explique su postura. Recordemos la imagen: Bankucha, Teofacha y Juancha se separan. El cielo está negro. Las calles están sin gente y sin animales. Gran cantidad de hojas verdes, paja y basura revolotean en el aire, el viento veloz los revuelve. Juan tiene frío y pena. Como vemos, el ambiente es propicio para pensar; Juancha lo aprovecha y comienza un largo monólogo, el cual fundamenta el porqué de sus choques con Banku: “yo soy wikullero, hijo de abogado, misti perdido” (LE: 109). Su conflicto es, pues, el resultado de vivir estas dos realidades: se reconoce wikullero, pero también “blanco”, con su propia concepción del mundo. Si se ha observado con detenimiento, hemos visto que don Ciprián está presente en todo el cuento de una manera u otra, porque es quien le provoca a Juancha su discrepancia con el mundo quechua. Si el principal no estuviera, si no quisiera a la Gringa, Juancha no tendría por qué cuestionar su propia identidad.

Esta lucha interna ocasiona que Juancha se sienta enfermo, con pena, y que sufra, pero todo esto le sirve para reconocerse (desde su perspectiva adulta) diferente a los demás: “Yo no era un mak’tillo despreocupado y alegre como el Bankucha. Hijo de misti, la cabeza me dolía a veces y pensaba siempre en mi destino, en los comuneros, en mi padre que había muerto no sabía dónde, en los abusos de don Ciprián: y lo odiaba más que Teofacha, más que todos los escolares y los ak’olas” (LE: 96). Es verdad, su condición lo obliga a pensar y a preguntarse por qué nadie hace nada, él aún no comprende que su visión y la de los ak’olas no es la misma y olvida que los indios no piensan “racionalmente”, es decir, al estilo “occidental”.

Después de que Juancha ya miró las diferencias de los dos mundos (el quechua y el “blanco”) y los confrontó, observaremos cómo y qué elementos le proporcionan ciertos rasgos de identidad. Veamos.

El cuento comienza así: “El wikullo es el juego vespertino de los escolares de Ak’ola” (LE: 83). En esta oración tenemos ya varios elementos que guiarán la narración, los cuales variarán, se ampliarán y se sustentarán, conforme la historia avance: primero el narrador habla del juego, actividad muy importante en la formación de los ak’olas,⁶ también oímos la posición de Juancha, quien no se reconoce como escolarero de Ak’ola (aunque después lo hará), lo que nos lleva a otro hilo conductor del cuento: la búsqueda de identidad, que se hará a través de varios elementos que iremos viendo poco a poco.

Inmediatamente después del juego aparece la descripción de Banku, el mejor escolarero, el campeón en wikullo. Es necesario mencionar las características de Banku, porque gracias a éstas Juancha puede ver en él a un ser poderoso a quien vencer. Por otro lado, con la presencia de Banku también se aprecia la organización social de los ak’olas y la relación que se establece entre ellos y el principal, al tiempo que se confrontan, una vez más, estos dos mundos.

Juancha recuerda los trabajos que hacían los escolares bajo el mando de Banku. Esto conduce a tres situaciones: 1) la imitación: los escolares se están preparando para ser hombres y realizan faenas, igual que los adultos; 2) Juancha se acepta como miembro de este grupo, pues él también hace los trabajos y obedece como todos; 3) los escolares no sólo aprenden los quehaceres, también la organización social y cultural, por esta razón Juancha menciona que Banku cumple, pues, una función similar a la de don Jesús, el mayordomo de don Ciprián y, aunque el escolarero y don Jesús se parecen, su proceder es muy distinto, es decir, Juancha observa que aunque tanto Banku como don Jesús desempeñan o tienen el mismo cargo, pero gracias a que son parte de mundos diferentes su actuar no es idéntico, con lo cual Juancha reconoce y confronta, una vez más, dos formas de organización. Al hacerlo, la postura de Juancha se inclina hacia Banku, pues según Juancha, éste sí sabía mandar.

⁶ Arguedas hablando del factor económico-social de los indios dice que a pesar de los colonizadores y hacendados en las comunidades indígenas se ha conservado la sabiduría antigua. “Las técnicas antiguas han pervivido, las concepciones antiguas siguen rigiendo la conducta del hombre. Así, el niño indio juega casi invariablemente a manera de entrenamiento para realizar bien sus ocupaciones de adulto. Podríamos hablar de un tipo de juego funcional y no de recreación pura. Juega imitando las faenas que realizan los mayores; ara, arrea “animales” —que pueden estar representados por piedras o insectos— y los encierra en “corrales” tosca o primorosamente contruidos de guijarros o trozos de barro seco, “construye” casas. Acueductos, hornos, molinos. Los juegos del niño indio de las comunidades muy aisladas y monolingües constituyen no sólo un medio de entrenamiento biológico sino social y práctico. Son parte de la educación, puesto que todo el proceso de ella es irregular, aún cuando concurra a la escuela, porque la escuela oficial prepara para otra clase de vida que la que habrá de llevar en su medio social nativo” (Arguedas, 1966: 208-209).

Recapitulemos. En el primer apartado encontramos el juego como parte de la visión de mundo indígena; a Juancha como miembro de los escolares, aprendiendo no sólo las faenas, sino el funcionamiento de los grupos, y mirando al personaje que más dolores de cabeza le ocasionará: don Ciprián.

En el segundo apartado se profundiza en el juego del wikullo: su desarrollo y su función en el mundo quechua. Juancha se enfrenta al campeón en wikullo (al indio completamente indio) y le pide que corte wikullos para los dos y así jugar a iguales. Banku no contesta, pero lo acepta. Acción que indica que dentro del sistema de juego de Banku se presenta la idea de igualdad, de no abusar, muy diferente a lo que se observará con don Ciprián (en la visión “blanca”).

Ahora veamos la imagen del río (Wallpamayu) donde juegan wikullo: está fangoso, arrastra ramas, se revuelve entre las grandes piedras y salpica muy alto. Es fuerte, es otro ser poderoso que se debe enfrentar y derrotar para ser mejores. Juancha y Banku competirán no sólo entre ellos, sino también con el río. Una vez más apreciamos a un Juancha viviendo, asimilando y comprendiendo el mundo quechua.

Juancha se prepara y logra pasar a Wallpamayu, derrotando a Banku. Este hecho marcará a Juancha de manera importante, pues vence al mejor en un juego indio. Si miramos desde el problema de identidad, el cual es trascendental para el narrador, el hecho de ganar en el wikullo representa una forma contundente de saberse y sentirse parte de ese grupo tan querido. Es como si a partir de este objeto, y propiamente del juego, Juancha se reconociera tan indio como Banku. Aunque veremos que el conflicto de Juancha no se resuelve tan fácilmente, él necesita experimentar los dos mundos para intentar entenderse y quizá encontrarse.

Como mencionamos anteriormente, el narrador juzga desde su visión adulta, es decir, desde el presente en que relata lo sucedido. En este momento Juancha sigue con la idea que renglones atrás se mencionó: el ser un ak’ola. “Me pareció que ya no podía haber querido en mi vida nada más que eso” (LE: 84). Comprendemos la felicidad de Juancha, pues juega y gana; y no sólo eso, además puede convertirse en el mejor wikullero, en un hombre como Banku sin problemas de identidad.

Este, en apariencia, simple juego causa distintos y sobresalientes efectos y también cambia perspectivas. Por ello Juancha, en el primer apartado, presenta a Banku como el mayordomo, como el mejor escolar, como el campeón en wikullo; pero, al enfrentarlo y vencerlo, logra apreciar otra faceta del mak’ta: éste trata y trata de atravesar el río, pero no puede y Juancha lo ve en apuros. Las circunstancias que ambos personajes viven les producen sentimientos nuevos, la primera impresión se refigura, se complementa y de esta manera van formándose seres

más complejos que responden y actúan condicionados por la situación que atraviesan y por su visión de mundo.

Para conformar la visión de mundo de los personajes, uno de los elementos fundamentales es la voz, por esta razón al escuchar a Banku confirmamos su punto de vista sobre el juego. Él dice: “Juancha, desde tiempo has estado alcanzándome, eres buen mak’ta. Si mañana no te igualo vas a ser primer wikullero en Ak’ola” (LE: 85). Estas palabras exhiben la visión de mundo de Banku y observamos que para él, el juego significa más que un pasatiempo; comprendemos que el mak’ta compite para lograr ser el mejor, el líder y no conforme con ese aprendizaje también es capaz de aceptar la derrota sin ningún inconveniente. Si bien, es verdad que Juancha es capaz de vencer al mejor escolero en un juego quechua, tiene un problema: su visión no es la misma que la de aquél. Por ello, aunque Juancha intente comprender a Banku, como de hecho lo hace, al final le queda cierta desazón, pues no lo logra por completo (no olvidemos que también la visión “blanca” está presente).

Ahora veamos otro instante que se relaciona con el wikullo y nos aclara su importancia y su aparición en un primer momento en el cuento: Juancha golpea con una piedra, que aparenta ser un wikullo, una pared que tiene una piedra redonda encima (“uma”) y que representa la cabeza de don Ciprián. Juancha hace los mismos movimientos que vimos anteriormente en el río: tira e hiere. Estos sucesos son muy significativos, porque apoyan una de las ideas que se planteó al principio: el juego como forma de aprendizaje y de reconocimiento. Juancha se ha “enfrentado” al principal con el wikullo, juego que domina y en el que acaba de derrotar al mejor, le ha gritado y le ha ganado. Después Juancha se dirige a la puerta de la casa de don Ciprián, y en el camino siente como si momentos antes hubiera peleado con alguien. Y de hecho, así ha sido: Juancha ha luchado contra el principal y el mundo que éste representa, y contra sí. Pero, Juancha está triste, ya que no ha logrado patearle a don Ciprián como buen wikullero: siente miedo, sabe que no puede herir realmente al principal, y que ahora tendrá que enfrentar al hombre de carne y hueso. Ya observamos que Juancha convive con personajes quechuas y que intenta hacer suya la visión de éstos; sin embargo, al contemplar la imagen y los sentimientos anteriores comprendemos que Juancha no entiende completamente la visión indígena: ellos no juegan para vencer y controlar (como él lo hace), sino para ser mejores. Juancha llega a la casa y se topa con su realidad. El estado de ánimo (tristeza) con el que entra a la casa es el resultado de su frustración. Sabe que aventarle una piedra a otra no significa que vencerá al verdadero problema, porque no es con el principal, sino consigo, pues no entiende ninguno de los dos mundos que vive. Juancha ve a don Ciprián, y observa como los

ojos de éste se ponen turbios, como cuando siente rabia. Esa noche la mirada del principal es peor que otras noches. Quizá esto no sea así, pero recordemos que Juancha, de alguna manera, acaba de enfrentarlo.

El encuentro entre Juan y don Ciprián es significativo, porque se revela la razón por la cual Juancha está con él: su padre le hizo perder dinero a don Ciprián y ahora Juancha tiene que pagarlo. Por ello, cuando Juan mira al tayta Ak'chi, reclama que nadie llora cuando el principal abusa. Sí, Juancha está solo y nadie lo defiende, por este motivo experimenta el abandono del tayta, y su enojo contra él.

Veamos otra imagen donde aparece otro juego que aproxima a Juancha al mundo indio: doña Cayetana manda a Juancha al cerco de Jatunrumi a cortar alfalfa para calmar la rabia del principal. En este lugar se presenta otro juego, otra competencia para Juancha: trepar hasta la cima del Jatunrumi, la piedra más grande de Ak'ola: "Subir hasta la cabeza de Jatunrumi era proeza de los escoleros mayores y valientes" (LE: 92). Si Juancha ya venció a Banku en el wikullo, también puede triunfar en esto y si lo logra, se confirmará más como escolero, además podría enfrentarse y romperle la cabeza a don Ciprián. Es como si cada juego preparara a Juancha para encarar al principal y lo acercara más a los ak'olas (a la visión indígena).

Entonces Juancha reta a Jatunrumi y gana. Se planta en su cumbre y desde ahí mira el pueblito humilde y pobre. Juancha siente pena al contemplarlo desde ese lugar, desde donde reconoce su espacio. Permanece allí un rato pensando. Oye el griterío de las vacas y regresa; otra vez el desaliento, la pena y el odio de antes se intensifica. Detengámonos un poco: Juancha ha visto el pueblo desde una perspectiva muy singular (la cima de Jatunrumi), ha pensado y mirado su realidad. Cuando quiere bajar de Jatunrumi, no puede. En esos momentos, vuelve esta relación que mantiene con los seres poderosos, en este caso son don Ciprián y Jatunrumi. Es verdad que éstos ejercen su poder de manera distinta, pero ambos son capaces de causar daño, por lo que se les puede comparar. Jatunrumi, dice Juancha: "me quería para él, seguro porque era huérfano; quería hacerme quedar para siempre en su cumbre" (LE: 93), tal y como sucede con el principal. Juancha intenta bajarse, pero en todas las ocasiones siente miedo y regresa a donde comenzó. Aquí está su contacto con los dos mundos: a Jatunrumi no logra derrotarla totalmente, lo mismo sucede con don Ciprián, pues un día antes había vencido al principal en la pared y cuando lo enfrenta en la realidad, resulta que sigue bajo su mando, y por más rabia y valentía que sienta, siempre regresa al mismo lugar. Es, pues, una victoria nunca concretada: sea en la estructura social "blanca" o en la estructura cultural india.

En esta relación con Jatunrumi también vemos a un Juancha más apegado a la visión quechua, pues recuerda lo que dicen los comuneros y lo cree: “De tiempo en tiempo, dicen, sienten hambre y se llevan a un mak’tillo; se lo comen enterito y lo guardan en su adentro” (LE: 93). Por ello, Juancha espera que en cualquier momento la piedra se lo trague. Pero, al mismo tiempo, encontramos su otra parte: “¡Jatunrumi Tayta yo no soy para ti; hijo de blanco abugau; soy mak’tillo falsificado. Mirame bien Jatunrumi mi cabello es como el pelo de las mazorcas. Mi ojo es azul: no soy como para ti, Jatunrumi Tayta!” (LE: 94). Efectivamente, Juancha es mak’tillo falsificado, por eso, aunque entra en comunión con algunos elementos indígenas, no puede entender por completo su visión. Esta es la razón de sus conflictos. Observamos que Juancha desea que los indios hagan algo contra las injusticias del principal, pero como esta idea no forma parte de la visión de ellos, no lo harán, no es necesario, o no, cuando menos, al estilo “occidental”, como vimos en “Agua”.

Así, la perspectiva de Juancha va transformándose de acuerdo con el punto desde donde mira. Después de que don Jesús lo baja de Jatunrumi, Juancha ve una vez más el pueblo, pero ahora le parece bonito, alegre. Las dos imágenes que él nos presenta cambian. Primero ha visto al pueblo desde la piedra y se siente triste, desde ahí contempla al pueblo con su mirada de mak’tillo falsificado; cuando desciende de la piedra, entra en el pueblo y la imagen se modifica, pues ahora lo contempla como un escolarero más. Claro, todo se ve diferente, porque desde fuera no se entiende un mundo, pero si se adentra uno en él y se establecen lazos afectivos y culturales, entonces, se puede llegar a comprenderlo y a vivirlo como comunero, tal y como le sucede a Juancha.

Después de la bella descripción del pueblo, Juancha se siente bien, la alegría de la quebrada madre lo consuela. Hemos visto cómo la relación que se entabla con la naturaleza es muy importante, pues Juancha va reaccionando de acuerdo con su entorno (una idea muy india, pues recordemos que hay un estrecho vínculo entre la pacha y el hombre). Anteriormente observamos un ambiente triste y oscuro y oímos palabras desconsoladoras, aquí todo es brillante y alegre; por ello, el siguiente monólogo de Juancha tiene las mismas características y además presenta esas dos figuras que comparten un espacio: los ak’olas y el principal. Primero se imagina cómo sería Ak’ola sin don Ciprián (ambiente que verá después), y se lo figura muy tranquilo. Decide quedarse ahí con ellos, y ser un buen mak’ta ak’ola. Después aparece la figura de los ak’olas: son buenos, se ayudan y se quieren. Con estas dos imágenes apreciamos un mundo realmente equilibrado. Entonces, ¿por causa de quién hay problemas? Evidentemente, por culpa del principal, pues él provoca todo. Al hallar el probable motivo por el cual ocurre todo, Juancha

reflexiona, una vez más, sobre la posible solución (la muerte de don Ciprián), pero se da cuenta de que esto no resolverá el conflicto, pues hay alguien más arriba de don Ciprián, una especie de padre de los principales (que sabemos se refiere al Presidente de la República), el cual, seguro es más grande que él. De manera que si matan al principal, innegablemente vendrá otro, y todo seguirá igual.

A continuación veremos un Ak'ola sin el principal, a los comuneros viviendo su mundo, y a Juancha observándolos y luchando consigo. Llegan los concertados y los peones a la casa de don Ciprián. José Delgado y don Tomás comienzan el juego de insultos, el cual siempre gana don Tomás, pues es el rey de los mismos. Si recordamos, desde un principio planteamos al juego como aprendizaje y competencia, por ejemplo, los escolares luchan y demuestran quién es el mejor, a quién deben respetar los demás. Pero no sólo lo hacen ellos, también los adultos juegan y así aprenden. Y en este caso se evidencia de manera transparente: José Delgado escucha a don Tomás para aprender de él y algún día ganarle, tal como ya vimos que sucedió con Juancha cuando vence a Bankucha en el wikullo.

La paz y la felicidad que hay en el pueblo son propicios para que Juancha pueda recordar otros juegos: los lukanas y los ak'olas no se llevan muy bien, por lo que en los carnavales y en la “escaramuza” se pelean como en juego, pero en realidad, se golpean hasta hacerse daño. Y los escolares nuevamente los imitan: se dividen en dos grupos y juegan. De manera que otra vez se aprende a través del juego. Es, también, por eso que los escolares, cuando se va el principal, se reúnen en la plaza y organizan otro juego, el cual consiste en domar al chanco de doña Felipa. Y una vez más, el mejor debe montarlo, y ese es el mak'ta Bankucha. Éste manda a Juancha por el chanco de doña Felipa, quien es muy seria, rabiosa, y odia a los chiquillos. Hay, pues, que ser mak'ta para llevar al chanco, y Juancha definitivamente lo es. Estamos, una vez más, ante otro animal “extranjero”, pues el chanco es parecido al Kaisercha y a la Gringa, ya que es un kuchi rubio, mientras que los otros son negros. Finalmente Bankucha lo doma y termina bailando. Estamos, nuevamente, frente a un mundo tranquilo, alegre, y equilibrado que Juancha observa y del cual forma parte.

Al final el patrón encierra a Juancha y a Teófanés en la cárcel. “En un rincón oscuro, acurrucados, Juancha y Teofacha, los mejores escolares de Ak'ola, los campeones en wikullo, lloramos hasta que nos venció el sueño” (LE: 113). Por fin Juancha se enfrentó al principal y no pudo derrotarlo, porque éste juega distinto. Sus relaciones de poder son diferentes: don Ciprián compite con su látigo y su pistola; por ello, no le sirve a Juancha ganar en wikullo, ser el mejor escolar y que logre subir hasta la cima de Jatunrumi. Ahora se enfrenta a un ser poderoso,

pero muy distinto al Wallpamayú: un ser al que no puede vencer, porque no comparten la misma visión de mundo.

Hemos recorrido junto con Juancha los momentos que le ayudan a descubrirse y entenderse, por lo que podemos concluir que sí logra reconocer su problema: no es un ak'ola, y aunque juegue, aprenda y los imite, si no piensa como ellos y sigue con la rabia, continuarán sus dolores de cabeza y su búsqueda de identidad. Al final, no logra ser un escolero por completo, aunque conserva su inclinación por ese mundo, y de una u otra manera comienza a comprenderlo.

Como bien hemos conseguido observar tanto Ernesto como Juancha ponen al descubierto un mundo profundamente heterogéneo, es decir, los narradores han dado cuenta de los diversos personajes que conviven en una región y comparten una organización social muy particular, y además que poseen una visión de mundo igualmente singular, la cual resulta extraña e incomprensible para un individuo que viene de fuera (como los narradores de los dos cuentos) o para uno que ya ha conocido otras visiones de mundo (como Pantacha y Teofacha).

Debido a esta variedad de visiones de mundo se producen algunos enfrentamientos entre ciertos personajes, gracias a lo cual quedan más delimitadas y comprendidas las diferentes opiniones y puntos de vista, es decir, cuando en los cuentos vimos cómo chocan los personajes, cómo se confrontan, se contrastan y cambian, se mira la diversidad de pensamientos, asimismo se entiende el porqué cada uno procede de la manera en que lo hace. Respecto a los narradores, en el instante en que ellos observan cada postura (personaje) la cuestionan, se confrontan con ella, aprenden, toman partido y por supuesto todo ello deriva en un autoreconocimiento, pues entienden la procedencia de cada comportamiento, cada actitud y cada conflicto.

Este autoreconocimiento, como vimos, se produce con mayor fuerza en “Los escoleros”, pues en “Agua” se mostraron con más claridad la diversidad y la confrontación de individuos con quienes convive un niño “blanco” en un mundo indígena. Juancha consigue ver, gracias a su recuerdo, que la causa de su problema de identidad es su origen, es decir, ser hijo de un abogado le proporciona cierta visión de mundo y aunque vive con personajes indios no consigue apropiarse por completo de la visión de éstos y, por ello, no logra comprender totalmente su proceder; sin embargo, su apego a los comuneros, a los escoleros, a sus costumbres y, sobre todo, a sus juegos, Juancha puede inclinarse por los indígenas, además de reconocer que su rabia y su deseo de golpear al principal no es la mejor solución para frenar su abuso.

Lo anterior permite concluir que “Agua” le proporciona al narrador la posibilidad de observar el funcionamiento de un mundo con sus diversos individuos

(conflicto colectivo), al mirar y no entender muy bien el comportamiento de estos hombres, aparece ya en el narrador un conflicto de identidad (problema individual), el cual se exhibe, se reconoce y se aclara en “Los escolares”, por todo esto fue necesario examinar con cierta profundidad cada cuento.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1935a), “Agua”, en *Obras Completas*, Lima, Horizonte, 1983, pp. 57-76.
 ——— (1935b), “Los escolares”, en *Obras Completas*, Lima, Horizonte, 1983, pp. 83-113.
 ——— (1966), “Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que moldean su conducta”, en *Nosotros los maestros*, Lima, Horizonte.
 Batín, Mijaíl (1921-1924), “Autor y héroe en la actividad estética”, en *Hacia una filosofía del acto ético y otros escritos*, Barcelona, Universidad de Puerto Rico/Anthropos, 1997, pp. 82-105.
 ——— (1934-1935), “La palabra en la novela”, en *Teoría y Estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 77-236.
 Cornejo Polar, Antonio (1973), *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Lima, Horizonte, 2a. ed., 1997, 279 pp.
 ——— (1993), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima-Berkeley, Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar” (CELACP)/Latinoamericana Editores, 2003, 241 pp.
 ——— (1994) “Apéndice. Condición emigrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas”, en *Los universos narrativos de José María Arguedas*, Lima, Horizonte, 1994, pp. 267-279.
 Llanque Chana, Domingo (2003), “Pacha vivencia andina: diálogo y celebración cósmica”, *Revista Electrónica Volveré*, año II, núm. 7, mayo, http://www.unap.cl/iecta/volvere/rev_07.html
 Lotean, Yuri (1970), *Estructura del texto artístico*, Madrid, Ediciones Istmo, 364 pp.
 Ricoeur, Paul (1983-1985), *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI Editores, 3 tomos, 1995-1996, 1074 pp.
 Rowe, William (1979), *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 220 pp.
 Tekumumán (Javier S. Maskin) (2004), *Mundo Amerindios. América indígena en la tradición unanime*, Montreal, Centre de Recherches et d’Etudes des Traditions Amérindiennes (CRETA), 215 pp.
 Voloshinov, Valentín (1926), “La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica”, en *Hacia una filosofía del acto ético y otros escritos*, Barcelona, Editorial de la Universidad de Puerto Rico/Anthropos, 1997, pp. 7-81.

Recibido: 16 de marzo de 2007

Aceptado: 20 de agosto de 2008

Areli Cruz Muciño es Licenciada en Letras Latinoamericanas por la Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus actividades destaca su participación, como ponente y moderadora, en el Primer Encuentro de Estudiantes de Literatura

de la UAEM: "Homenaje a José María Arguedas" y su participación, como ayudante-becaria del proyecto de investigación "La Pacha vivencia andina considerada desde la posición y perspectiva autocentrada del narrador en los cuentos de José María Arguedas", realizado por el Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero, de la misma UAEM.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Ciaramitaro, Fernando

El autoritarismo-absolutismo en el Antiguo Régimen Origen aragonés del virreinato y poderes del
virrey en Nueva España

Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 65-81

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101503>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El autoritarismo-absolutismo en el Antiguo Régimen

Origen aragonés del virreinato y poderes del virrey en Nueva España

Absolutism-Authoritarianism in the *Ancien Régime*. Aragonese Origin of the Viceroyalty and Viceregal powers of New Spain

FERNANDO CIARAMITARO¹

Resumen: El objetivo de esta incipiente investigación es examinar el origen y la evolución de un particular poder del Imperio español: la potestad autoritaria-absolutista del virrey. A través del análisis de su nacimiento en el sistema jurídico-administrativo y de gobierno de la Corona aragonesa y de su paulatina (pero progresiva) adopción en América, se analizan los poderes y las obligaciones del virrey como presidente de la Real Audiencia de México y como *alter ego* del monarca de España.

Palabras clave: autoritarismo-absolutismo, origen del virreinato, Corona de Aragón, poderes y obligaciones del virrey, Nueva España.

Abstract: The objective of this incipient research is examine the origin and the evolution of a particular Spanish imperial power: the absolutist-authoritative power of the viceroy. Through an analysis of its origin in the first administrative-legal system found within the Crown of Aragon and after into its gradual but progressive adoption in America; this research seeks to analyze the duties and executive powers of the viceroy as both, president of Mexico's Real Audience and also as the alter ego of the Spanish king.

Keywords: Absolutism-Authoritarianism, viceroyalty origin, Crown of Aragon, jurisdictions and duties, the viceroy, New Spain.

¹ Adscrito al Centro interdipartimentale di Studi europei e comparatistici de la Universidad de Palermo, Italia. Correo electrónico: fciamitaro@unipa.it

El autoritarismo-absolutismo: antecedentes teóricos

El Estado como entidad abstracta, que no representa ni el gobierno ni los gobernados, ni la unión de los dos, es un concepto familiar al hombre del siglo XXI. Sin embargo, no siempre fue así y la manera en la cual tal concepto se ha formado en la conciencia es un tema de gran complejidad.

El objetivo de este estudio es el examen del origen y de la evolución de un poder particular del Imperio español del Antiguo Régimen, la potestad autoritaria-absolutista del virrey de la Nueva España.

Desde la perspectiva descriptiva, el concepto de “autoritarismo” deriva del lema “autoridad”, palabra con la que se indica un conjunto de cualidades reconocidas que se refieren a una institución o, también, a una persona a las que los individuos se someten consensualmente (o no) para realizar determinadas finalidades sociales.² El concepto de autoritarismo designa a un “tipo ideal” principal, en el sentido weberiano del término, opuesto al de democracia. Además, se define el concepto de “sistema político” como la forma en que se generan y ejecutan las decisiones vinculantes para el conjunto de la colectividad o para una parte importante de la misma. Siguiendo parcialmente las distinciones hechas por Maurice Duverger (1983: 39-53; 1996: 87-89), se denomina *colectividad* a todo grupo social mayor que los llamados grupos primarios (como la familia y el grupo de amigos), lo que permite dividir estas colectividades en soberanas (sociedades e imperios) y políticamente dependientes (comunidades locales y organizaciones).

En este trabajo se usará el término autoritarismo como sinónimo de “absolutismo regio”, recuperando y ampliando los planteamientos de Franz Neumann (1968) y Francisco Lizcano (2006). Así pues, se entiende por autoritarismo-absolutismo el sistema político basado en una comunidad vinculada y desigual, en la cual, generalmente, se toman decisiones vinculantes para la comunidad entera. Este sistema político tiene un poder judicial (ejercido por personas o por órganos más o menos especializados) que es directa emanación del poder regio o feudal; es decir, no asegura la libertad y la pluralidad de la comunidad.

En el Antiguo Régimen hispánico el poder judicial no garantizaba un estado de derecho: la adjudicación a los ciudadanos de los “derechos civiles y políticos”, así como la capacidad de limitar a quienes tenían o aspiraban a tener más poder que el resto de los ciudadanos.

² Con respecto a la democracia, para establecer las diferencias y las vinculaciones entre la perspectiva descriptiva, que investiga los hechos, y la perspectiva normativa, que analiza los ideales, véase Dahl (1989: 19; 1999: 35-38) y Sartori (1997a, i: 26-27; 1997b: 4-5, 9).

En el sistema político autoritario-absolutista no existe una comunidad política; las máximas autoridades de gobierno (individuales o colectivas: los reyes, los virreyes, los corregidores, los oidores, etcétera) no son seleccionadas en procesos libres y competidos en los que participe un número significativo de personas. Se llega al poder por herencia, por cooptación o por la violencia; los órganos de gobierno colegiados no son plurales y no están compuestos de pares o, cuando lo están, dichos pares quedan subordinados a un poder superior; el poder judicial está subordinado a los intereses del monarca y de los aristócratas y, por lo tanto, no puede garantizar derechos individuales o colegiales.

En el Estado absolutista hay sólo tres actores políticos que toman decisiones vinculantes: las autoridades individuales, los órganos de gobierno colectivos y el poder judicial.

En el Estado autoritario del Antiguo Régimen existían órganos de gobierno colegiados que deliberaban igualitariamente (entre pares) y frecuentemente, pero sus márgenes de libertad y competencia siempre fueron restringidos (aunque sólo sea por la forma como fueron seleccionados sus miembros), y, sobre todo, nunca tuvieron un grado notorio de autonomía, por su subordinación ante la máxima autoridad real.

En el sistema absolutista, debido al carácter dependiente de los órganos de gobierno, el objetivo principal de la discusión no es convencer a los otros integrantes de estos órganos, sino al monarca o a sus validos y, en última instancia, a los que toman las decisiones.

Según Jean Bodin (1992, I: 269-274), en el Antiguo Régimen la soberanía del rey es absoluta, con la sola excepción de las leyes divinas y naturales,³ mientras que, para Thomas Hobbes, la única excepción es la ley natural entendida como principio de razón, además del vínculo contractual de la protección de la vida de los súbditos. Es con Hobbes que se define por primera vez la idea del Estado-persona y de la personalidad del Estado. Queriendo dar una definición de Estado, escribe Hobbes en el *De Cive*: “[...] el Estado [...], es una sola persona cuya voluntad, como consecuencia de los acuerdos de muchos hombres, ha de tenerse en lugar de la de todos para que pueda disponer de las fuerzas y de las facultades de cada uno para la paz y la defensa común” (Hobbes, 1993: 53). Sur-

³ Así escribe Bodin (1992) en el capítulo VIII del libro primero de *Los seis libros de la República*: “Porque aquél es absolutamente supremo que después que Dios no reconoce a otro por superior ni mayor que él”; “Esto no ay en el príncipe supremo, porque no está obligado a dar cuenta sino a Dios”; “Esta autoridad es absoluta y suprema porque no tiene otra condición que obedecer lo que la ley de Dios y la natural manda”; “[...] todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y a las naturales y a muchas leyes humanas comunes a todos los pueblos”.

gió entonces la metáfora antropomórfica del Estado “persona” o “hombre artificial” (Hobbes, 2006: 3),⁴ todavía dominante en la doctrina iuspublicista, cuya soberanía se asocia como esencia o “alma artificial” y, al mismo tiempo, como poder absoluto.⁵ Simultáneamente esta figura, designando una fuente suprema y no derivada, se convierte en la base del entero aparato conceptual del positivismo jurídico: del principio de legalidad y convencionalidad del derecho, en fuerza del cual *auctoritas, non veritas facit legem* (Hobbes, 2006: 217-237); del fundamento formal y discrecional de la validez de las normas, identificado con el principio *quod principi placuit legis habet vigorem*; del monopolio estatal de la producción jurídica, de la consecuente unidad del ordenamiento y de su independencia de fuentes jurídicas extra o superestatales.⁶

En el autoritarismo estatal español y en el análisis de sus supremos actores políticos sobresalen cuatro variables: expresión de la pluralidad, forma de acceder al poder, forma de tomar decisiones colectivas y autonomía. Y las cuatro variables aluden a dos temas fundamentales: quiénes toman las decisiones y cómo las toman. En segundo lugar, desde otra perspectiva, la primera variable alude a los posibles derechos civiles; la segunda, a los derechos políticos; la tercera involucra a ambos; y la cuarta, al Estado de derecho.

La primera variable, la expresión de la pluralidad, parte del supuesto de que toda colectividad humana siempre ha sido heterogénea (lo que implica la convivencia de opiniones y de conductas dispares en su seno). Pues bien, en el Estado absolutista esta pluralidad no siempre es reprimida y, al contrario, algunas veces se manifiesta con libertad, por ejemplo, en algunos órganos colegiados de gobierno o en la burocracia, las hermandades, los gremios, los Consejos de la administración

⁴ De la misma obra de Hobbes (2006) véanse también los capítulos XXI (171-182) y XXVI (217-237).

⁵ En el pensamiento de Hobbes por otra parte permanece una ambigüedad, siendo la soberanía asociada a veces a la persona artificial del Estado como su “alma artificial” (Hobbes, 2006: 3), a veces a las personas físicas del *princeps* o de los miembros de la asamblea que son concretamente investidos del poder: “Y dado que en tiempo de San Pablo todos los poderes estaban ordenados por Dios y todos los reyes exigían de sus súbditos una obediencia total, se deduce que Dios había ordenado tal poder”; “[...] hay que prestar aquiescencia a la palabra de aquellos a quienes hemos constituido como verdaderos reyes sobre nosotros, si no queremos que nos abra-se el fuego de la guerra civil” (Hobbes, 1993: 101). Véase también los *Elementos de Derecho natural y político*: “En todas las ciudades o cuerpos políticos no subordinados, sino independientes, se llama soberano al hombre o al consejo a quienes sus conciudadanos han dado ese poder común, y al poder que poseen, poder soberano; el cual consiste en el poder y la fuerza que cada uno de sus miembros le han entregado mediante convenio. [...] Todo miembro del cuerpo político es llamado súbdito respecto al soberano” (Hobbes, 1979: 249-250). Y sobre el mismo tema véase también el capítulo XVIII del *Leviatán* (Hobbes, 2006: 142-150).

⁶ Sobre el concepto de soberanía, sus fundamentos teóricos y el origen del Estado en la Edad Moderna, véanse Shennan (1991) y Ferrajoli (1997).

central, etcétera. En cuanto a la forma de acceder al poder, en el sistema político absolutista generalmente la selección de los supremos gobernantes no se lleva a cabo a través de sorteos o elecciones. Al contrario, se realiza por descendencia o designación. Es este el caso de los virreyes, supremos órganos de gobierno y administración en las periferias del Imperio hispánico, suplentes del monarca.

No obstante los numerosos estudios sobre el tema, aún en la historiografía más reciente, no se ha aclarado debidamente lo que era un virrey, en qué consistía un virreinato y cómo funcionaba. La institución, desde luego, es absolutamente española.

El virreinato: antecedentes históricos

Desde el matrimonio, en 1469, de Isabel de Castilla con Fernando de Aragón empezó aquel largo proceso de unidad político-territorial de la Monarquía hispánica que llevó, a lo largo de cinco siglos, la mayoría de los pueblos ibéricos a formar parte de lo que hoy es el Estado español.⁷

El sistema monárquico ibérico de finales del siglo xv era un ensayo de confederación que tenía en Castilla su fulcro principal. Es en Castilla donde se logró una unidad política más fuerte y los antiguos reinos que la integraban se sometieron a una misma ley.

Entretanto, en Aragón se forjó la unión alrededor de la realeza, mientras que el reino era una mera yuxtaposición de territorios heterogéneos (la Corona aragonesa, el principado de Cataluña y los reinos de Valencia y de Mallorca), en los que se conservaban sus propias personalidades políticas y sus particulares instituciones. El soberano de Aragón, además de serlo en este reino, era el monarca supremo en cada una de las provincias que acoplaba su corona. Era el rey que realizaba la unidad. En consecuencia, se requería siempre su presencia para dirigir el gobierno de cada una de las comunidades estatales y ante la imposibilidad de residir en todos los reinos, el rey delegaba sus facultades en un representante. Este proceso de delega regia fue más evidente cuando Jaime I (1218-1276) realizó las grandes conquistas en la primera mitad del siglo XIII.

Cuando por ausencia del monarca aragonés, como acaeció cuando Pedro III (1276-1285) inició la expansión mediterránea, el heredero de la corona desempeñaba en los territorios peninsulares las funciones regias como *procurator*, se

⁷ Algunas consideraciones teóricas sobre el absolutismo-autoritarismo y el gobierno virreinal en la periferia del Imperio español, en concreto en Sicilia y Nueva España, se encuentran en Ciaramitaro (2008).

ampliaron progresivamente sus potestades y se le empezó a denominar *procurator generalis*. Desde entonces aparecen los títulos de *gerens vices* o *viceregens* para los funcionarios en quienes encomendaba el *procurator generalis* sus facultades, para que a su vez lo representaran en los reinos donde estaba ausente.

Este fenómeno fue el lógico resultado de la expansión territorial que ocupó a los monarcas. Y a mediados del siglo *xiv* emergió el lema de “gobernador” que fue sustituyendo al de procurador. Desde esta época casi siempre figuran en la documentación los títulos de gobernador general, de *gerens vices* o de *vicegerens*.

En la sociedad renacentista, en la que el poder y su ejercicio se justificaban como “instrumento personal” del monarca, la ventaja de la solución virreinal era obvia y esa medida perfecta fue la adoptada: despachar a los territorios un delegado del monarca revestido de todas las propiedades de la majestad soberana, en el cual los súbditos de las diversas comunidades reconocieran a la persona del rey (incluso llegando a confundirla con él). Éste fue el virrey, vicario real, *alter ego* y “suplente-ideal” del rey de España.⁸

Los virreyes, como representantes del monarca, fueron investidos con todos los atributos del poder regio: un ceremonial especial, una guardia seleccionada y, sobre todo, el poder de “decidir así como lo haríamos Nosotros”⁹ (*Recopilación*, 1791: libro *iii*, título *iii*, ley *ii*; Mínguez, 1995; Calvo, 2000).

La autoridad virreinal fue absoluta sólo en teoría, en la práctica estuvo limitada desde muchos lados: había que seguir las instrucciones reales, observar las inmunidades, respetar a las familias poderosas, controlar a los propios ministros, siempre dispuestos para pasar a la oposición y pedir ayuda al lejano rey.

La Monarquía preparó una lista de actividades gubernamentales que, entregadas a los virreyes, limitaban la acción de la corte virreinal sobre algunas materias que debían ser debatidas directamente con el monarca; se incluyeron unas prerrogativas de gracia para algunos crímenes, el nombramiento de los más prestigiosos cargos representativos, la provisión de los beneficios eclesiásticos y la concesión de las condecoraciones militares.¹⁰

No es casual que en 1541 la palabra “Estado” se encuentre por primera vez en la legislación indiana (*Recopilación*, 1791: libro *i*, título *ii*, ley *xii*) por encima

⁸ Sobre los orígenes, jurisdicciones y dinámica social de los virreyes de la Nueva España el primer estudio completo es de José Ignacio Rubio Mañé (2005, *i*) (la primera edición es de 1955). Véase, además, la vasta bibliografía allí citada.

⁹ Aquí “Nosotros” significa el rey.

¹⁰ Este estricto control —los ministros debían escribir a la corte si no cada semana, sí con mucha frecuencia, detallando las actividades y contestando a las instrucciones— desmesurado en la edad de Felipe *ii* y Felipe *iii*, se remonta al reinado de Fernando el Católico (Koenigsberger, 1951: 175-176).

del concepto de Monarquía familiar o personal: “Declaramos que las tres Misas que [...] se mandan decir los primeros Viernes de cada mes por Nos y por los Reyes que después de Nos vinieren, y por nuestros antepasados, y los Sábados por nuestra salud y prosperidad del Estado Real” (Altamira y Crevea, 1951: 144-145). La intención del legislador y de la Corona consiste en marcar el principio de la *Res publica* hispánica como algo diferente y superior a los mismos reyes. Aquí la fórmula “prosperidad del Estado Real” confirma un implícito y doble reconocimiento de la sustantividad política y jurídica del “Estado” como expresión institucional-cooperativa de relaciones sociales en la búsqueda del bienestar. Por tanto, el “Estado virreinal” es simplemente un conglomerado de relaciones entre individuos, y los sujetos que lo componen no actúan en él como elementos independientes del sistema general (Thompson, 1972 y 1994). El principio de la unicidad de la autoridad estatal, que se propaga por su ejercicio desde un centro hasta las periferias, y la noción de la *Res publica* como cuerpo impersonal y soberano al que se le debe lealtad, son conceptos del doctrinarismo político que no pertenecen al tiempo que aquí se examina y que se definieron sólo con posterioridad a la Revolución francesa.

En la Edad Moderna el poder político estaba dividido en una infinidad de centros, relativamente autónomos, que mantenían una “unidad visible” en la cabeza del monarca (o del virrey).¹¹ La gran mayoría de los comentaristas políticos de los siglos xv-xviii justificaba la estructura aparentemente rígida de la sociedad del Antiguo Régimen recurriendo a dos clásicas similitudes. La primera, relacionada con la imagen de la sagrada escritura de la unicidad del mando de Dios omnipotente: si el rey era el vicario de Dios y su perfecto reflejo, el virrey era, a su vez, su puntual transfiguración.¹² Y la segunda, la teoría organicista, que rela-

¹¹ En la tratadística de los siglos xvi y xviii no se cuentan las descripciones del virrey como “proyección”, “imagen” y “reflejo” del rey. Entre estos autores podríamos recordar el jurista madrileño Solórzano y Pereyra (1575-1655), que describió la necesidad de los monarcas de nombrar a los virreyes como “imágenes suyas, que viva, y eficazmente los representasen, y mantuviesen en paz” a los súbditos imperiales. Solórzano creía que la potestad del virrey pudiera ser comparada sólo con la autoridad del monarca que lo había nombrado, en calidad de vicario, para actuar a su imagen; es este el verdadero significado del sustantivo latín *vicereges*. Hay que recordar también al siciliano Gentile y a Matías Caravantes que escriben, respectivamente a propósito de Nápoles y del Perú, del virrey como “transfiguración” de la persona del soberano o de “*alter nos* por esta omnimoda semejanza” (Solórzano y Pereyra, 1979, II: 365-367; Peña y Camara, 1945: 7-36; Caravantes, 1985: 15).

¹² Los documentos nos informan que la forma usada para dirigirse al rey era muy parecida a la utilizada para dirigirse a Dios: “Beatísimo Rey Nuestro” y “Beatísimo Dios Nuestro”; o también, “Muy Ilustre Señor el Rey Nuestro” y “Muy Ilustre Señor Dios Nuestro”. En el siglo xvi, Castillo de Bobadilla (1704, lib. II, cap. xvi, n. 23) recordaba cómo el vocablo “Señor” era el más prestigioso de todos, uso exclusivo de Dios, como todopoderoso señor universal, y del monarca, su lugarteniente en el mundo terrenal.

cionaba la unicidad del mando institucional a la estructura del cuerpo humano: una sola cabeza y una multitud de miembros. El cuerpo humano servía de modelo a las asociaciones político-sociales. Este análisis y estas definiciones substancialmente rechazan a las figuras del rey y del virrey del enfoque ofrecido por la historiografía tradicional que los equipara, esencial o únicamente, a las sumas instancias de la máquina burocrática. Concepción, sin duda, ajena a los hombres de la Edad Moderna. De hecho, la imagen del virrey era algo entonces muy distante de la contemporánea figura del burócrata como *deus ex machina*, definido exclusivamente por su eficacia administrativa. En realidad, la labor de los virreyes estaba lejos de ser dirigida por una regla administrativa severamente determinada y sus trabajos se regían por unos ideales abstractos, de origen socio-moral, formados por un conjunto de principios, inspirados en las virtudes teologales y cardinales, que se presumía debía poseer el óptimo gobernante: fe, caridad, prudencia, equidad, templanza y magnanimidad.

Los virreyes formaban las instancias políticas supremas investidas del carisma real. No obstante, desde una segunda perspectiva, estaban también integrados en el sistema administrativo para otorgar poderes concretos de administración y evitar conflictos de competencia. Ello, con el objeto de limitar el poder por vía de la acumulación de cargos, de manera que sus poderes universales, fundamentados en la representación del soberano, sólo se imponían en asuntos extraordinarios que afectaran la seguridad, interna o externa, de las provincias dejadas bajo su mando. Administrativamente el virrey siempre fue un *primus inter pares*, mientras en lo político, como sustituto del monarca, destacaba entre los oficiales más prestigiosos de todos los sectores de la administración, aunque legalmente poseía el mismo rango.

El virrey, único representante visible del organismo-Estado, tenía que convivir con los demás poderes de la organización social y, al mismo tiempo, debía guardar el equilibrio entre todos sus órganos, garantizando los privilegios y la armonía social.¹³ Así, en el “Estado absolutista”, donde el “deseo del príncipe tenía valor de ley” (recitaba la antigua máxima de Ulpiano ya recordada), las monarquías renacentistas del Occidente europeo aspiraban a un “ideal constitucional”, que consistía en la definitiva desvinculación de las antiguas obligaciones legales y de los privilegios de la Edad Media.

A pesar de los esfuerzos, los resultados fueron escasos, y los procesos de “concentración política”—la creación de sólidos aparatos burocráticos, la constitu-

¹³ Ejercer la *iuris dictio* significaba, entonces como ahora, garantizar la paz social. Los reyes de España, como los demás monarcas y señores europeos, veían en la obligación de dictar justicia entre los diversos brazos de la sociedad —cada uno con sus privilegios y recursos económicos— el principal objetivo político del mando recibido por voluntad divina.

ción de cuerpos diplomáticos y ejércitos permanentes, la organización de más eficientes y capilares sistemas de cobro fiscal— fueron considerados sólo como elementos constitutivos del “Estado moderno” en la edad del absolutismo (Musi, 1979).

Poderes y obligaciones del virrey de las Indias como presidente de la Audiencia

En las capitulaciones que se firmaron el 17 de abril de 1492 en Santa Fe, entre los reyes de España y Cristóbal Colón, se accedió a todas las exigencias que imponía el genovés como remuneración a las islas y tierras que descubriera en su proyectado viaje hacia el Oeste. Una de esas pretensiones fue que se le otorgaran los títulos de almirante, virrey y gobernador general y, a su regreso del descubrimiento del Nuevo Mundo, en Barcelona, los soberanos le extendieron el título confirmatorio (28 de mayo de 1493), así que Colón fue el primer virrey de América.

La experiencia nefasta del primer “teórico virreinato americano” vinculado en Colón hizo suprimir la institución después de 1499. Se dejó el sistema aragonés y, conforme a la tradición castellana, se instalaron diversos funcionarios que respondieran mejor a una organización divisional en que fuera más fácil la centralización inmediata a la Corona. Así, mientras procedían el descubrimiento, la conquista y la colonización de las nuevas tierras, se fueron despachando a las Indias adelantados, Audiencias, capitanes generales y gobernadores.

Tal vez el primer ensayo de centralización de la administración territorial en el Nuevo Mundo, con claras características que se acercaban a las virreinales, se halla en el título de lugarteniente conferido en 1513 a Pedrarias Dávila para la Tierra Firme. Es probable que la entidad continental del Darién animó al resurgimiento de la institución que precediera al virrey en las monarquías aragonesas, ya que fue forzada la confirmación de los títulos virreinales a Diego Colón, el hijo del almirante, en su gobierno de la Española.

Después de la conquista de Hernán Cortés se habían realizado grandes esfuerzos para ampliar el dominio, sin embargo no se había logrado la paz y, además, la situación se había empeorado con el establecimiento de la Real Audiencia (1528-1530).

Fue Carlos V a ordenar, en agosto de 1529, la reorganización del gobierno de la Nueva España y así, entre noviembre y diciembre, los consejeros de Castilla y de las Indias se reunieron en la corte. Se deliberó sobre el mejor modo de estabilizar una administración central en Nueva España y se propuso la libertad de los indios y la supresión del sistema de la encomienda. Pero fue sólo en 1535 cuando,

finalmente, Carlos V nombró Antonio de Mendoza primer virrey de Nueva España y presidente de la Real Audiencia de México.

Así estableció el emperador el 20 de noviembre de 1542:

Que los Reinos del Perú y Nueva España sean regidos y gobernados por Virreyes que representen nuestra Real persona, y tengan el gobierno superior, hagan y administren justicia igualmente a todos nuestros súbditos y vasallos y entiendan en todo lo que conviene al sosiego, quietud, ennoblecimiento y pacificación de aquellas provincias (*Recopilación*, 1791: libro III, título III, ley 1).

Añadiendo que:

Es nuestra voluntad y ordenamos que los Virreyes del Perú y Nueva España sean Gobernadores de las provincias de su cargo y en nuestro nombre las rijan y gobiernen, hagan las gratificaciones, gracias y mercedes que les pareciere conveniente, y provean los cargos de gobierno y justicia que estuviere en costumbre y no prohibido por leyes y órdenes nuestras, y las Audiencias subordinadas, Jueces y Justicias, y todos nuestros súbditos y vasallos los tengan y obedezcan por Gobernadores y los dejen libremente usar y ejercer este cargo, y den y hagan todo el favor y ayuda que les pidieren y hubieren menester (*Recopilación*, 1791: libro III, título III, ley 5).

Conforme a estas dos disposiciones quedó estatuido formalmente el sistema virreinal para las dos partes del continente americano y se vinculó en ambos mandos virreinales la jurisdicción del gobierno de las provincias de su cargo.

El virrey de Nueva España reunía en sí varias facultades, pero su dignidad de representante del soberano le otorgaba una jerarquía superior a todas las demás, por altos que fueran los otros funcionarios. Tenía una amplísima zona de influencia como virrey, que podía ser mínima como en las jurisdicciones de la Audiencia de Santo Domingo y en la de Manila. Además, tenía una esfera de acción directa, no sólo en el distrito de la Audiencia de México, sino en el de Guadalajara y en el de Guatemala.¹⁴ La preeminencia del *alter ego* del soberano sobre las demás Audiencias está también señalada en una disposición de 1571:

¹⁴ En las regiones donde había un gobernador y capitán general se reducía el mando virreinal a una facultad de inspección general, conforme a la importancia del problema por ver (Schäfer, 1935: 16).

“Las Reales Audiencias subordinadas a los Virreyes de Lima y México, guarden, y hagan guardar y cumplir las Cédulas, o Despachos, que como Virreyes de sus distritos les enviaren en materias de gobierno, guerra y administración de nuestra Real Hacienda, sin remisión alguna”.

En los afanes sistemáticos de la Corona de coordinar vigilancia y equilibrio, puede considerarse que las funciones de la Audiencia fueron la forma principal de limitar las facultades del virrey. La Audiencia en el Nuevo Mundo tuvo más poderes que su homóloga institución en Castilla, donde sus prerrogativas se reducían a administrar la justicia. En las Indias tenía además atribuciones de carácter político, porque en sí consistía un gabinete ministerial del virrey, en ausencia del cual alcanzaba hasta la jurisdicción militar.

Así como los virreyes tenían la representación soberana de la Real Audiencia, como presidentes de la Audiencia representaban al monarca como única fuente de justicia. Empero estas actividades fueron absolutamente directrices y no judiciales, porque debía inhibirse en intervenir en las votaciones de los casos judiciales, función que correspondía únicamente a los oidores.

La obra más compleja del virrey como presidente de la Audiencia fue promover la armonía en el seno de la misma institución y fomentar el espíritu de cooperación entre sus miembros. Las leyes recomendaban a los oidores no entrometerse en los asuntos que correspondían en exclusiva al virrey, debiéndolo dejar actuar sin contradicción.

Debían cuidar la forma en que le expresasen su opinión sobre alguna provisión suya que no consideraren justa ni conveniente. Debían reverenciar al virrey porque “representa nuestra Real persona” y que vieran “que el pueblo no entienda que entre los virreyes y oidores hay alguna diferencia sino toda conformidad” (*Recopilación*, 1791: libro III, título III, ley 34).

Cuando en la sala del crimen de la Audiencia, compuesta de cuatro alcaldes del crimen, se ofrecía duda si alguna causa competía a lo civil o a lo criminal, el virrey debía designar a un oidor y a un alcalde del crimen para que reunidos los tres juzgasen y determinasen a qué tribunal correspondía el conocimiento.

La pena ordinaria que se aplicaba a delitos menores fue consignar a los culpables a presidios de África, Florida, Filipinas o a los de fronteras, llamados también internos; o ya a trabajos forzados en los obrajes, o en las obras de fortificación de Veracruz, La Habana y Puerto Rico. Felipe III concedió al virrey de Nueva España la facultad de condonar penas, sin embargo, poco empleo se hizo de este derecho y la costumbre hizo que no se cumpliera literalmente (*Recopilación*, 1791: libro III, título III, ley 27).

El virrey supervisaba las prisiones por medio de un oidor que designaba para ese efecto y ver las peticiones y las quejas fue otra de las obligaciones que ocuparon su mandato.

En las Audiencias del Nuevo Mundo, el sello real, que debía utilizarse en todas las provisiones que se despacharen a nombre del rey, se ponía al cuidado del teniente del gran canciller. El virrey no nombraba a ese funcionario, sino hacía cumplir la merced que el rey se reservaba para conferirla; pero sí cuidar con los oidores que a la ocasión de la llegada de un nuevo sello, que debía entregarse al teniente del gran canciller, “hagan remachar y fundir los antiguos que allá tuvieren y poner en nuestras cajas reales, haciendo cargo de su peso a los oficiales reales para que con la demás Hacienda nuestra nos lo envíen y de haberlo hecho así nos den aviso” (*Recopilación*, 1791: libro II, título XXI, leyes 3, 8 y 9).

Además de la presidencia de la Real Audiencia, el virrey tenía otras obligaciones de carácter judicial. Fue realmente una facultad judicial concederle el conocimiento en primera instancia de todos los casos de los indios. Desde la época del primer virrey, se señalaron los lunes y los jueves, en la mañana de cada semana, para que los indios le presentaran sus peticiones por medio del intérprete. Pero, ya en los comienzos del siglo XVII funcionaba un tribunal especial para los autóctonos, el juzgado de indios. El virrey y su asesor estaban al frente de él. Los litigios se conducían por los protectores de indios, cuyos honorarios se pagaban con la contribución del Medio Real de ministros que los indios ingresaban a las cajas reales, además de sus tributos (Fisher, 1967: 173).

En las peticiones al virrey, como en toda correspondencia, debía dársele tratamiento de “Excelentísimo Señor”. Mientras, cuando se dirigían a él en su calidad de presidente de la Audiencia, tenían que hacerlo con la fórmula de “Muy poderoso Señor”.

El virrey, solamente como presidente de la Audiencia, estaba sujeto a la inspección del visitador que le podía enviar el Consejo de Indias. El conocimiento de los demás cargos, el de virrey y el de gobernador capitán general, correspondía al juicio de residencia (*Recopilación*, 1791: libro II, título XXXIV, ley 13).

Poderes y obligaciones del virrey como *alter ego* del monarca

El virrey de Nueva España disfrutó de amplísimas potestades cuando fueron difíciles las comunicaciones con la metrópoli, especialmente en el siglo XVI. Las cosas cambiaron paulatinamente con las dos siguientes centurias. De todas formas, el Consejo de Indias siempre tuvo la suprema jurisdicción del Nuevo Mundo.

Debía conocer de visitas y residencias, de causas de segunda suplicación, de pleitos y demandas sobre repartimiento de indios, de causas de comisos y de las arribadas de navíos con esclavos, causas criminales y civiles en grado de apelación (las civiles cuando implicaban cantidades mayores de seiscientos mil maravedíes) (*Recopilación*, 1791: libro II, título II, leyes 2 y 58).

Las relaciones entre el monarca y su virrey novohispano nunca fueron de total sumisión. El *alter ego* siempre tuvo libertad para expresar sus ideas y consejos y algunas veces llegó hasta a contradecir las órdenes recibidas. El orden de la jurisdicción central, en el camino hacia su cumplimiento, al pasar obligatoriamente por los medianos y más bajos niveles del poder ejecutivo, perdía gradualmente su eficacia; podríamos decir, con una expresión clásica, que “el orden se obedece, mas no se cumple”.¹⁵

La Corona con frecuencia subrayó que los virreyes debían tener “las partes y calidades que requiere ministerio de tanta importancia y graduación” y les recomendaba que “luego que entren a ejercer pongan su primero y mayor cuidado en procurar que Dios Nuestro Señor sea servido y su Santa Ley predicada y dilatada en beneficio de las almas de los naturales y habitantes en aquellas provincias”. Y que “gobiernen en toda paz, sosiego y quietud, procurando que sean aumentadas y ennoblecidas”. Tenían que proveer “todas las cosas que convinieren a la administración y ejecución de justicia, conforme a las facultades que se les conceden por las leyes”. Premiar a “los descendientes y sucesores en los servicios hechos en el descubrimiento, pacificación y población de las Indias”. Tener especial cuidado “del buen tratamiento, conservación y aumento de los indios” y, también, “del buen recaudo, administración, cuenta y cobranza de nuestra Real Hacienda”.

Pero, sustancialmente, ¿cuáles fueron las prerrogativas de los virreyes? Así pueden ser resumidas: en nombre del rey acordaban gracias; nombraban a la mayoría de los cargos públicos menores y a algunos de los corregidores y alcaldes mayores; publicaban los edictos y las pragmáticas (con el solo límite de que no entraran en contradicción con las leyes vigentes); despachaban las reales provisiones, los bandos y las ordenanzas (Fisher, 1967: 26-50); concedían cargos feudales; permitían la vigencia de cartas y bulas papales; celaban el abasto de carne

¹⁵ La correspondencia entre obediencia incondicional y ejecución parcial generalmente se ha interpretado como la característica más pura de la evidente crisis del Estado español en la época moderna; no obstante, los acontecimientos mexicanos demuestran que la limitada fidelidad de los virreyes, a la hora de imponer la voluntad de la metrópoli, hay que leerla únicamente como una falta estructural del sistema y no como supuesta decadencia del instituto monárquico. Además, está claro que esta “debilidad” es común tanto de los territorios americanos, como de los reinos europeos. Este tema ha sido largamente estudiado por Jaime Vicens Vives (1972: 133-149).

y maíz; creaban parques públicos; supervisaban la salud pública; y, finalmente, se ocupaban de la defensa terrestre y marítima del territorio y llamaban a las armas a la nobleza si había riesgo de guerra. Además, en tema de defensa, el virrey, en calidad de capitán general, disfrutaba de más amplia iniciativa propia que en cualquier otro aspecto de sus otros títulos.¹⁶ En caso de emergencia podía actuar también con total autonomía y luego informar a la Corona.¹⁷

En todas las cosas, casos y negocios que se ofrecieren hagan lo que pareciere y vieren que conviene, y provean todo aquello que Nos podríamos hacer y proveer de cualquier calidad y condición que sea en las provincias de su cargo si por nuestra persona se gobernarán, en lo que no tuvieren especial prohibición (*Recopilación*, 1791: libro III, título III, ley 2).

Y para afirmar toda la autoridad del virrey se mandó a las Audiencias, a los gobernadores y a los vasallos, seculares y eclesiásticos,

de cualquier estado, condición preeminencia o dignidad, que los obedezcan y respeten como a personas que representan la nuestra; guarden, cumplan y ejecuten sus órdenes y mandatos, por escrito o de palabra; y a sus cartas, órdenes y mandatos no pongan excusas, ni dilación alguna, ni les den otro sentido, interpretación, ni declaración; ni aguarden a ser más requeridos, ni nos consulten sobre ello, ni esperen otro mandamiento, como si por nuestra persona o cartas firmadas de nuestra Real mano lo mandásemos (*Recopilación*, 1791: libro III, título III, ley 2).

Toda orden del virrey era voluntad del monarca y, por lo tanto, tenía que cumplirse sin ningún titubeo, de lo contrario se incurría en pena “de mal caso”. Su afirmación era “palabra Real” (*Recopilación*, 1791: libro III, título III, ley 2). Así, en el siglo XVI, la Monarquía dio forma a un verdadero estatuto virreinal.

Desde el siglo XVII, el privilegio de nombrar a los funcionarios públicos dependió directamente de la voluntad del rey. El cambio fue motivado por las acuciantes necesidades económicas y no con la intención de limitar los poderes

¹⁶ Sobre el virrey de Nueva España como gobernador y capitán general y los demás gobernadores de México, véase Rubio Mañé (2005: 93-114).

¹⁷ En el sistema virreinal americano no existieron funciones meramente legislativas. El Consejo de Indias fue la institución que legislaba en nombre del monarca y sus actos normativos eran de dos clases, las reales cédulas y las reales órdenes. Las primeras eran las disposiciones aprobadas por el Consejo y firmadas por su canciller. Las otras eran las que el rey comunicaba al Consejo para su sanción. Finalmente se enviaban al virrey y a la Audiencia para su cumplimiento (Alamán, 1849-1852, I: 36).

de sus representantes. En efecto, fue la emergencia de la guerra, y el consecuente déficit de la Real Hacienda del Seiscientos, lo que llevó a la Corona a vender peligrosamente *motu proprio* los antiguos beneficios y los cargos más prestigiosos de la administración de las provincias, desposeyendo, en última instancia, a los virreyes de la provisión de la mayoría de las funciones en las periferias (AGN, *Reales Cédulas. Originales*, vol. 22, exp. 24, f. 46, 6 de mayo de 1688; AGN, *Reales Cédulas. Originales*, vol. 22, exp. 46, f. 86, 9 de junio de 1688; Muro Romero, 1978).¹⁸

Pero, en conclusión, ¿cuál fue la fundamental obligación virreinal? Dar continuamente cuenta al rey del estado particular y general de su gobierno. Dadas las desproporcionadas distancias, recibir puntuales informaciones sobre la administración del reino entregado al virrey era para la Corona una exigencia imprescindible y necesaria.

Bibliografía

- Alamán, Lucas (1849-1852), *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en 1808, hasta la época presente*, México, Lara, 5 vols.
- Altamira y Crevea, Rafael (1951), *Diccionario castellano de palabras jurídicas y técnicas tomadas de la legislación indiana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Bodin, Jean (Juan Bodino) (1992), *Los seis libros de la República*. [Traducidos de lengua francesa y enmendados catholicamente por Gaspar de Añastro Isunza, José Luis Bermejo Cabrero, ed.], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2 vols.
- Calvo, Thomas (2000), "El rey y sus Indias: ausencia, distancia y presencia (siglos XVI-XVIII)", en Óscar Mazín Gómez (ed.), *México y el mundo hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 427-483.
- Caravantes, Matías de (1985), "Poder ordinario del virei del Perú sacadas de las cédulas que se an despachado en el Real Consejo de las Indias", en Pilar Arregui Zamorano (ed.), *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, xxix: 2, pp. 15-97.
- Castillo de Bobadilla, Jerónimo (1704), *Política para corregidores y señores de vasallos*, Amberes, En casa de Juan Bautista Verdussen.
- CDHH (*Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*) (1953-1962), Richard Konetzke (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 3 vols.
- Ciaramitaro, Fernando (2008), "Virrey, gobierno virreinal y absolutismo: el caso de la Nueva España y del Reino de Sicilia", *Studia historica. Historia moderna* (Universidad de Salamanca), 30 (en prensa).
- Dahl, Robert (1989), *La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Tecnos.
- (1999), *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus.
- Duverger, Maurice (1983), *Sociología de la política. Elementos de Ciencia Política*, México, Ariel.

¹⁸ Sobre la venta de oficios y el debate que esta práctica creaba en el Consejo de Indias, véase CDHH (1953-1962, II: 340-344, 368-370).

- (1996), *Métodos de las ciencias sociales*, Barcelona, Ariel.
- Ferrajoli, Luigi (1997), *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Roma-Bari, Laterza.
- Fisher, Lillian Estelle (1967), *Viceregal Administration in the Spanish-American Colonies*, Nueva York, Russell and Russell.
- Hobbes, Thomas (1979), *Elementos de Derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- (1993), *El ciudadano*, Joaquín Rodríguez Feo (ed.), Madrid, Debate/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (2006), *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Koenigsberger, Helmut G. (1951), *The Government of Sicily under Philip II of Spain. A study in the practice of Empire*, Londres, Staples Press.
- Lizcano Fernández, Francisco (2006), "Acerca de la absurda y tendenciosa contraposición entre democracia formal y democracia sustancial", en Francisco Lizcano Fernández (ed.), *Entre la utopía y la realidad. Enfoques para una reinterpretación histórica y conceptual de la democracia en América Latina*, Toluca-México, Universidad Autónoma del Estado de México/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 15-49.
- Mínguez, Víctor (1995), *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I.
- Muro Romero, Fernando (1978), "El "beneficio" de oficios públicos con jurisdicción en Indias. Notas sobre sus orígenes", *Anuario de Estudios Americanos*, 35, pp. 1-67.
- Musi, Aldo (1979), *Stato e pubblica amministrazione nell'ancien régime*, Nápoles, Guida.
- Neumann, Franz (1968), *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Buenos Aires, Paidós.
- Peña y Camara, José de la (1945), *Un cronista desconocido de Carlos V. El humanista siciliano Fray Bernardo Gentile, O. P.*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Jerónimo Zurita.
- Recopilación* (1791), *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias [1680] 1791*, Madrid, La viuda de J. Ibarra, impresora.
- Rubio Mañé, José Ignacio (2005), *El Virreinato. Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, vol. I.
- Sartori, Giovanni (1997a), *Teoría de la democracia*, México, Alianza.
- (1997b), *¿Qué es la democracia?*, México, Nueva Imagen/Tribunal Federal Electoral.
- Schäfer, Ernest (1935), *El Consejo Real y Supremo de las Indias. Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria. Historia y organización del Consejo y de la Casa de la Contratación*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Centro de Estudios de Historia de América.
- Shennan, Joseph H. (1991), *Le origini dello Stato moderno in Europa. 1450-1725*, Bolonia, Il Mulino (traducción italiana de la primera edición en inglés de *The Origins of the Modern European State: 1450-1725*, Londres, Hutchinson & Co. Publishers Ltd., 1974).
- Solórzano y Pereyra, Juan de (1979), *Política Indiana*, México, Secretaría de Programación y Presupuesto.
- Thompson, Edward P. (1972), "Anthropology and the discipline of historical context", *Midland History*, 1, 3, pp. 41-55.
- (1994), *Historia social y Antropología*, México, Instituto Mora.
- Vicens Vives, Jaime (1972), *Aproximación a la historia de España*, Barcelona, Vicens-Vives.

Archivo

AGN (*Archivo General de la Nación, México*), *Reales Cédulas. Originales*.

Recibido: 12 de julio de 2007

Aceptado: 1 de agosto de 2008

Fernando Ciaramitaro es licenciado en Ciencias Políticas, con especialización en Historia política, por la Universidad de Palermo y doctor en Historia de la cultura, de las sociedades y del territorio por la Universidad de Catania (Italia). Realizó sus estudios posdoctorales en El Colegio de México. Actualmente realiza investigaciones sobre la emigración europea hacia la Nueva España, las comunidades italianas de España y América, los sistemas gubernativos virreinales, la Inquisición española y, más recientemente, sobre “El Estado, la democracia, la guerra y la paz”. Entre sus publicaciones están la edición actualizada y ampliada de Mario Ovazza, *Il caso Battaglia. Pascoli e mafia sui Nebrodi*, Istituto Pio La Torre, Palermo, 2008; “L’Inquisizione spagnola, il molinosismo e la siciliana Anna Ragusa”, en *Memoria. Primer Congreso Internacional de Historia social*, Universidad Autónoma del Estado de México-Colegio Mexiquense, Toluca, 2007; “Pablo Olavide (1725-1803): a Spanish-American Economist at the service of institutions”, en P.F. Asso y L. Fiorito (eds.), *Economics and institutions. Contributions from history of economic thought*, Franco Angeli, Milán, 2007, pp. 368-388.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Lagunas Ruiz, Hilda; Romani, Patrizia
Transcripción paleográfica de un testamento
Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 83-100
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101504>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Transcripción paleográfica de un testamento

Paleographic transcription of a testament from XVIII century

HILDA LAGUNAS RUIZ Y PATRIZIA ROMANI¹

Resumen: El documento del cual presentamos la transcripción paleográfica es una muestra de los testamentos que se redactaban en la Nueva España en el siglo XVIII. Se trata del testamento de Don Guillermo Garduño de Lesalde, originario de Ixtlahuaca. Fue hecho en el rancho de San Miguel Zacango, perteneciente a la jurisdicción de Toluca, el 20 de febrero de 1752. El manuscrito es conservado en el Archivo General de Notarías del Estado de México, en los fondos de la Notaría número 1 de Toluca. Se pretende rescatar un documento de gran interés para el desarrollo de una cabecera municipal y de toda una región, para la historia del derecho civil mexicano, y para el estudio del español y los usos paleográficos en el virreinato.

Palabras clave: transcripción paleográfica, testamento, virreinato, Toluca

Abstract: The document which we give the paleographic transcription is an example of the wills that were made in Nueva España during the 18th century. It is about will of don Guillermo Garduño de Lesalde, from Ixtlahuaca village. It was made in the ranch of San Miguel Zacango, belonging to the jurisdiction of Toluca, and dated the 20th of february of 1752. The manuscript is preserved in the "Archivo General de Notarías del Estado de México", on the collections of the Notary's Office No. 1 of Toluca city. We intend to rescue a document of great interest with regard to the development of a municipality and all district, to the history of Mexican civil law, to the study of Spanish language and to the paleographic practice during the Viceroyalty.

Keywords: Paleographic, transcription, will, testament, viceroyalty, region, Toluca city.

Introducción

El documento del cual presentamos la transcripción paleográfica constituye un testimonio de los fondos del Archivo General de Notarías del Estado de México, en particular, de los fondos de la Notaría número 1 de la ciudad de Toluca.

¹ Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico de Patrizia Romani: paromani@libero.it; correo de Hilda Lagunas Ruiz lagrh@hotmail.com

Se trata del testamento de Don Guillermo Garduño de Lesalde, originario de Ixtlahuaca. El documento fue hecho en el rancho de San Miguel Zacango, perteneciente a la jurisdicción de Señor San José de Toluca, en el Estado y Marquesado del Valle, el 20 de febrero de 1752.

La importancia de Toluca (en ese entonces Señor San José de Toluca), cabecera de un extenso territorio a mediados del siglo XVIII, hace de este periodo de la historia de la región un objeto de estudio atractivo, sólo parcialmente explorado por la investigación científica.

El territorio del cual Toluca era cabecera se conocía, a partir del dominio español, como Marquesado del Valle² (García Martínez, 1969), nombre que se utilizó hasta el siglo XVIII, como muestra el testamento transcrito más adelante. Se trataba de un territorio comprendido en el Valle de Toluca, en ese entonces más amplio de lo que es hoy en día³ y que representaba una zona estratégica por la variedad del clima y la abundancia de los recursos naturales y agropecuarios, sobre todo en el centro.

La ciudad de Toluca fue la cabecera de una de las seis alcaldías mayores del Marquesado del Valle. No se conoce con precisión cuándo Toluca se elevó de villa al rango de ciudad; en opinión del cronista fray Agustín de Vetancour obtuvo esta categoría hacia 1677 con el título de *Señor de San José* (Garrido Isauro, 1986: 16).

Toluca constituía el centro político, religioso y económico más importante del valle del mismo nombre. También por esta razón a partir de la conquista española la ciudad ha albergado importantes archivos. Uno de ellos es actualmente el Archivo General de Notarías del Estado de México, que conserva un gran número de documentos de naturaleza distinta y gran valor histórico.⁴ Su origen se remonta a 1539, a raíz de la disposición del rey de España Carlos I, en la cual se ordena-

² Hernán Cortés recibió en encomienda algunas poblaciones del Valle de Toluca en 1529; a las tierras de su propiedad se les denominó Marquesado del Valle. El territorio estaba organizado en alcaldías mayores o corregimientos; sus titulares, los corregidores o alcaldes mayores, que tenían como función principal asegurar el orden público, recaudar los impuestos e impartir la justicia, dependían de una autoridad superior: el marqués o sus delegados que eran los gobernadores, que, a su vez, dependían del rey.

³ Abarcaba hasta el municipio de Jilotepec al norte, Amatepec al sur, Lerma y Ocoyoacac al este, y San Felipe del Progreso y Villa de Allende al oeste (Lagunas Ruiz, 2005: 29-30).

⁴ El Archivo General de Notarías del Estado de México comprende el Archivo Moderno y el Archivo Histórico; el primero alberga documentos privados hechos a partir de los años cuarenta del siglo XX. Por su parte el Archivo Histórico conserva documentación desde el siglo XVI hasta la tercera década del siglo XX; custodia los protocolos de las 18 notarías más antiguas de la entidad, a saber: la n. 1, 2 y 3 de Toluca, y otras foráneas, como la n. 1 de Texcoco. A partir de 1837 el Archivo quedó bajo la custodia del Registro Público de la Propiedad del Estado de México, institución que actualmente organiza y administra su funcionamiento.

ba que la administración pública estableciera en todas las ciudades, villas y pueblos cabecera de su reino, un registro de contratos, censos, compras, ventas y otras operaciones similares.

La labor de inventariado de los fondos del Archivo General de Notarías del Estado de México inició en la década de los 70 del siglo xx, por iniciativa del Archivo General de la Nación, y está todavía en proceso. Al rescatar uno de los miles de documentos allí conservados, como el que se transcribe en esta ocasión, se pretende dar a conocer un testimonio del pasado que es de interés para la historia de una cabecera municipal y de toda una región, y también para la historia del derecho civil mexicano, la historia social y de las mentalidades, entre otras, así como para el estudio de la lengua española en el período virreinal, incluyendo los usos paleográficos de la misma.

1. El testamento como fuente histórica

A partir de la revolución historiográfica de inicios del siglo xx, el campo de estudio del historiador se amplía incluyendo temáticas no consideradas por la investigación tradicional, como la historia demográfica, económica, social o de las mentalidades. Por consiguiente, el historiador recurre a nuevas fuentes documentales, como cartas y otros documentos privados, obras arquitectónicas, literarias e iconográficas, registros civiles y religiosos, entre otras, así como a metodologías inter y multidisciplinarias que le permitan abordar nuevos objetos de estudio.

Entre las nuevas fuentes históricas están los testamentos, es decir, los documentos notariales en los que un individuo manifiesta su última voluntad, disponiendo de sus bienes y de todo lo que le atañe después de su muerte. Su importancia se debe a que permiten acercarse a sistemas de representaciones sociales que no son fácilmente documentados, como las actitudes hacia la muerte,⁵ la vida privada,⁶ el imaginario colectivo del más allá,⁷ los rituales fúnebres y los hábitos piadosos, por mencionar sólo algunos, objetos todos que se perfilan cuando cubren periodos de larga duración.

Las disposiciones testamentarias son marginales en los archivos de notarías, debido a que son rebasadas numéricamente por otros tipos de documentos, como

⁵ Ver los trabajos pioneros que recurren sistemáticamente a los testamentos como fuentes históricas de Ariès (1971, 1977), Vovelle (1973), Chaunu (1978), de la Pascua Sánchez (1984), entre otros.

⁶ Ver, por ejemplo, las investigaciones de Ariès y Duby (1990), Gonzalbo Aizpuru y Rabel Romero (1996).

⁷ Un ejemplo es Le Goff (1981).

las cartas dotales, de compraventa, escrituras e imposiciones crediticias; sin embargo, su ventaja como fuentes documentales radica en que constituyen un conjunto homogéneo, útiles en muchas investigaciones.

En México sólo a partir de las tres últimas décadas se ha llegado a recurrir a los testamentos en investigaciones básicamente regionales, sobre todo históricas, antropológicas y económicas, además de las jurídicas, que los han usado tradicionalmente. El testamento aquí transcrito es una muestra de la riqueza de información que contiene este tipo de fuente documental, útil para estudios de distinta naturaleza.

2. El documento

El manuscrito original que transcribimos se encuentra en la documentación relativa a la Notaría número- 1 de Toluca, en la caja 99, legajo 15, folios 29v.-31v. El libro que lo contiene presenta una encuadernación con cubierta de piel de ternera; contiene varios documentos cosidos, algunos de los cuales, incluyendo este testamento, se encuentran actualmente sueltos. Los folios son de poco grosor y están casi enteros, a excepción de las orillas ligeramente carcomidas y afectadas por hongos, sobre todo la derecha de cada folio. No existen manchas en el documento, más que las de hongos en las orillas. La tinta de la escritura, de color sepia, sólo en algunas partes es más pálida, por lo que el manuscrito es perfectamente legible; al contrario, la tinta de los sellos, también de color sepia, se ha borrado en algunas zonas de los mismos. El sello no se encuentra en todos los folios, sino exclusivamente en el 29v., 30r. y 31v.

No existen adornos de ningún tipo en el manuscrito.

El tipo de escritura del documento es la denominada humanística o itálica. Se trata de un estilo de origen renacentista proveniente de Italia, distinto del inmediatamente anterior conocido como escritura procesal. La escritura humanística predominó en el siglo XVI; se usó en los países de origen latino, sobre todo en los lugares donde no había llegado la imprenta, y fue muy común en México. Se caracteriza por el *ductus* inclinado hacia la derecha, el formato pequeño, regular y legible de las letras tanto minúsculas como mayúsculas, con tendencia a ligar los trazos curvos y a dejar pocos espacios vacíos.

Se trata del testamento de don Guillermo Garduño de Lesalde, originario de la villa de Ixtlahuaca de la provincia de Metepec, pero residente en la jurisdicción de la ciudad de Señor San José de Toluca. El testador era hijo legítimo de Manuel Garduño de Lesalde y de doña Juana de Espinosa, y hermano de Francisco Garduño y Phelipe de la Cruz Manjarres; estaba casado con doña Petra de Suñiga con la que tuvo tres hijos y en el momento de testar en espera de un cuarto.

El testamento se hizo en el rancho de San Miguel Zacango, ubicado en la jurisdicción de la ciudad de Señor San José de Toluca, rancho del cual el testador era arrendatario. En el mapa a continuación (Zárate, 1998) se muestra la ubicación del rancho arrendado:

En el Archivo General de Notarías del Estado de México existe un número muy alto de testamentos que no están todavía inventariados. Sólo una mínima parte de ellos ha sido utilizada por investigadores de la entidad mexiquense (Lagunas, 2005; Medina, 1998) y de otras. El documento del cual se presenta la transcripción se eligió entre 181 testamentos del siglo XVIII analizados para una investigación anterior (Lagunas, 2005). Uno de los aspectos que, a nuestro parecer, lo hace interesante es que se trata de la última voluntad de un testador nacido en el Valle de Toluca, un hombre que, al parecer, no posee bienes de gran valor, pero enfermo y preocupado por la muerte y evidentemente por la suerte de sus familiares, entre los cuales están tres hijos menores y uno por nacer, deja disposiciones para pagar una única deuda correspondiente a la renta del rancho de Zacango, y para cobrar varias cantidades —una consistente, otras más pequeñas— lastadas o prestadas a familiares, vecinos o conocidos. El documento ofrece una visión, por supuesto parcial, de las pequeñas economías dirigidas a la subsistencia, de los movimientos migratorios en el interior del Valle de Toluca en búsqueda de los medios para vivir, de la mentalidad de la época en cuanto a la estructura familiar, los preceptos religiosos y las preocupaciones ante la muerte.

Por otra parte, el testamento es de interés también como documento lingüístico; en efecto, muestra una escritura propia de un periodo marcado por una clara tendencia a la regularización ortográfica, después de que la Real Academia Española había sentado las bases para la misma ya desde la primera mitad del siglo XVIII.



3. Los criterios de la edición

Ante un texto susceptible de ser objeto de estudios diversos se presenta el problema de decidir qué tipo de edición es la más conveniente para la interpretación de todos sus aspectos. En el caso del presente documento se optó por una transcripción capaz de satisfacer las necesidades tanto de un historiador como de un lingüista, respetando con absoluta fidelidad la lengua en la que está escrito, y mostrando, con un mínimo de intervenciones a favor de la legibilidad, los usos paleográficos en el virreinato de mediados del siglo XVIII.

En primer lugar se ha respetado la división de folios y líneas del manuscrito, por lo que cada línea de la transcripción corresponde a una línea del original. Las líneas están numeradas, empezando por la primera al inicio de cada folio recto y vuelto, y luego cada cinco.

En la transcripción se siguen fielmente las grafías del manuscrito, prescindiendo de la alternancia paleográfica entre diferentes trazados de letras,⁸ debido a que no tiene ningún valor fonético. Al contrario, se reflejan todos los usos gráficos del manuscrito que tienen o pueden tener valor fonético, aun cuando alternen para una misma palabra; también se respetan las alternancias gráficas que representan de maneras distintas un mismo fonema. No se añadió ningún tipo de signo diacrítico que no presente el manuscrito, por lo que no se acentuaron las palabras.

Las abreviaturas son desarrolladas indicando entre paréntesis las letras faltantes de la palabra, que pueden ser intermedias, como es el caso de las abreviaturas por contracción, donde permanece solamente el principio y el final de la palabra, por ejemplo, *dho* por *d(ic)ho*; o pueden ser las letras finales, como sucede en las abreviaturas por suspensión, por ejemplo, *fr* por *fr(ay)*.

Se ajustó a la normatividad actual el uso de las letras mayúsculas, a menudo arbitrarias y solo ocasionalmente utilizadas con los nombres propios de personas y localidades.

La única intervención de peso se hizo en el caso de las palabras ortográficas; debido a que la unión y la separación de las palabras y aun de las frases es arbitraria e imprevisible, este aspecto se actualizó a las convenciones de escritura de la lengua moderna, con el fin de asegurar al documento antiguo una mayor legibilidad. Sin embargo, se respetaron los casos de contracciones, por ejemplo, *del*, contracción de la preposición *de* y del pronombre personal *él*, debido a que no dan lugar a ambigüedades en la interpretación.

⁸ Algunas letras presentan una pluralidad de formas, como es el caso de los dos tipos de <s>, una de doble curva, en posición inicial de palabra, y la otra con una sola curva a la derecha, en posición interior o final.

La puntuación es básicamente respetada; sólo se sustituyó por un punto y aparte la raya que completa el último renglón de cada párrafo.

4. Algunos aspectos grafofónicos, morfosintácticos y léxicos del documento

Los signos de puntuación son escasos, pero ubicados con acierto: el punto y coma para indicar una pausa larga, y la coma para una pausa más breve.

Por lo que se refiere a las abreviaturas, en el siglo XVIII están generalizadas, sobre todo en documentos de tipo jurídico y técnico; sin embargo, no abundan en el presente documento. En algunas de ellas una letra pequeña se presenta como superíndice de la letra base, por ejemplo, *S^r* por *S(eño)r*, *Dⁿ* por *D(o)n*, *D^a* por *D(oñ)a*, *ess^{no}* por *ess(criba)no*; en otras se encuentran simplemente yuxtapuestas letras del mismo tamaño, como *dho* por *d(ic)ho*, *fho* por *f(ec)ho*; en algunos casos, por ejemplo, *dros* por *d(e)r(ech)os*, *nro* por *n(uest)ro*, una línea recta se sitúa arriba de las letras contiguas.

La gran mayoría de las abreviaturas es por contracción; por ejemplo, *Fran^{co}* por *Fran(cis)co*, *illus^{mo}* por *illus(trísi)mo*, *Mag^d* por *Mag(esta)d*, *ess^{no}* por *ess(criba)no*, *dho* por *d(ic)ho*, *dro* por *d(e)r(ech)o*. Unas cuantas abreviaturas son por suspensión, como *fr* por *fr(ay)*, *SS* por *S(antí)S(ima)*. La palabra *que* es casi siempre abreviada por suspensión recurriendo a un signo abreviativo parecido a un apóstrofo, aunque más grande, que señala la eliminación de las letras finales <ue>: *q(ue)*. El mismo signo abreviativo aparece en la grafía del topónimo *Metepaq(ue)*. Finalmente, se presenta un caso de abreviatura de origen griego, con las letras <xp> en lugar de <cris>, en la palabra *xptiano* por *(cris)tiano*.

El documento pertenece a una época en la que empieza a reducirse la gran confusión ortográfica que había caracterizado los siglos XVI y XVII; en efecto, ya desde la primera mitad del siglo XVIII la Real Academia Española había empezado a editar diccionarios y gramáticas, y a fijar normas ortográficas.

La escritura del documento está marcada por dos tendencias: una culta, respetuosa de las grafías latinas <ph> (*Joseph, Phelipe*), <th> (*catholico/a*), <ch> (*patriarcha, chriatura*) y <x> con el valor de la secuencia de fonemas /ks/ (*expresamente*), y que conserva la <h> etimológica en las formas del verbo *haber* < lat. HABERE (*ha, hemos, hayan*)⁹; por otra parte, existe una tendencia a reflejar la pronunciación real de la lengua, como en el caso de las grafías que revelan fenóme-

⁹ Las formas del verbo *aver* desde los orígenes mismos de la lengua se escribieron de manera no apegada a la etimología; esta fue restablecida por la Real Academia Española en el siglo XVIII.

nos de asimilación (*imbentaren, imboco, immutable, com mas*), relajación de consonantes (*contrahe*), sinalefas (*del por de él*). También es revelador de esta misma tendencia el registro bastante regular del fenómeno del seseo: la letra <ç> nunca es usada, las grafías <za>, <zo>, <zu> están ausentes; la letra <z> aparece solamente en dos casos (*cruz* y *vezino*); la grafía <ce> es casi inexistente y <ci> rara, mientras que la letra <s> predomina ante cualquier vocal o consonante (*cosa, fuersas, glorioso, forsosas, suplico, Suniga, presente, albaseas, gosen, setesientos, nescesityaren, acciones, vesino, disposicion, escriptura, descargo, fallasca, conosco*).

El escribano de este testamento muestra un uso básicamente consistente de las grafías, con muy pocas alternancias. Por ejemplo, tratándose de una misma palabra, no se registra ninguna variación entre las letras y <v>, <s> y <z>, y una sola alternancia de <s> y <c> (*juisio* vs. *juycio*). El uso de <u> y <v> está diferenciado solamente en el interior de la palabra, donde la primera letra representa una vocal (*pusso, cumplir, difuntos*) y la segunda una consonante (*haviendo, provinsia, divina, vivido*); sin embargo, como en posición inicial de palabra nunca aparece <u> sino siempre <v> (*vno, vltima, vsando*), esta letra llega a ser polifuncional en esta posición (*vnicos, vnibersales, vna, vientre, veinte, veatificaciones*). Por lo que se refiere a las letras <y> e <i>, son en general funcionalmente distintas: <i> representa una vocal (*permite, Maria, mis*) y una semiconsonante (*provinsia, vienes, vendision*), mientras que la <y> aparece como semivocal (*soy, doy, rey, reyna*; la única excepción es *veinte*) o como consonante fricativa mediopalatal (*yo, cuyo, mayordomo, ayuda, instituyo, hayan*).

El hecho de que en el documento todavía se presenten las grafías <qua> y <que> con el valor de /kua/ y /kue/ (*quatro, qualquiera, sinquenta, quenta*) se debe a que estas desaparecieron a inicios del siglo XIX.

La estabilidad en el uso de las letras y de los signos de puntuación permite deducir que quien escribe este testamento es una persona de cierta cultura, que muestra respeto por los intentos de regularización de la ortografía propios de la época. Sin embargo, no es imposible encontrar en el documento unas cuantas divergencias e incongruencias, por ejemplo, en el uso de las grafías <ss>/<s> (*assi/asi; confiesso/confiesa; espossa/esposa*), <s>/<c> (*salbasion/balidacion*), <s>/<z> (*vesino/vezino*). Por otra parte, se aprecian alternancias gráficas que representan de maneras distintas un mismo fonema; por ejemplo, la palatal nasal aparece con <ñ> (*Garduño*) o con <n> (*Garduno, Suniga*), y las letras <y> e <i> llegan a alternar en la función vocálica (*yglecia, ytem/n, juycio* vs. *juisio*).

Existe también cierta confusión entre <v> y en grafías no apegadas a la etimología, ya que las dos letras representan el mismo fonema bilabial sonoro (*haviendo, vienes, berdaderamente, unibersales, fabor, balor, sierbos*); sin embargo, el escribano utiliza la letra con mucha más frecuencia que la <v>.

Entre los rasgos morfosintácticos del documento, destaca alguna muestra de leísmo (*“les nombro por su tutora y curadora ad bona a la dicha Doña Petra de Suniga mi esposa y su madre relebandole como le relebo de toda fianza en lo presiso y juridico y suplico a los señores jueces y justisias de su Magestad le hayan por nombrada de tal tutora y curadora ad bona”, f. 31v., 1-5*), junto con un uso etimológico de los pronombres personales átonos (*“Primeramente encomiendo mi alma a Dios Nuestro Señor que la crio y redimio”, f. 30r., 13-14*).

Las oraciones son muy extensas, con una gran cantidad de cláusulas subordinadas.

En el léxico sobresale el uso de *haber* con el significado de ‘tener’: *“para que lo que assi fuere lo hayan gosen y hereden por iguales partes”* (f. 31r., 35-36); *“y suplico a los señores jueces y justisias de su Magestad le hayan por nombrada de tal tutora y curadora ad bona”,* (f. 31v., 3-5); *“mis padres y señores ya difuntos que Santa Gloria hayan”* (f. 29v., 7-8).¹⁰

5. La estructura del testamento

El documento que se presenta transcrito a continuación es una muestra de los testamentos que se redactaban en el siglo XVIII.

La monarquía española no solo estableció el derecho a la propiedad, sino también el de intercambiarla o heredarla en punto de muerte, dando paso a la práctica testamentaria que existió desde mediados del siglo XVI hasta el siglo XIX.

Por lo que se refiere a los requisitos para el acto y a la estructura del documento, en la Nueva España la legislación vigente en Castilla —desde las VII Parti-

¹⁰ En el periodo medieval *haber* tiene un uso como auxiliar de tiempos compuestos y como verbo pleno para significar la posesión, pero a lo largo de los siglos XII-XV restringe progresivamente sus empleos como verbo pleno, siendo paulatinamente reemplazado por *tener*, documentado ya desde épocas tempranas como verbo de posesión. Su delimitación recíproca se cumple en los Siglos de Oro (Lapesa, 1942/1981: 399): *tener* sustituye completamente a *haber* que, limitado casi exclusivamente a la función de auxiliar, sobrevive como verbo pleno en la lengua moderna sólo en la expresión impersonal de la existencia (*hay libros en la mesa*), y en algunas locuciones (*hubo que cambiar los planes; ha de volver aquí*). En esta evolución del verbo *haber* las variedades romances hispánicas se han apartado de las demás, que conservan actualmente como verbo pleno un derivado histórico del latino HABERE (it. *ho fame / freddo / due fratelli / una casa nuova*; fr. *j'ai faim / froid / deux frères / une maison neuve* ‘Tengo hambre / frío / dos hermanos / una casa nueva’); por su parte, el portugués ha sustituido *haber* por *ter* aun en su uso auxiliar.

das (siglo XIII) hasta la Novísima Recopilación de las Leyes de Indias (siglo XVII)—determinaba los tipos de testamentos, la capacidad e incapacidad para testar,¹¹ los requisitos de los testigos, el número de testigos, la institución del heredero, etc. El escribano público era quien se encargaba de hacer escrituras como los testamentos, así como otras de su competencia, en lugares denominados escribanías. En el caso del presente documento el escribano fue Juan Eusebio Chavero.

El testamento que aquí se transcribe es del tipo *nuncupativo* o abierto, es decir, uno de los dos tipos fundamentales de testamento, el que se hace ante escribano y testigos,¹² que en el siglo XVIII generalmente eran cuatro. Otra figura importante de un documento de esta naturaleza es el albacea, es decir, una persona que el testador nombra con el fin de que cumpla su voluntad así como quedó registrada.

En el documento aquí transcrito es posible identificar la configuración de un testamento de la época, estructurado en tres grandes partes:

(1) el Protocolo, en el cual encontramos:

(1.1) la Invocación Simbólica a Cristo, que consiste en el símbolo de la Cruz (en la parte superior del folio 29v.; 30r.; 31v.)

(1.2) la Invocación Verbal a Dios (f. 29v., 1)

(1.3) la Dirección, que señala la naturaleza pública del documento (f. 29v., 2)

(1.4) la Intitulación, que incluye las generalidades del testador, a saber: nombre, lugar de origen y domicilio; nombre de los padres, lugar de origen y domicilio; estado de la salud y de las facultades mentales (f. 29v., 2-11)

(2) el Cuerpo del testamento, que comprende:

(2.1) la profesión de fe (f. 29v., 11-19)

(2.2) una invocación de los intercesores celestiales (f. 29v., 19-20 y f. 30r., 1-7)

(2.3) la Exposición, que especifica los motivos para hacer el testamento (f. 30r., 7-10)

¹¹ Para que un testamento tuviera validez el testador debía reunir los siguientes requisitos:

—la edad: podían hacer testamento los hombres mayores de 14 años y las mujeres mayores de 12, si no vivían bajo la tutela de los padres, o mayores de 25 años, si vivían bajo la tutela de éstos.

—el estado de salud mental y física: podían hacer testamento las personas sanas de mente y que no fueran sordos ni mudos desde el nacimiento.

—la situación ante la justicia: podían hacer testamento los que no estuvieran juzgados por la ley.

—la religión: podían hacer testamento solo los hombres y las mujeres que profesaban la religión católica.

¹² El otro tipo es el denominado *in scriptis* o cerrado, que el testador escribe por sí mismo en secreto, y después presenta en un sobre cerrado ante el escribano y siete testigos, registrando en la cubierta del sobre todos los formularios del caso.

(2.4) la Notificación, que da cuenta de la voluntad de hacer testamento (f. 30r., 10-12)

(2.5) las Disposiciones relativas a los asuntos del alma: el encargo del alma a Dios, las decisiones relativas al funeral y a la sepultura del testador, a las misas para la salvación de su alma, a las obras pías (f. 30r., 13-27)

(2.6) las Disposiciones relativas a los asuntos terrenales: declaración del estado civil y nombre del cónyuge; referencia a la carta dotal; nombre de los hijos legítimos y mención del próximo a nacer; expresión de la intención de dejar en poder de los albaceas el inventario de los bienes del testador; reconocimiento de deudas y disposición para su finiquito; orden de cobro a deudores; nombramiento de los albaceas; designación de los herederos; nombramiento de tutores y curadores de bienes; (f. 30r., 28-31; f. 30v., 1-39; f. 31r., 1-39 y f. 31v., 1-6)

(2.7) la Revocación de otros testamentos (f. 31v., 7-14)

(3) el Escatocolo, que comprende:

(3.1) la Data, es decir, el lugar y la fecha de otorgamiento del escrito (f. 31v., 15-18)

(3.2) la Validación del testamento, con las firmas y las rúbricas del testador, los testigos y el escribano (f. 31v., 19-23)



Último folio del testamento

6. Transcripción paleográfica del testamento de Don Guillermo Garduño de Lesalde

f. 29v.

[en la parte superior izquierda un sello con un escudo y la leyenda en latín “FERDINANDUS VI • D • G • HISPANIAR(UM) • REX •”. A la derecha del sello se presentan dos leyendas, una superior en letras minúsculas que dice “un real”, y otra inferior en mayúsculas que dice “SELLO TERCERO, UN REAL, AÑOS DE MIL SETECIENTOS Y CINCUENTA Y DOS, Y CINCUENTA Y TRES”].

Debajo del sello y de las leyendas, la parte final de un documento anterior.

En el margen izquierdo de las primeras tres líneas del testamento se encuentra la siguiente anotación: “Testam(en)to de d(o)n Guillermo Garduño de Lesalde”]

- 1 En el nombre de Dios N(uest)ro S(eño)r Todo Poderoso Amen; sea notorio a los que el presente bieren como yo D(o)n Guillermo Garduno de Lesalde originario de la villa de Ixtlahuaca de la provinsia de Metepeq(ue) y vesino de la
- 5 jurisdiccion de la ciudad de S(eño)r S(a)n Joseph de Toluca hijo lexítimo de Manuel Garduño de Lesalde y de D(oña) Juana de Espinosa mis padres y señores ya difuntos q(ue) Santa Gloria hayan estando enfermo en cama de la enfermedad q(ue) Dios N(uest)ro S(eño)r ha sido serbido darme, en mi entero juisio
- 10 cumplida memoria y entendimiento natural de q(ue) doy a su divina Magestad repetidas gracias; creyendo como firme y berdaderamente creo y confieso El Altisimo e incomprehensible misterio de la S(antí)S(ima) Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, y Dios Espiritu Santo, tres Personas realmente distintas y vna sola divina e immutable esen-
- 15 nsia, y en todos los demas misterios q(ue) tiene, cre y confiesa N(uest)ra S(an)ta Madre Yglecia Catholica Apostolica Romana, bajo de cuya fee y creencia he vivido y protex-
- 20 to vivir y morir como catholico y fiel (cris)tiano q(ue) soy imbocando como desde luego imboco por mis espesiales in-

f. 30r.

[en la parte superior izquierda un sello con un escudo y la leyenda en latín “FERDINANDUS VI • D • G • HISPANIAR(UM) • REX •”. A la derecha del sello se presentan dos leyendas, una superior en letras minúsculas que dice “un real”, y otra inferior

en mayúsculas que dice “SELLO TERCERO, UN REAL, AÑOS DE MIL SETECIENTOS Y CINCUENTA Y DOS, Y CINCUENTA Y TRES”]

- 1 tersesores y abogados a la soberana Reyna de los Angeles Ma-
ria S(antí)S(i)ma Señora N(uest)ra consebida sin la culpa original desde el
instante primero de su Purisimo Ser, al Gloriosísimo Patriar-
cha Señor San Joseph su dignísimo Esposo Santo de mi nom-
5 bre angel de mi guarda y demas Santos de la corte del cielo mis
espesiales debotos para q(ue) intersedan con Dios N(uest)ro Señor perdo-
ne mis pecados y ponga mi alma en carrera de salvacion; y te-
miendome de la muerte cosa natural a toda viviente chria-
tura y su hora insierta para que esta no me coja desprebenido
10 en las cosas tocantes al descargo de mi consciencia, otorgo q(ue)
hago y ordeno mi testamento y vltima voluntad en la for-
ma y manera siguiente.

- Primeramente encomiendo mi alma a Dios N(uest)ro Señor que
la crio y redimio con el infinito presio de su Sacratísima Vi-
15 da, Pasion y Muerte y el cuerpo a la tierra donde fue forma-
do el qual luego q(ue) fallesca quiero y es mi voluntad sea se-
pultado en la yglecia parte o lugar q(ue) a mis albaceas pare-
siere a cuya disposicion lo dejo con lo demas tocante a mi fune-
ral y entierro.
20 Ytem mando a las mandas forzosas y aconstumbradas a qua-
tro reales de plata a cada vna de ellas, y lo mismo para ayu-
da a cada vna de las veatificaciones de los venerables sier-
bos de Dios Gregorio Lopes, fr(ay) Sebastian de Aparisio, Madre
Maria de Jesus de Agreda, fr(ay) Antonio Margil de Jesus, illus(trísi)mo
25 Señor D(o)n Juan de Palafox y Mendosa y glorioso protomartir
de la Indias San Phelipe de Jesus con lo q(ue) las desisto y aparto del
d(e)r(ech)o de mis vienes.

- Yten declaro soy casado y belado segun orden de N(uest)ra Santa
Madre Yglecia con D(oñ)a Petra de Suniga y al tiempo y quan-
30 do contrahe el d(ic)ho matrimonio traxo a mi poder por via
de dote la cantidad q(ue) constara por el instrumento dotal

f. 30v.

- 1 que a su favor otorgue a que me remito, y durante
d(ic)ho matrimonio hemos tenido y procreado por n(uest)ros hijos

- lexitimos a Joseph Joachin q(ue) sera de edad de quatro años, a Joseph Maria que sera de tres, y Ana Maria
- 5 que sera de vno, y al postumo o postuma q(ue) en la actualidad tiene en el vientre la d(ic)ha mi esposa a todos los quales declaro por mis hijos lexitimos y de la susod(ic)ha para q(ue) conste.
- Ytem declaro que los vienes y caudal con q(ue) me hallo a la
- 10 presente, constara de vna memoria que dejare en poder de mis albaseas firmada de mi puño y nombre a la que quiero y es mi voluntad se le dee toda fuersa y balidacion como si expresamente aqui lo declarase y que por ninguna persona se intente interpretarla ni inculcar-
- 15 la, por ser asi mi voluntad.
- Yten declaro tengo en arrendamiento este rancho nombrado San Miguel Sacango de cuyo arrendamiento me tienen otorgada escriptura los interesados dueños del; a cuyas condisiones insertas en d(ic)ha escriptura
- 20 me remito; y por lo q(ue) respecta a la cantidad en q(ue) me esta arrendado declaro q(ue) a mas de la q(ue) les debo pagar les tengo adelantadas algunas cantidades de q(ue) me tienen dado resibos q(ue) paran en mi poder a los q(ue) se este y pase por ellos, rebajando su importe del de el
- 25 d(ic)ho arrendamiento lo q(ue) declaro assi para q(ue) conste.
- Ytem declaro q(ue) por la Misericordia de Dios N(uest)ro Señor no debo a persona ninguna cantidad alguna lo que declaro para q(ue) conste.
- Ytem declaro que como fiador que fui de mi hermano D(o)n Fran(cis)co
- 30 Garduño a favor del capitan D(o)n Bernabe Serrano tengo lastados y pagados al susod(ic)ho, como vn mil pesos de que me otorgo lasto en la misma obligasion q(ue) para en mi poder en la q(ue) constara la cantidad liquida q(ue) es, es mi voluntad se cobre y recaude de d(ic)ho D(o)n Fransisco Garduño
- 35 mi hermano y entre al cuerpo de mis vienes por ser asi mi voluntad.
- Yten declaro q(ue) D(o)n Juan Joseph Palasuelos vezino de Toluca me debe veinte pesos Phelipe de Alegria del pueblo de Cacalomacan quatro pesos Manuel Dias ma-

f. 31r.

- 1 yordomo de D(o)n Joseph Cano Cortes sinco pesos Gregorio Dias
de d(ic)ho pueblo dies pesos Don Manuel Dias Gonsales dies y ocho p(eso)s y
quatro reales com mas dos o quatro cargas de mais y otros
piquitos q(ue) los que fueren declarara d(ic)ho Don Manuel Dias Gon-
5 sales es mi voluntad q(ue) d(ic)has cantidades se cobren y entren
al cuerpo de mis vienes.
Ytem declaro q(ue) lo q(ue) me deben los gañanes de este rancho
e indios sueltos constara de mi libro a q(ue) me remito, es mi
voluntad se cobren d(ic)has cantidades.
- 10 Ytem declaro que haviendo puesto mi hermano D(o)n Fransisco
Garduño para en parte de pago de la cantidad q(ue) debia a d(ic)ho
capitan D(o)n Bernabe y tengo yo pagada como llebo declarado
pusso en los molinos del rey veinte cargas de trigo malo
las q(ue) d(ic)ho D(o)n Bernabe no admitio y quedaron de mi quen-
15 ta en d(ic)hos molinos, y por esto bendidas que sean se debera
rebajar su importe a d(ic)ho mi hermano abonandosele a
quenta de lo que por el tengo lastado lo q(ue) declaro assi pa-
ra q(ue) conste.
Y para cumplir y pagar este mi testamento y lo en el contenido
- 20 instituyo y nombro por mis albaseas testamentarios en
primero lugar a D(o)n Phelipe de la Cruz Manjarres mi her-
mano, y en segundo a la d(ic)ha D(oña) Petra de Suniga mi es-
posa y al primero por tenedor de vienes a quienes les doy el
poder y facultad que se requiere y es nescesario para que
25 entren en ellos los imbentaren y rematen en almoneda
o fuera de ella como les paresiere vsando de este cargo todo
el tiempo q(ue) el d(e)r(ech)o dispone, o el mas q(ue) nescesitaren que
el q(ue) assi fuere esse les prorrogo y alargo en debida forma
por ser assi mi voluntad.
- 30 Y en el remaniente q(ue) quedare de todos mis vienes d(e)r(ech)os y
acsiones q(ue) en qualquiera manera me toquen y perte-
nescan, instituyo y nombro por mis vnicos y vnibersales
herederos a los d(ic)hos, Joseph Joachin, Joseph Maria y Ana
Maria mis hijos y al postumo o postuma q(ue) la d(ic)ha mi es-
35 posa tiene en el vientre para q(ue) lo q(ue) assi fuere lo hayan
gosen y hereden por iguales partes con la vendision de Dios
N(uest)ro Señor y la mia; y vsando de la patria potestad que

el d(e)r(ech)o me permite atendiendo a la menor edad de los d(ic)hos
mis hijos les nombro por su tutora y curadora ad bona

f. 31v.

[en la parte superior izquierda un sello con un escudo y la leyenda en latín
“FERDINANDUS VI • D • G • HISPANIAR(UM) • REX •”. A la derecha del sello se presentan
dos leyendas, una superior en letras minúsculas que dice “un real”, y otra inferior
en mayúsculas que dice “SELLO TERCERO, UN REAL, AÑOS DE MIL SETECIENTOS Y CIN-
CUENTA Y DOS, Y CINCUENTA Y TRES”]

- 1 a la d(ic)ha D(oñ)a Petra de Suniga mi esposa y su madre
relebandole como le relebo de toda fianza en lo presiso
y juridico y suplico a los señores jueses y justisias de
su Mag(esta)d le hayan por nombrada de tal tutora y cura-
5 dora ad bona y relebada y se sirban de discernirle el
cargo por ser assi mi voluntad.
Y por el presente reboco anullo, doy por ningunos de nin-
gun balor ni efecto todos y qualesquiera testamentos
cobdisilos, poderes para testar y otras vltimas disposi-
10 siones q(ue) antes de este haya f(ec)ho y otorgado por escrip-
to o de palabra para que no balgan ni hagan fee en
juisio ni fuera del salbo el presente testamento que
aora otorgo q(ue) quiero se guarde cumpla y execute por
mi vltima y final voluntad, o como mas haya lugar
15 en d(e)r(ech)o, q(ue) es f(ec)ho, en este rancho de San Miguel Sacango
de la jurisdiccion de la ciudad de S(eño)r S(a)n Joseph de Toluca
del Estado y Marquesado del Valle, a veinte dias del
mes de febrero de mil setesientos sinquenta y dos años
e yo el ess(criba)no doy fee conosco al otorgante y de estar a lo q(ue)
20 notoriamente parese en su entero juycio cumplida
memoria y entendimiento natural y q(ue) assi lo otorgo y
firmo siendo testigos, D(o)n Miguel Sejudo Andres Colin
y Salvador Valencia presentes.

[siguen cinco firmas autografiadas con rúbricas]

Fuentes documentales

Testamento de Don Guillermo Garduño de Lesalde, conservado en el Archivo General de Notarías del Estado de México, Protocolos de la Notaría n.1 de Toluca, caja 99, legajo 15, folios 29v.-31v.

Bibliografía

- Ariès, Philippe (1971), *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIIIe siècle*, París, Seuil.
- (1977), *L'Homme devant la mort*, París, Seuil, 2 vols.
- Ariès, Philippe y George Duby (1990), *Historia de la vida privada*, Buenos Aires, Altea/Taurus/Alfaguara, 10 vols.
- Bassols de Climent, Mariano (1956), *Sintaxis latina*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bribiesca Sumano, Ma. Elena (1978), *Manual de paleografía*, México, Archivo General de la Nación.
- Chaunu, Pierre (1978), *La mort à Paris, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Fayard.
- García Martínez, Bernardo (1969), *El Marquesado del Valle: Tres siglos de régimen señorial en la Nueva España*, México, El Colegio de México.
- Garrido Isauro, Manuel (1986), *La ciudad de Toluca*, Toluca, Gobierno del Estado de México/H. Ayuntamiento de Toluca.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar y Cecilia Rabel Romero (eds.) (1996), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica. Seminario de Historia de la Familia*, México, El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lagunas Ruiz, Hilda (2005), *Hacendados del Valle de Toluca, vida cotidiana y muerte durante los siglos XVII y XVIII* [tesis doctoral], Universidad Iberoamericana, México.
- Lapesa, Rafael (1942), *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos, 1981.
- Le Goff, Jacques (1981), *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus.
- Medina Vargas, Belem y Fabiola García Rodríguez (1998), *Actividad testamentaria, familia criolla y ritos funerarios durante el siglo XIX* [tesis de Licenciatura en Historia], Universidad Autónoma del Estado de México.
- Menéndez Pidal, Ramón (1926), *Orígenes del español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.
- Pascua Sánchez, María José de la (1984), *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Cádiz, Diputación de Cádiz.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro (ed.) (1991), *Textos para la historia del español. Reproducción facsímil, transcripción paleográfica, presentación crítica y comentario lingüístico de documentos medievales y de los siglos XVI y XVII*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares-Departamento de Filología I, vol. I.
- Vovelle, Michel (1973), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, París, Librairie Plon.
- Zárate, Adrián A. (1998), "Propuesta de recomposición de espacios sociales y culturales de las haciendas con los pueblos que integran el municipio de Toluca" [ponencia], *Foro Crónica y/o historia de Toluca*.

Archivo

AGNotEM Archivo General de Notarías del Estado de México
Testamento de Don Guillermo Garduño de Lesalde, Protocolos de la Notaría número 1 de Toluca,
caja 99, legajo 15, folios 29v.-31v

Recibido: 29 de mayo de 2008
Aceptado: 22 de agosto de 2008

Patrizia Romani Licenciada en Lenguas y Literaturas Modernas Extranjeras por la Universidad “La Sapienza”, Roma, y Doctora en Lingüística por El Colegio de México. Es profesora-investigadora de Tiempo Completo de la Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus publicaciones se encuentran: “El contacto idiomático en una comunidad ítalo mexicana” (Roma, 1991), *Conservación del idioma en una comunidad ítalo-mexicana* (México, 1992), “Tiempos de formación romance I. Los tiempos compuestos” (México, 2006). Su línea de investigación es la sintaxis del español y el italiano, en sus dimensiones sincrónica y diacrónica. Ha participado en distintos eventos académicos nacionales e internacionales, tanto en México como en el extranjero.

Hilda Lagunas Ruiz Doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana. Desde hace 28 años es catedrática de la Facultad de Humanidades y desde 16 profesora de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma del Estado de México. Algunas de sus investigaciones publicadas son: *Producción Agropecuaria de la región de Toluca según los diezmos: 1800-1828*; *Catálogo de Protocolos de la Notaría Número 1 de Toluca, volúmenes IV, V, VI y VII*; *La mujer en el Valle de Toluca, siglo XVI*; *El cólera morbus en cinco municipios del Estado de México en 1850*; *La salvación del alma y el ritual fúnebre, Valle de Toluca, siglos XVII y XVIII*; *Hacendados del Valle de Toluca: vida cotidiana y muerte*. Sus principales líneas de investigación son la historia social y de las mentalidades. Ha dictado conferencias y presentado ponencias en congresos, coloquios, simposium, seminarios, encuentros y mesas redondas en diversas universidades e instituciones de educación en el Estado de México, en el país y en el extranjero.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Velasco Orozco, Juan Jesús
La Ciénaga de Chiconahuapan, Estado de México: un humedal en deterioro constante
Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 101-125
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101505>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La Ciénaga de Chiconahuapan, Estado de México: un humedal en deterioro constante

The Chiconahuapan swamp, in the Estado de México: A wetland in constant damage

JUAN JESÚS VELASCO OROZCO¹

Resumen. Este trabajo intenta contribuir con la difusión de información acerca del humedal como un ecosistema de importancia biológica y humana en el mundo, y a partir de esta perspectiva observar la ciénaga de Chiconahuapan; así como identificar el estado que guarda en la actualidad, desde el punto de vista de su relación con la población humana asentada en sus márgenes. Palabras clave: Humedal, ciénaga, deterioro.

Abstract: The intention of this essay is to spread out information about dampness like ecosystem with biological and human importance in the world, starting from it to approach to Chiconahuapan swamp and identify its current conditions, from the relationship with the population around.

Keywords: wetland, swamp, dampness, damage, deterioration.

Presentación

El presente escrito intenta divulgar y compartir información en torno a los humedales² y su importancia, así como resaltar un caso representativo de crisis en el Estado de México: la ciénaga de Chiconahuapan, ubicada entre los municipios de Almoloya del Río, Santa Cruz Atizapán y San Mateo Texcal-

¹ Facultad de Antropología de la UAEM. Correo electrónico: jjvo@uaemex.mx

² Se toma el concepto de *humedal* para hacer alusión a un ecosistema, interrelacionado y dinámico; y no el de laguna o ciénaga ya que remiten a un concepto descriptivo, aunque desde luego, más común.

yacac; cabe resaltar que en la actualidad existen problemas de litigio entre ellos por definir las colindancias precisas.

Reflexionar sobre esta ciénaga implica considerar la presión que ejerce la población asentada en sus márgenes, así como la percepción social que se tiene de aquella en la actualidad. De esta manera, la intención principal del presente trabajo es ubicar la relación actual entre la población humana y el humedal, como uno de los factores que pone de manifiesto la situación de su deterioro, con la pretensión también de generar conciencia en el lector y promover el debate y la discusión sistemática sobre éste y otros humedales mexicanos.

Dado que el fenómeno en cuestión es altamente complejo, es preciso aclarar que existen factores relevantes para el conocimiento y comprensión del mismo, pero que no serán atendidos en este trabajo, entre los cuales están:

1) El crecimiento demográfico del Valle de México, el desarrollo capitalista del país en general y el desarrollo industrial en el centro de México (Rózga y Madrigal, 1998; Bejar y Casanova, 1970; Martínez, 1985; Unikel, 1974).

2) La discusión científica sobre el agua (aprovechamiento superficial y subterránea) (Aboites, 1998; Boehm *et al.*, 2002; Durán *et al.*, 2005; Ávila, 2002; Arreguín y Terán, 1997; Suárez, 1997).

3) La perspectiva histórica del modo de vida lacustre y su proceso de deterioro (Albores 1995 y 1998; Sugiura 1990; Sugiura y Serra 1983; Sugiura y McClung de Tapia 1988; Camacho 1998, entre otros).

La información aquí presentada es retomada de páginas web disponibles en Internet y de un trabajo empírico de investigación más amplio (*Manejo social de humedales en México: el caso de la ciénaga del Chignahuapan*) financiado por la Universidad Autónoma del Estado de México. Se trata de un estudio microsocial y descriptivo, cuyo objetivo general es analizar el manejo y percepción social de la ciénaga en cuestión.

El trabajo empírico se llevó a cabo en los municipios de Almoloya del Río, Santa Cruz Atizapán y San Mateo Texcalyacac, tomando a 50 familias, por cada municipio, asentadas en las márgenes de la ciénaga, además de entrevistar a autoridades municipales con la finalidad de saber acerca del manejo y percepción de la misma (Velasco, 2007).

Se ha dividido la exposición en cuatro apartados: en el primero se mencionan las consideraciones conceptuales de este tipo de ecosistema y algunas de sus características y naturaleza.³ En el segundo se presenta una consideración de los

³ Al respecto se puede obtener mayor información en la red, dado que existen infinidad de páginas dedicadas al tema, por ejemplo: Chart Tiff Enhanced Geographic Data (CTEGD, 2006); Wetlands International Global Site (WIGS, 2006); Texas Parks and Wildlife (TPWD, 2006); Viterbo

humedales en nuestro país. En la parte tercera se incluye información acerca de la ciénaga de Chiconahuapan en su perspectiva de proceso de deterioro. Finalizando con un cuarto apartado que incluye información sobre la relación población-humedal, incluyendo una valoración de la percepción social en la actualidad.

1. Acerca de los humedales

Los humedales (*wetlands*) son ecosistemas que tienen interacciones con suelo, agua, aire, plantas y animales. Su existencia está directamente relacionada con el recurso del agua. Se considera que son los ecosistemas más productivos de la Tierra; además, por siglos han permitido la filtración del agua de lluvia, lo que ha formado grandes depósitos subterráneos de agua dulce —conocidos también como mantos acuíferos—, de vital importancia para los seres humanos; también contribuyen a disminuir los efectos negativos de desastres naturales como las inundaciones y, en general, dan estabilidad a las zonas costeras (Franco, 2004).

El término “humedales” se refiere a una amplia variedad de hábitats interiores, costeros y marinos que comparten ciertas características. Generalmente se los identifica como áreas que se inundan temporalmente, donde la capa freática aflora en la superficie o en suelos de baja permeabilidad cubiertos por agua poco profunda. Todos comparten una propiedad primordial: el agua juega un papel fundamental en el ecosistema, en la determinación de la estructura y de sus funciones ecológicas (Carrera y de la Fuente, 2003).

Existen muchas definiciones del término, algunas basadas en criterios principalmente ecológicos y otras más orientadas a cuestiones vinculadas con su manejo. La Convención sobre los Humedales (1971) los define en forma amplia como: “las extensiones de marismas, pantanos y turberas, o superficies cubiertas de agua, sean éstas de régimen natural o artificial, permanentes o temporales, estancadas o corrientes, dulces, salobres o saladas, incluidas las extensiones de agua marina cuya profundidad en marea baja no exceda de seis metros”.

Es un sistema natural que posee suelos saturados o cubiertos por agua dulce, salada o mezclas de ambas, de manera temporal o permanente (lagos, ríos, lagunas, esteros, marismas). Posee especies animales, vegetales o de otros grandes grupos afines y característicos a este medio, también denominadas especies hidrófilas (Davis y Carbonell, 1996).

University (vu, 2006); “Proyecto Life. Humedales sostenibles” (ASAJA-Sevilla, 2006), “Prodiversitas. Programa Panamericano de Defensa y Desarrollo de la Diversidad Biológica, Cultural y Social” (Prodiversitas, 2006).

El Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) sobre humedales destaca que su definición incluye ciénagas, pantanos, ríos, estanques de agua salada, estuarios y aguas costeras de poca profundidad. Se estima que cubre 6% de la superficie terrestre. Mantienen 40% de las especies de peces y de otros animales, incluso aves acuáticas. Junto con los bosques lluviosos, los humedales también son de los ecosistemas más amenazados, debido a su transformación, desarrollo y contaminación (PNUMA, 2006).

Son áreas transicionales entre sistemas acuáticos y terrestres frecuentemente inundados o saturados por aguas superficiales y subterráneas durante cierto periodo, suficiente para que crezca un tipo de vegetación especialmente adaptada a vivir en estas condiciones (vegetación hidrofítica) (Carrera y De la Fuente, 2003).

Existen cinco tipos principales de humedales:

- Marinos (humedales costeros, inclusive lagunas costeras, costas rocosas y arrecifes de coral).
- Estuarinos (incluidos deltas, marismas de marea y manglares).
- Lacustres (humedales asociados con lagos; a este tipo de asocia la ciénaga de Chiconahuapan).
- Ribereños (humedales adyacentes a ríos y arroyos).
- Palustres (“pantanosos” - marismas, pantanos y ciénagas).

Los humedales se cuentan entre los ecosistemas más productivos del mundo. El abastecimiento de agua para consumo humano y para irrigación de cultivos, la gran riqueza de diversidad biológica y el desarrollo de actividades productivas son algunos de los beneficios de estos sitios (Davis y Carbonell, 1996).

Beneficios que dan los humedales

Los humedales contribuyen a la recarga de acuíferos subterráneos que almacenan el 97% de las aguas dulces no congeladas del mundo y que en muchos casos son la única fuente de agua potable para millones de personas. En ellos se encuentran más del 40% de las especies de flora y fauna y 12% de todas las animales, algunas endémicas. También tienen gran valor cultural porque muchos tienen sitios de importancia arqueológica o histórica reconocida mundialmente, por lo que son destinos turísticos de primer orden que generan ingresos para sus pobladores (Carrera y De la Fuente, 2003).

Algunos de sus beneficios son:

- a) Recreación, turismo e investigación científica.
- b) Energía hidroeléctrica y agua para el riego.

- c) Transporte por ríos, lagunas y canales.
- d) Protegen contra fuerzas naturales, como huracanes e inundaciones.
- e) Proporcionan productos forestales como madera, leña, frutas, plantas medicinales y otros.
- f) Proporcionan productos alimenticios: peces, almejas, camarones, ranas, acociles.
- g) Facilitan la filtración del agua que permite formar mantos acuíferos, de gran utilidad para suministro del consumo humano (Fundación Proteger, 2005).

Las amenazas

De acuerdo con la Convención Ramsar (Davis y Carbonell, 1996), la protección de los humedales tiene repercusiones mundiales en el problema del agua. Pese a su importancia, desde 1990, más de la mitad de ellos en el mundo han sido destruidos. Con la consigna de “rehabilitar” tierras, se han destinado a otros usos. Se consideraba que eliminarlos era “progreso” al incrementar la salud y el bienestar de la sociedad, atenuar los riesgos de inundaciones, mejorar la situación higiénica y recuperar tierras para la agricultura. El desconocimiento de su importancia en todos los estratos sociales, y especialmente entre los responsables de la adopción de decisiones y de la gestión de proyectos, ha contribuido enormemente a la pérdida de tan valiosos ecosistemas.

La regulación de los sistemas hidrológicos y el avenamiento (secado) en beneficio de la agricultura y del desarrollo urbano han sido las causas principales de la pérdida de más del 50% de los humedales en Estados Unidos, Nueva Zelanda, Austria, Pakistán, Tailandia, Níger, Chad, Tanzania, India, Vietnam e Italia. Esa pérdida se ha producido en un periodo en el que eran escasamente conocidos y aceptados dos importantes factores:

1. Al adoptar decisiones sobre el uso del agua, debe tenerse en cuenta que el propio ambiente es un importante consumidor del líquido: para funcionar adecuadamente y garantizar un suministro constante y de calidad a los demás usuarios, los cursos de agua necesitan el líquido: la cantidad adecuada en el lugar adecuado. No obstante, a muchos responsables de la gestión del agua les resulta aún difícil entender esto.

2. El desconocimiento general de las múltiples funciones benéficas que cumplen en las cuencas y en las zonas costeras en las que están situados.

Además, algunas políticas e incentivos en distintos sectores contribuyen a fomentar el avenamiento o el cultivo de determinados productos agrícolas en detri-

mento de los humedales. Las pautas del comercio pueden alterar, asimismo, el equilibrio de la producción y llevar a su pérdida. Por ejemplo, la demanda mundial de camarones procedentes de granjas acuícolas. La ausencia de normas jurídicas o su ignorancia también contribuyen a su desaparición, especialmente cuando los reglamentos para controlar la contaminación del agua no son adecuados (Davis y Carbonell, 1996).

Su conservación

La preocupación por conservar los humedales es relativamente reciente. Se inició hace tres décadas, cuando se entendió la importancia de las funciones de estos ecosistemas y las consecuencias de su deterioro, muy evidentes por cuanto los procesos de industrialización habían transformado el entorno causando, en muchos casos, daños significativos en los sistemas naturales. Por esa razón, diversos sectores de la comunidad internacional unieron esfuerzos para formar una organización mundial que velara por ellos.

En 1971, en Ramsar, Irán, se realizó la primera reunión: “La convención relativa a los humedales de importancia internacional, especialmente como hábitat de aves acuáticas”, después se le conocería como la Convención sobre los Humedales o la Convención Ramsar.

Uno de los logros más importantes de ese evento fue que los países participantes, entre ellos México, adquirieron el compromiso de conservarlos por su enorme importancia para todo tipo de vida, de tal forma que velaran por su uso racional mediante acciones nacionales y la cooperación internacional, con el propósito de lograr un desarrollo equitativo a nivel mundial (CH, 2006).

Problemática actual

A pesar de su importancia, en la actualidad son los ecosistemas más amenazados y se han perdido o alterado debido al deterioro de los procesos naturales como consecuencia de la agricultura intensiva, urbanización, contaminación, construcción de represas, adecuación de tierra para infraestructura turística, desecación y otras formas de intervención en el sistema ecológico e hidrológico (Carrera y De la Fuente, 2003).

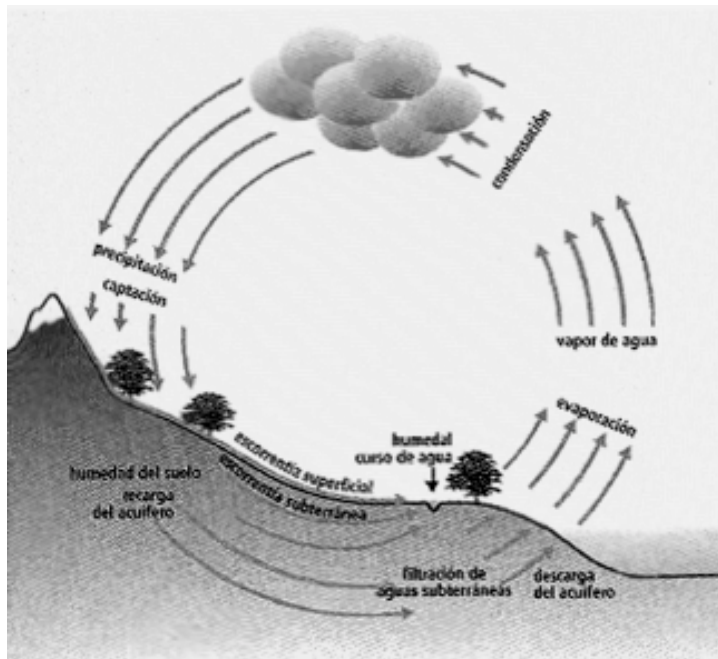
Lagos, lagunas, turberas (zonas productoras de materia orgánica), ciénagas, planos inundables y otros cuerpos de agua del país presentan diversos tipos de deterioro por la quema de vegetación circundante, contaminación por agroquímicos y desecación a través de la construcción de zanjas de drenaje para la expansión de

la frontera agrícola y pecuaria. Otros factores de alteración son la caza y la pesca incontroladas, las actividades mineras y la sobreexplotación pesquera.

A largo plazo, y con el objeto de reparar los daños causados a los cursos de agua, los gobiernos, las agencias de apoyo financiero y las comunidades locales deberían dar prioridad a la restauración y rehabilitación de los humedales alterados, degradados o modificados. Los países desarrollados están en condiciones de actuar rápidamente en ese sentido y movilizar recursos para ayudar a los países en desarrollo.

El desarrollo sostenible que tanto se promueve actualmente ha puesto de relieve su importancia y, por tanto, la necesidad de conocer científicamente su funcionamiento; en la visión de que sólo conociendo su dinámica es posible hacer una gestión racional y eficiente. Esto permitirá marcar no sólo las debilidades existentes sino también las oportunidades positivas que ofrecen. Es evidente la necesidad de realizar investigaciones integrales y multidisciplinarias a nivel de la cuenca hidrológica en que se ubican (Madero, 2006).

Ciclo de los humedales



2. Una perspectiva nacional

La preocupación mundial por conservar los humedales reside en la desatención e ignorancia sobre ellos. Una enorme cantidad de personas todavía no sabe de dónde viene el agua que usa y a dónde va. Tampoco conoce, y no desea conocer, por qué es importante ahorrar y no ensuciar el agua y mucho menos, disponer un centavo para garantizar su devolución del mismo modo que la recibió, en calidad y en cantidad. Este fenómeno transita de un nivel a otro: del individual al comunitario y de éste al municipal; también a través de los sectores privado, público y social.

Actos humanos (como el incremento de pastizales, modificación o disminución de cauces, o la deforestación) aceleran los efectos contraproducentes para el medio natural y para el entorno humano. Es el caso de los incendios de 1998, las grandes alteraciones a lo largo de la cuenca del Lerma-Chapala-Santiago y sus efectos a distancias lejanas: en Marismas Nacionales, Nayarit. También mencionar los efectos de los huracanes y torrenciales lluvias de años recientes sobre los litorales costeros en el sur y sureste de México. En este caso, de haber existido áreas arboladas habrían mantenido la protección natural.

La historia del manejo de los humedales en México se remonta al florecimiento de las civilizaciones que desde la antigüedad ocuparon el territorio nacional como los olmecas en Tabasco, los aztecas en Tenochtitlan y los mayas alrededor de sus místicos cenotes. Sin embargo, la conservación de los humedales en nuestro país es un tema reciente y, en algunas regiones, relativamente nuevo.

En el ámbito internacional, México firmó en 1985 el Memorándum de Entendimiento con Canadá y Estados Unidos en relación con el Acta para la Conservación de los Humedales de Norteamérica. Dicho documento se convirtió en un acuerdo trilateral para la conservación de ecosistemas y vida silvestre, para lo cual México recibe aproximadamente millón y medio de dólares al año.

A pesar de las alteraciones provocadas y los acuerdos internacionales suscritos, no existe todavía una cultura de protección de los recursos hídricos o procesos de restauración ecológica de los ecosistemas acuáticos. Casos como la desecación del ex-lago de Texcoco, la apertura de la Boca del Canal de Cuautla, en Nayarit; la mortandad masiva de aves acuáticas en la Presa de Silva, en Guanajuato, son ejemplos aleccionadores. Y en otros casos, el de la laguna de San Ignacio dentro de la Reserva de la Biosfera de El Vizcaino, por ejemplo, existen amplias controversias en torno al aprovechamiento de sus recursos. Lo que hace necesario aumentar la intensidad del esfuerzo de conservación y el uso racional

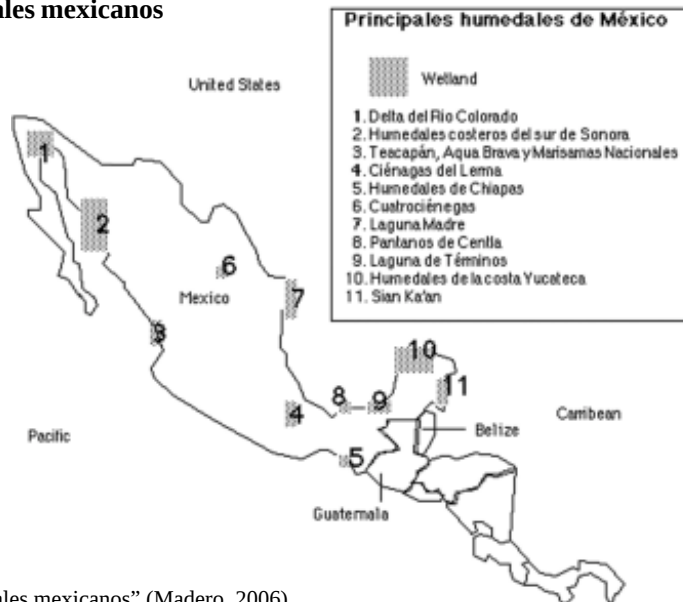
de los humedales, pues su tasa de alteración está muy por encima de la de recuperación y ello anuncia un futuro poco prometedor.

Según Abarca y Cervantes, de los 557 millones de hectáreas de humedales que hay en el mundo, la mitad está en Norteamérica. México posee sólo el 0.6%, de los cuales el 0.3% son costeros impactados en diverso grado por actividades humanas.

En nuestro país no fue sino hasta mediados de la década de 1990 cuando se iniciaron las propuestas y discusiones para proteger este tipo de ecosistemas. Pero las normas no se han aprobado por las restricciones que en ellas se imponen a ciertas actividades económicamente importantes. Todavía no se entienden los efectos nocivos que resultan en lo económico y ambiental al perderlos.

México tiene 125 lagunas costeras con una superficie aproximada de 12 600 km² (33% del total del litoral mexicano). Rodean a estas lagunas una comunidad de manglar que oscila entre 6 600 km² (Carrera y De la Fuente, 2003) y 7 700 km² (CNA, 1993); se trata de superficies superiores a las encontradas en países tropicales. Estos humedales costeros presentan pastos sumergidos que son muy productivos, llamados ceibadales. Además, una serie de halofitas que enriquecen la productividad del ecosistema.

Humedales mexicanos



Fuente: "Humedales mexicanos" (Madero, 2006).

3. Chiconahuapan: el proceso de deterioro

Es preciso establecer que la ciénaga en cuestión forma parte de uno de los tres vasos que conformaba la laguna o complejo de agua dulce. El primero, llamado laguna de Almoloya del Río, de Atenco, Chiconahuapan (que en náhuatl significa ‘nueve aguas’), Agua Blanca o Almoloyita. El segundo vaso, llamado ciénaga de Chimaliapan: Río Chimallis o Escudos; y el tercero recibe el nombre de Laguna de Lerma. En la zona existían islotes, como el de Mirafuentes, cercano a Almoloya del Río, habiendo también varias islas, como San Antonio la Isla, San Juan la Isla, San Pedro Tultepec de Quiroga la Isla y la ciudad de Lerma (Albores, 1995: 73-74).

De acuerdo con Albores

durante la época prehispánica el empleo de la flora y fauna de la ciénaga ha sido mencionado por Piña Chan (1975) quien ha reparado en lo propicio del ambiente —la laguna y los manantiales. Esto hacía de la zona un lugar ideal para los asentamientos humanos puesto que proporcionaba mucho pescado blanco, zacamichi, ahuahtli, ajolotes, juiles, ranas, atepocates, y acociles, a la vez que se cazaban patos, alcatraces, ánsares, gallinas de agua y múltiple volatería; distintas especies de tules o juncias y de flora comestible eran colectadas, lo cual posibilitó una temprana sedentarización.

Durante la colonia, en la zona lacustre del Alto Lerma continuó practicándose la pesca de manera similar a los tiempos prehispánicos, en lo que se refiere a los lugares y a las especies, las cuales se destinaban al autoconsumo y para la venta (Albores, 1995: 172).

El periodo que va de 1850 a 1950, Albores (1995: 179) lo considera como el marco donde ocurrió el tránsito hacia la industrialización de la zona lacustre, cuya principal manifestación fue el desecamiento de la ciénaga.

El presidente Ávila Camacho refería en su Primer Informe de Gobierno que estaba por iniciarse la obra de captación en los manantiales del Lerma (Ávila Camacho, 1941: 260). Y finalmente en marzo de 1942 iniciaron las obras, con un acueducto de 60 kilómetros de longitud que incluye el túnel Atarasquillo-Dos Ríos, unión entre los valles de México y Toluca a través de la Sierra de las Cruces (Garza 1985: 267). La obra se inauguró en 1951, con un gasto inicial entre 2.45 m³/s (CNA, 1993) y 4 m³/s (Contreras, 1989: 261). Este evento marca un giro básico en el tratamiento del problema de abastecimiento de agua, puesto que entonces se hace posible llevar agua de una cuenca a otra para fines domésticos e industriales.

Al iniciarse el proceso de desecación de las lagunas surgieron problemas en cuanto a la posesión de las tierras liberadas del agua. Para solucionarlo, se creó la Comisión de las Lagunas de Lerma cuyo propósito era estabilizar la posesión de las tierras federales mediante la concesión de permisos precarios anuales entre los habitantes de los poblados con derechos reconocidos e intervenir en conflictos entre pueblos por la posesión de tierras.

Hasta 1957 se habían lotificado 7,950 hectáreas y se habían concesionado alrededor de 2,000 más para 3,200 campesinos (Sánchez, 1957: 143). Durante 1957-58 se fraccionaron 700 hectáreas concedidas bajo la figura de derechos precarios para 800 campesinos de los pueblos de San Miguel Chapultepec, Capulhuac, Lerma, San Mateo Atenco y San Pedro Totoltepec; las tierras correspondían a los vasos de las lagunas dos y tres —orden de sur a norte (Baz, 1958: 58-59)—. En ese mismo año se trazó en el segundo vaso-laguna: “la red de drenes y caminos proyectados por la Secretaría de Recursos Hidráulicos para la desecación y conservación del vaso” (Baz, 1958: 59).

Las tierras “ganadas” a las lagunas fueron fraccionadas y entregadas a los campesinos de los pueblos ribereños; como puede observarse en el párrafo anterior, las superficies otorgadas eran menores a una hectárea (más bien surcos). Aun cuando estas reparticiones debieron funcionar como inhibidores de manifestaciones sociales contrarias a las obras, tampoco estuvieron exentas de conflictos entre los pueblos, tal como el caso de San Mateo y San Pedro Tultepec en 1958 (Baz, 1958: 59).

Continuaron los trabajos de ampliación y rectificación del cauce del río Lerma: en 1958-59 se excavaron 56,658 metros cúbicos, se desazolvieron 4.5 km. y se movieron 21,089 metros cúbicos de terracería (Baz, 1959: 134). Todo encaminado a la desecación ‘controlada’ de las tres lagunas.

Otra comisión, la Lerma-Chapala, “elaboró el proyecto para el aprovechamiento de la [laguna] número 1 con fines de elevada utilidad productiva, creando zonas de chinampas, criaderos de peces, ranas, conejos, etc., así como establecer una zona lacustre destinada a fines deportivos y recreativos...” (Baz, 1961: 147); se refiere a la laguna de Almoloya del Río o Chiconahuapan.

“... A fines de diciembre del año [1961] [...] llegaron [...] noticias alarmantes de los habitantes de Almoloya del Río, que con asombro vieron desaparecer los últimos restos de su laguna en grandes oquedades circulares, que nunca se habían observado con anterioridad” (Mooser, 1962: 1). Los sumideros están “situados no muy lejos de los bordes de la planicie lacustre, frente a Almoloya del Río y Santa Cruz, los cuales son cuatro hundimientos grandes, de forma irregular, con diámetro medio de ocho a quince metros, en los que descendió el suelo de la planicie

abruptamente hasta unos dos o tres metros de profundidad. Alrededor de estos hundimientos y en un área apreciable se notan agrietamientos que se pierden en el subsuelo...” (Moser, 1962: 2). Este evento fue repentino, los técnicos no lo esperaban; de pronto, en semanas, o quizás días, la laguna de Chiconahuapan casi desapareció: la desecación era una realidad, las cosas volvían a cambiar.

La primera etapa del Sistema Lerma estaba plenamente concluida, asegurándose un suministro a la Ciudad de México de aproximadamente 5 m³/s mediante el funcionamiento de 80 pozos a una profundidad media de 100 m.

Ampliaciones de la captación del Sistema Lerma a partir del Convenio de 1966

El 12 de agosto de 1966 apareció el decreto que facultaba al Ejecutivo del Estado para firmar un convenio con la Federación relativo a la extracción de agua del acuífero del Lerma hacia la Ciudad de México. Sin embargo, el expediente, no publicado en la Gaceta de Gobierno del Estado de México y guardado en la Biblioteca del Congreso, dice en la cláusula 12: “El Gobierno del Estado de México, al obtener la conformidad de los campesinos de la región, para la explotación de las aguas subterráneas, adquirió con ellos, entre otros, el compromiso de promover ante el Gobierno Federal, la desecación de las lagunas de Lerma en una superficie de 7,000 hectáreas, mediante las obras de drenaje...” y destinarlas a la agricultura (Exp. “Decreto No. 88 del 12 de agosto de 1966, Convenio”: 9). Y refiere el Gobernador en su informe de septiembre del mismo año: “Continúa el desazolve del Río Lerma para proteger 7, 000 hectáreas sembradas en los pasos de dichas lagunas...” (Fernández, 1964: 95).

La segunda etapa del Lerma tuvo por objetivo aumentar los volúmenes extraídos de la cuenca para “eliminar el sobrebombeo de aguas subterráneas en la subcuenca de la Ciudad de México y lograr la disminución de los daños que causan los hundimientos...” (DGCOH, 1968: 5). En agosto de 1970 se habían perforado 156 pozos piezométricos y 188 de explotación, con una extracción total de 10 m³/s (DGCOH, 1974: 4-5), que comprendía los ramales de la Presa Alzate a Ixtlahuaca, el de Jiquipilco y los pozos de La Gavia (DGCOH, 1968: 6).

A partir de 1978 se observa una declinación de los volúmenes extraídos, acentuado en 1982. No se sabe por qué ocurre la disminución en 1978; para el caso de 1982 debe influir el inicio del funcionamiento del Sistema Cutzamala. Una nueva fuente de suministro de agua debía tener impacto en otra ya con tiempo de funcionamiento, como es el Sistema Lerma. En años subsecuentes el gasto continuó disminuyendo hasta estabilizarse en la década de 1990 en 4-5 m³/s, vo-

lumen similar al de los años de 1950. La emergencia del Cutzamala, con gastos muy importantes, presentó al Lerma como un sistema antiguo, para el que quizás convendría redefinir sus objetivos como infraestructura hidráulica.

El Sistema Lerma tenía por objetivo principal el abastecimiento a la Ciudad de México y, en segundo lugar, el aprovechamiento de las tierras desecadas. El poder ejercido por el presidente de la República y el jefe del Distrito Federal era extraordinario, al grado de que las obras de captación eran una decisión y una realización de éstos; la intervención del gobernador del Estado no fue necesaria. Es mediante la exposición del gobernador Labra que se define claramente esta subordinación. Sin embargo, ya en las condiciones previas a la inauguración del Sistema, el gobierno federal y el correspondiente al Distrito Central debieron hacer algunas concesiones a los pueblos ribereños como una manera de mitigación de los efectos adversos de las extracciones. Los conflictos de principios de los 1970 pusieron de manifiesto que veinte años después de iniciada la operación del Sistema, sus objetivos se mantenían invariables aun sobre el buen funcionamiento del acuífero. Esto es de particular importancia en virtud de que entonces, todos los mecanismos implementados para ayudar a la recarga del acuífero en realidad fueron limitados y terciarios en importancia; las decisiones sobre el acuífero obedecieron a intereses ajenos a su funcionamiento (Silva, 2006).

Efectos

El término “sobrexplotación” se ha vuelto común cuando se refiere a asuntos relacionados con la extracción de agua del acuífero del Lerma, aunque su significado no quede cabalmente claro. Los efectos, sin embargo, permanecen como alteraciones muy importantes tanto en los pueblos ribereños como en la región en términos de su composición física. Por ejemplo, entre los efectos directos de la sobreexplotación del acuífero se encuentran la desecación de cuerpos de agua y pozos artesianos, la disminución de los flujos de manantiales y ríos, y la disminución de aguas subterráneas; entre los efectos indirectos están los hundimientos de los terrenos de la región, el agrietamiento del suelo y daños a las construcciones (SDUOP, 1983: 31). No son, por supuesto, los únicos; bastaría con mencionar los efectos sobre las costumbres de los pueblos ribereños, como la manutención de las familias o la alimentación del ganado (Albores, 1995).

Pero en realidad, cuando se usa el término “sobrexplotación” se quiere decir que el agua extraída del acuífero es mayor que la que ingresa por recarga; existe una diferencia que ocasiona la disminución del agua confinada en el acuífero. Aunque hay versiones de que, si la extracción fuera apenas ligeramente inferior a la recarga, no implica, de ninguna manera, una sobreexplotación. Para el caso del

valle de Toluca, la sobreexplotación se relaciona íntimamente con el funcionamiento del Sistema Lerma, en sus diferentes etapas, y es posible ubicar temporalmente los años en que se hace “evidente” este proceso, en particular hacia principios de la década de 1960 con la aparición de los resumideros en la laguna de Almoloya (Chiconahuapan).

Pero no sólo en el área de la primera etapa del Sistema Lerma se pone en evidencia este problema, también ocurre en la zona industrial Toluca-Lerma o en la misma ciudad de Toluca. Además del fenómeno de sobreexplotación, existen otros problemas asociados al acuífero, uno de los más graves, por ejemplo, es el de la contaminación.

La explotación tan intensa del acuífero ha modificado “el patrón natural del flujo subterráneo [...] lo cual ha promovido la formación de un gran número de conos piezométricos [...] hacia los márgenes de la Sierra de las Cruces y centro de los valles de Ixtlahuaca y Toluca” (DGCOR, 1997: 30-31). Lo que tiene implicaciones muy desfavorables desde la perspectiva de su invisibilidad. Sin embargo, como se enlistó en párrafos anteriores, existen efectos visibles de esta explotación (Silva, 2006).

La sobreexplotación de la que se habla es diferente con la desecación intencional, en tanto proyecto del Estado con la finalidad de abastecer de agua a la Ciudad de México.

Problemática actual

- Modificación del entorno: bastante degradado por causas antropogénicas. Existe deforestación, erosión, desecación de las lagunas (Chiconahuapan, Chimaliapan y Lerma).
- Contaminación: por aguas residuales domésticas e industriales, agroquímicos y desechos sólidos.
- Uso de recursos: esta zona abastece de agua al Distrito Federal y riega más de 10 mil hectáreas para agricultura. Especies introducidas de carpas dorada *Carassius auratus*, herbívora *Ctenopharyngodon idella* y común *Cyprinus carpio* y del guppy *Poecilia reticulata*. Las faldas del Nevado de Toluca y valle de Toluca con un 80% de uso de suelo agrícola y 20% urbano. Violación de vedas a la cacería de patos migratorios.
- Conservación: la “principal preocupación” de parte de las autoridades municipales y estatales, por lo menos en el papel, es la recuperación del humedal; en tanto que la población entrevistada considera que “ya no tiene caso, es un lugar contaminado”, ya que en época de secas, el río Lerma sólo lleva aguas residuales,

lo cual indica la necesidad de tratamiento intensivo de sus aguas, según lo demuestra el trabajo de campo 2006 de la investigación con clave 2073/2005U.

4. Relación y percepción social hacia el humedal de Chiconahuapan

Sobre la presión que la población ejerce sobre el humedal

Actualmente la ciénaga de Chiconahuapan está bajo la influencia directa de tres municipios del Estado de México: Almoloya del Río, Santa Cruz Atizapán y San Mateo Texcalyacac, que se pone de manifiesto, por ejemplo, en dos elementos que directamente inciden en el sistema hídrico: la población y las actividades económicas de subsistencia.

Indirectamente, la ciénaga se ve bajo la presión de la industria y de los asentamientos humanos de Santiago Tianguistenco, Jajalpa, San Pedro Techuchulco, Tenango del Valle, San Antonio la Isla, Calimaya, San Miguel Chapultepec.

A continuación se muestra, a partir de información estadística, la relación directa que sobre el humedal hace la población, sus actividades de subsistencia y la demanda de servicios públicos. Elementos que son, hoy por hoy, los más significativos.

Población

Número de Localidades por municipio

Municipio	Localidades	De 100-499 Hab.	De 500 a 999 Hab.	De 2500 a 4999 Hab.	De 5000 a 9999 Hab.
Almoloya del Río	3	2			1
Santa Cruz Atizapán	5	3	1		1
San Mateo Texcalyacac	2	1		1	

Fuente: XII Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2000).

Población total por municipio

Municipio	Población total	Hombres	%	Mujeres	%
Almoloya del Río	8873	4216	47.5	4657	52.5
Santa Cruz Atizapán	8172	4009	49	4163	51
San Mateo Texcalyacac	3997	1966	49	2081	51

Fuente: XII Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2000).

La información anterior da muestra de la dimensión de la población que directa y cotidianamente mantiene relación con el humedal.

Vivienda y servicios

Municipio	Habitadas	Tabique, block	Combustible de gas	Drenaje	Conexión de agua al sanitario	Agua entubada	Energía eléctrica
Almoloya del Río	1656	1342	1510	1532	963	1617	1625
Santa Cruz Atizapán	1495	1217	1331	1393	813	1425	1459
San Mateo Texcalyacac	787	601	669	750	464	741	767

Fuente: XII Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2000).

A estos datos, además de dar una idea de la población y su demanda de servicios, hay que agregar que prácticamente todas las viviendas tienen drenaje conectado directamente con el humedal.

Acrividad de la población

Municipio	Actividad de la población ocupada según %			
	Agricultura, ganadería, forestal	Construcción	Industrias manufactureras	Comercio
Almoloya del Río	6.1	5.4	44	14
Santa Cruz Atizapán	10.8	7.9	48.5	13
San Mateo Texcalyacac	15.4	4.1	28.3	13
Promedio	10.7	5.8	40.2	13.3

Fuente: XII Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2000).

De esta manera se observa el contraste en cuanto a la ocupación en industrias manufactureras con el mayor porcentaje y las agropecuarias que se mantienen en segundo lugar. Información que concuerda con la percepción de la gente en cuanto a eliminar el humedal, o bien, su indiferencia hacia éste.

Para tener una idea de lo que está pasando en torno al binomio población-actividades de subsistencia, se muestran algunas cifras correspondientes a 1980 y 1990, para observar el incremento de los habitantes de los tres municipios que, como se ve, se encuentra casi al 10% en estos diez años.

Por otro lado, el decremento en las actividades del sector primario (agricultura, ganadería, caza y recolección) por el incremento de las actividades del tercer

sector, principalmente industria de confección y textil localmente. Pero como apuntaba anteriormente, están todavía lejos de desaparecer.

Tablas de información 1980-1990 sobre población y actividades económicas

1980

Factor	Almoloya del Río	Santa Cruz Atizapán	San Mateo Texcalyacac
Población total	6193	5072	2381
Hombres	3053 49.2%	2592 51%	1169 49%
Mujeres	3140 50%	2480 49%	1212 51%
PEA	2120 34.2%	1602 31.5%	772 32.4%
Artesanos-obreros	853	547	204
Agricultores	381	466	278
No especificado	327	290	111
Industrias y manufacturas	608	391	113
Agricultura, ganadería	427	496	302
Comercio	182	103	42

Fuente: x Censo de Población y Vivienda (INEGI, 1980).

1990

Factor	Almoloya del Río	Santa Cruz Atizapán	San Mateo Texcalyacac
Población total	6777	5339	2961
Hombres	3252 48%	2646 49.5%	1442 48.6%
Mujeres	3525 52%	2693 50.5%	1519 58.4%
PEA	1896 28%	1525 28.5%	750 25.3%
Población económicamente inactiva	2621 38.6%	2029 38%	1272 43%
Empleado-obrero	970	635	355
Jornalero-peón	231	178	96
Por su cuenta	540	484	194
Trabajadores agropecuarios	262	348	206
Artesanos y obreros	804	537	150

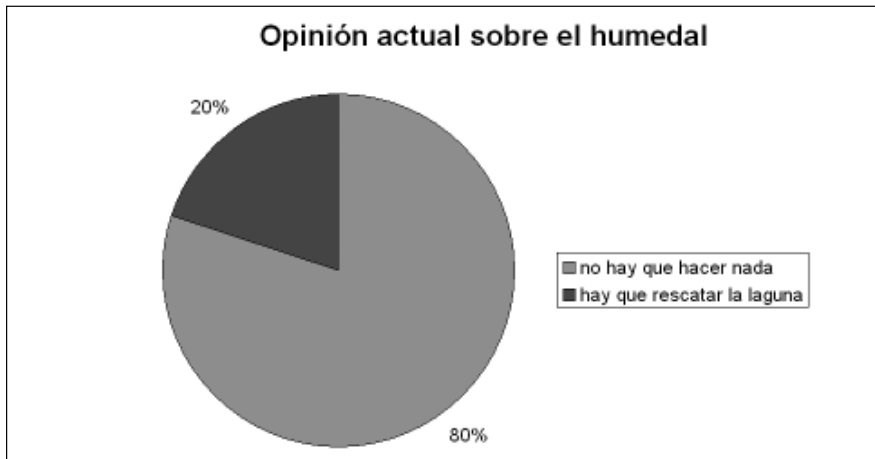
Fuente: XI Censo General de Población y Vivienda (INEGI, 1990).

Percepción social

Además de las cifras presentadas, se realizó una investigación empírica en las cabeceras de los tres municipios en cuestión (Proyecto UAEM, clave 2073/2005U). Investigación dirigida a averiguar acerca de la percepción que los habitantes tienen con respecto a la ciénaga de Chiconahuapan, “La Laguna”, como la denominan.

Para ello se entrevistó a familias que tienen su vivienda en la parte céntrica de las tres cabeceras municipales (Almoloya, Santa Cruz y San Mateo) a familias que viven cerca y en los contornos de la ciénaga, además de platicar con las autoridades municipales de los tres lugares. Los resultados estuvieron divididos en dos percepciones: 1) la de las autoridades municipales y 2) la de la población en general (150 familias).

Con respecto a las autoridades, presidentes municipales, secretarios y algunos regidores coincidieron en que es importante “rescatar” la laguna; que se están haciendo acciones a su favor, pero que no alcanza el dinero para lograr en definitiva que “vuelva a ser lo que era antes”. Manifiestan que se trabaja en su conservación.



Fuente: Elaboración de acuerdo con el Trabajo de campo de la investigación con clave 2073/2005U.

Con respecto a la población entrevistada, manifiesta su parecer en dos sentidos: aquellos, los de una edad de más de 60 años, que se muestran claramente nostálgicos, por presenciar lo que hoy es la laguna: “un charco contaminado”,

con lo que fue, “una fuente total de alimento y ejemplo de belleza natural”. Por otro lado, aquellos, sobre todo la población del rango de los 15 a los 30 años de edad, que manifiestan una total indiferencia ante el humedal, reflejada en la apatía por hacer algo, por participar con las autoridades municipales o bien, por hacer presión social para su conservación. Sus intereses ya no están en la laguna, se hallan en encontrar cómo insertarse en el ámbito laboral, cada vez más competitivo, mal pagado y escaso.

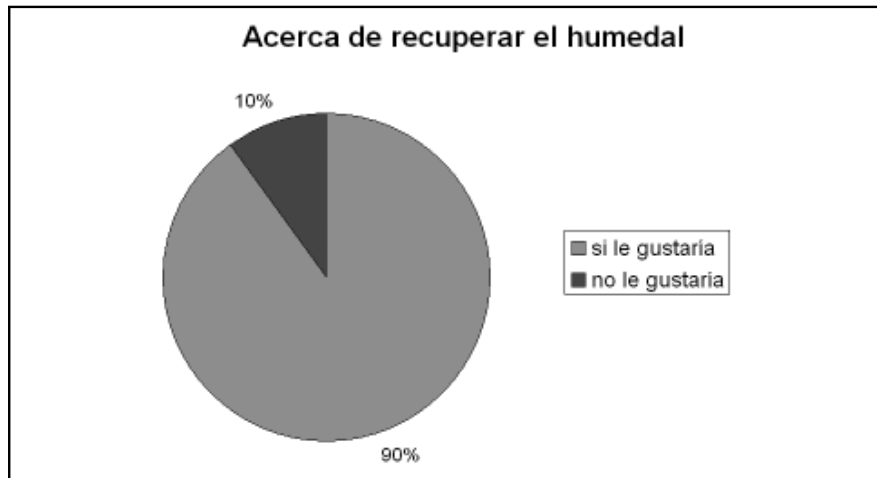


Fuente: Elaboración de acuerdo con el Trabajo de campo de la investigación con clave 2073/2005U.

Algunas personas entre los 31 y 50 años de edad consideraron que “hay que hacer algo, pero que es asunto de las autoridades, ellas fueron las que permitieron este caos y deben ser ellas las que lo reviertan”. Es decir, sí hay que recuperar el humedal, pero no están dispuestos a poner algo de su parte. La percepción es igual entre hombres que entre mujeres.

En cuanto al estado del agua de la ciénaga, la percepción es contundente y concluyente: “está totalmente contaminada y es un foco de infecciones y enfermedad”, respuesta dada por 123 familias entrevistadas (82%).

Así, la añoranza se mezcla con la apatía, y mientras la población está centrada en la obtención del ingreso (del que la ciénaga ya no es fuente desde hace muchos años) espera que el “asunto de la laguna” lo traten las autoridades estatales, pero, sobre todo, las municipales, pues “fueron ellas las que vendieron el agua”.



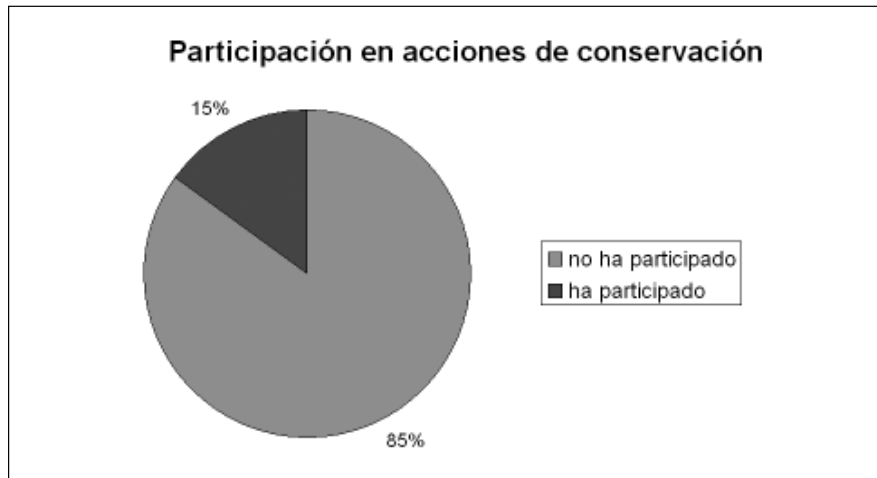
Fuente: Elaboración de acuerdo con el Trabajo de campo de la investigación con clave 2073/2005U.

Con respecto al agua, la percepción es de “un recurso natural renovable y por lo tanto eterno y sin costo”. Su bajo precio y la falta de información objetiva y/o de una real cultura del agua, entre otros factores, provoca en la población falta de compromiso y poco interés, 143 familias manifiestan esta situación, lo que representa casi el total de la población con la que se trabajó. El valor utilitario del agua se transforma imperceptiblemente; no se da demasiada importancia a su papel de generador de alimentos, peces y ranas. La disminución no es resentida por la comunidad urbana: “como no le impacta directamente, no le interesa”.

Cuando se trata del agua abastecida, la única preocupación es la garantía del suministro suficiente y constante. Al usuario poco le importa de dónde viene y cuál es su calidad, mientras obedezca al dogma de fe: “inolora, incolora e insabora”, aunque pueda tener altas concentraciones de algunos solutos “riesgosos” que no alteran sabor, olor y color. Así lo manifiesta el 90% de los entrevistados.

Paralelamente, los organismos públicos operadores de los sistemas de abastecimiento (municipal, Departamento del Distrito Federal, estatal y federal) no tienen como una de sus prioridades organizar campañas de información sobre la problemática del servicio o el costo del agua que aparentemente no cuesta.

Al respecto, cuando se platicó con las familias acerca de si han participado en alguna acción o actividad de conservación o protección del humedal, su respuesta fue como se muestra en la siguiente figura.



Fuente: Elaboración de acuerdo con el Trabajo de campo de la investigación con clave 2073/2005U.

De esta manera se tuvo que 127 familias “han sabido que las autoridades han desarrollado algún tipo de acción”, ya sea de protección o de conservación de la laguna, pero no les ha interesado participar debido a que consideran es su responsabilidad. Tal situación muestra la actitud de la población hacia el humedal. Incluso manifiestan (103, es decir el 68.6%) que es un “foco de infección”, ya que recibe las descargas de los drenajes de Almoloya del Río y Santa Cruz Atizapán.

Las familias entrevistadas asentadas en los márgenes del Chiconahuapan (y lo que al momento se ha observado en el trabajo de campo) no presentan vínculo con el humedal que les permita obtener algún tipo de beneficio económico; tan sólo 5 familias de Almoloya del Río pescan carpa, recogen tule o cazan pato en temporada, y 2 más trabajan en el cuidado y mantenimiento, adscritos al H. Ayuntamiento, lo cual no es representativo de un manejo social.

Lo anterior nos confirma la idea de que la población tiene puesto su interés lejos de la ciénaga, como muestran los datos económicos; su mirada se centra en la maquila de ropa, en la migración laboral o en el comercio.

Reflexión final para iniciar

Con lo anterior, nos percatamos que el humedal en cuestión es un ecosistema alterado y en peligro de extinción. Sus cualidades esperadas, descritas en la primera parte de este escrito (productividad, biodiversidad, etc.) no corresponden al caso

de estudio. La contaminación y la extracción de agua, así como lo tratado en este trabajo, acerca de la presión de la población, son factores que mantienen esta situación. La población entrevistada no revela una fuerte preocupación por la ciénaga. Se ha venido acostumbrando y esta actitud se encamina a la indiferencia.

La percepción que tiene parte de la población sobre la ciénaga es un tanto anómala. No le da mayor importancia y aparentemente no existe una gran preocupación. Actitud de relativa apatía, indolencia y pasividad.

La asociación de la dependencia económica-laboral con una de las fuentes potenciales de contaminación, y el desconocimiento de la fenomenología del proceso de contaminación y de las consecuencias potenciales, resulta en un desinterés sobre su recurso hídrico.

La falta de información hace que la población no se dé cuenta del problema de abasto de agua potable y, dado que le basta abrir la llave para tenerla, ni siquiera imagina de dónde procede y lo que implica llevarla. Por el contrario existe el rumor, ya fundado como verdad aceptada socialmente, de que los manantiales han sido tapados, que el agua de la laguna está contaminada y que a ellos se les abastece de agua limpia desde otro lado. Sin embargo, gran parte del agua utilizada para consumo humano es tomada de pozos de los mismos municipios, y que cada vez son más profundos dada la sobreexplotación de los mismos.

El análisis de la forma en que un grupo social (ubicado en una zona con presencia de una alteración del ecosistema lacustre), percibe las consecuencias sobre un evidente proceso de deterioro de la cantidad y calidad de un elemento tan vital como el agua, puede servir para proponer y manejar alternativas del control, mejoramiento o eliminación del problema.

Finalmente, hay que decir que en cuanto al futuro del humedal del Chiconahuapan no nos manifestamos muy optimistas. La presión sobre el humedal es demasiada (población, actividades agropecuarias e industria), además de los costos financieros que representa un rescate total que se encuentra lejos de las posibilidades ya no municipales y estatales, sino a nivel federal. El fenómeno es complejo y demanda, además del recurso financiero para obras colosales de tratamiento de agua, una regulación de los desechos líquidos de las industrias asentadas en la zona, una intensa labor educativa y de inyección de recursos por parte del ayuntamiento y de la propia población para el cuidado del humedal; sólo así se puede comenzar a revertir el proceso de deterioro.

Bibliografía

- Ávila García, Patricia (ed.) (2002), *Agua, cultura y sociedad en México*, México, El Colegio de Michoacán/Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.
- Aboites Aguilar, Luis (1998), *El agua de la nación. Una historia política de México*, México, CIESAS.
- Albores Zárate, Beatriz A. (1995), *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*, México, El Colegio Mexiquense/Gobierno del Estado de México-Secretaría de Ecología.
- (1998), “Industrialización y cambio económico en el Alto Lerma mexiquense”, en *Historia General del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, vol. 6.
- Ávila Camacho, Manuel (1941), “Primer informe de gobierno”, en *Los Presidentes de México ante la Nación 1821-1984. Informes y respuestas desde el 30 de noviembre de 1934 hasta el 1o. de septiembre de 1966*, México, LII Legislatura de La Cámara de Diputados, 2a. ed., vol. IV, 1985.
- Arreguín Mañón, José P. y Ana Terán (1994), *Dos testimonios sobre historia de los aprovechamientos hidráulicos en México*, México, CIESAS/CNA.
- ASAJA-Sevilla (2006), “Proyecto Life. Humedales Sostenibles”, <http://www.humedales.org/>
- Baz, Gustavo (1958), *Primer informe de gobierno, 1957-58. Septiembre*, México, Gobierno del Estado de México.
- (1959), *Segundo informe de gobierno, 1958-59. Septiembre*, México, Gobierno del Estado de México.
- (1961), *Cuarto informe de gobierno, 1960-61. Septiembre*, México, Gobierno del Estado de México.
- Bejar Navarro, Raúl y Francisco Casanova Álvarez (1970), *Historia de la industrialización en el Estado de México*, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Boehm, Brigitte et al. (2002), *Los estudios del agua en la cuenca Lerma-Chapala-Santiago*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara.
- Bravo Ch., J. y Windevoshel L., N. (1997), *Manual de identificación y clasificación de humedales en Costa Rica*, San José, Costa Rica, MINAE/SINAC/UICN/HORMA.
- Camacho Pichardo, Gloria (1998). “Proyectos hidráulicos en las lagunas del Alto Lerma (1880-1942)”, en Blanca Estela Suárez Cortez (coord.), *Historia de los usos del agua en México. Oligarquías, empresas y ayuntamientos (1840-1940)*, México, CNA/CIESAS/IMTA, pp. 229-279.
- Carrera González, Eduardo y Gabriela de la Fuente (2003), *Inventario y clasificación de humedales en México*, Ducks Unlimited de México, Pew Charitable Trust/North American Conservation/SEMARNAT.
- CH (Convención sobre los humedales) (2006), <http://www.ramsar.org/indexsp.htm>.
- CNA (Comisión Nacional del Agua) (1993), *Actualización de la información de los acuíferos del alto Lerma (valles de Toluca e Ixtlahuaca, Estado de México), y la adaptación de su modelo DAS al lenguaje básico*, México, Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica.
- Contreras Domínguez, Wilfrido et al. (1989), *Situación actual y perspectivas de los recursos forestales, suelo y agua de la región valle de Toluca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- CRGTYSW (Costa Rica Guía Turística y de Sitios Web) (2006), <http://www.guiascostarica.com>. Consultado el 19 de mayo.
- CTEGD (Chart Tiff Enhanced Geographic Data) (2006), <http://www.charttiff.com/WetLandMaps/index.html>
- Davis, D. Blasco y Carbonell (1996), *Manual de la Convención de Ramsar*, España, Ministerio del Medio Ambiente.

- DGCOH (Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica) (1968), *Informe de trabajos ejecutados en el periodo del 1o. de septiembre del año de 1967 al 31 de agosto del año de 1968*, México, Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica.
- (1974), *Informe de las actividades desarrolladas por la División de Operación y Conservación del Alto Lerma, en la semana comprendida del lunes 11 al sábado 16 de febrero de 1974*, México, Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica.
- (1997), *Estudio de evolución de niveles piezométricos en la cuenca del alto Lerma para el periodo 1985-1997*, México, Estudios y Técnicas Especializadas en Ingeniería, vol. 1.
- Durán Juárez, Juan Manuel et al. (2005), *Los estudios del agua en la Cuenca Lerma-Chapala-Santiago II*, México, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara.
- Fernández Albarán, Juan (1964), *Primer informe de gobierno 1963-64*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- (1967), *Cuarto informe de gobierno 1966-67*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- Franco-V., L. (2004), *Definición y clasificación general de tipos de humedales. Serie Documentos Técnicos*, núm. 2, Bogotá, Colombia, Fundación Humedales, <http://www.fundacionhumedales.org>.
- Fundación Proteger (2006), <http://www.proteger.org.ar>. Consultado el 23 de marzo.
- Garza Villarreal, Gustavo (1985), *El proceso de industrialización en la Ciudad de México 1821-1970*, México, El Colegio de México.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) (1980), *X Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- (1990), *XI Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- (2000), *XII Censo General de Población y Vivienda*, México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- GCR (Gobierno de Costa Rica) (1998), “Ley Orgánica del Ambiente: Ley 7554 del 09 de agosto de 1995”, en *La Gaceta. Diario Oficial*, núm. 125, 13 de noviembre.
- Madero, Alida (2006), “Humedales mexicanos”, <http://www.thewildones.org/>, consultado el 19 de mayo.
- Martínez del Campo, Martín (1985), *Industrialización en México, hacia un análisis crítico*, México, El Colegio de México.
- Mena A., Y. y Artavia Z., G. (1998), *Parques nacionales y otras áreas silvestres protegidas*, San José, Costa Rica, MINAE/SINAC.
- Mooser, Federico (1962), *Visita a los resumideros recién formados en la laguna superior de Lerma. Enero 31 de 1962, Informe*, México, Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica.
- PNUMA (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente) (2006), <http://www.pnuma.org/>. Consultado el 17 de febrero.
- Piña Chan, Román (1975), *Teotenango. El antiguo lugar de la muralla, Memoria de las excavaciones arqueológicas*, México, Gobierno del Estado de México-Dirección General de Turismo, 2 t.
- Prodiversitas (Prodiversitas. Programa Panamericano de Defensa y Desarrollo de la Diversidad Biológica, Cultural y Social) (2006), “Humedales”, <http://www.prodiversitas.bioetica.org/des24-1.htm>
- Ramsar, Valerio Carlos E. (1998), *Programa de capacitación para personal de apoyo COP-7*, septiembre, San José.
- Rózga Luter, Ryszard y Angélica Madrigal García (1998), “La industrialización”, en *Historia General del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, vol. 6.
- Sánchez Colín, Salvador (1957), *Sexto informe de gobierno, 1956-1957*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México.

- SDUOP (Secretaría de Desarrollo Urbano y Obras Públicas) (1983), *Patrón de ocupación territorial en los municipios metropolitanos del Estado de México. Anexo 6: Problemas ambientales*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, Grupo de Estudios Urbanos y Regionales.
- Silva, Rafael (2006), "Agua y subordinación en la cuenca del río Lerma", <http://www.uaemex.mx/plin/psus/reu5/e02.html>, consultado el 14 de abril.
- Suárez Cortez, Blanca (1997), "Industria y agua en el centro de México (1835-1850)", en Blanca Suárez Cortez y Diana Birrichaga, *Dos estudios sobre usos del agua en México (siglos XIX y XX)*, México, CIESAS/IMTA.
- Sugiura Yamamoto, Yoko (1990), *El apiclásico y el valle de Toluca. Un estudio de patrón de asentamiento* [tesis de Doctorado en Antropología], México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- Sugiura Yamamoto, Yoko y Mari Carmen Serra Puche (1983), "Notas sobre el modo de subsistencia lacustre. La laguna de Santa Cruz Atizapán, Estado de México", en *Anales de Antropología*, vol. I. *Arqueología y Antropología Física*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 9-25.
- Sugiura Yamamoto, Yoko y Emily McClung de Tapia (1988), "Algunas consideraciones sobre el uso prehispánico de recursos vegetales en la cuenca del Alto Lerma", en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. XXV, pp. 111-125.
- T. J. Davis, D. Blasco y Carbonell (1996), *Manual de la Convención de Ramsar*, España, Ministerio del Medio Ambiente.
- TPWD (Texas Parks and Wildlife) (2006), <http://www.tpwd.state.tx.us/landwater/water/habitats/wetland/>
- Unikel, Luis (1974), "La dinámica del crecimiento de la Ciudad de México", en *Ensayos sobre el desarrollo urbano de México*, México, SEP.
- Velasco Orozco, Juan Jesús (2007), "Informe final del proyecto de investigación 2073/2005U", Universidad Autónoma del Estado de México.
- VU (Viterbo University) (2006), "Wetlands", <http://www.viterbo.edu/academic/ug/education/edu250/lloyd/WETLANDS%20WEBPAGE.html>
- WIGS (Wetlands International Global Site) (2006), <http://www.wetlands.org/>

Recibido: 28 de marzo de 2008

Aceptado: 27 de agosto de 2008

Juan Jesús Velasco Orozco es Doctor en Antropología por la Universidad Iberoamericana y profesor de tiempo completo en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Ha presentado más de 50 ponencias y conferencias en eventos nacionales e internacionales. Entre sus publicaciones se cuentan dos libros, dos capítulos de libro y nueve artículos publicados en distintas revistas especializadas. Sus temas de trabajo son teoría y metodología antropológica; ecología y cultura y antropología de la educación.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Topete Lara, Hilario
Hominización, humanización, cultura
Contribuciones desde Coatepec, núm. 15, julio-diciembre, 2008, pp. 127-155
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101506>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Hominización, humanización, cultura

Hominization, humanization, culture

HILARIO TOPETE LARA¹

Resumen: El presente ensayo en torno de la evolución humana discute la diferencia entre hominización y humanización. También la articulación entre ambos procesos. Se apoya, para lograrlo, en estudios de genética, paleoantropología, antropología sociocultural, arqueología y otras ciencias, reelaborados transdisciplinariamente. El resultado es tanto una crítica contra viejos mitos como una propuesta novedosa de entender la evolución humana.

Palabras clave: Evolución humana, hominización, humanización,

Abstract: The present essay is about the difference between the evolution of mankind and the process of becoming human, as well as the joints of both processes. Some of the most recent evidence gathered on the fields of genetics, paleoanthropology, sociocultural anthropology, archeology and other sciences are considered and confronted with each other. The result is a critical book review of old myths as well as a new perspective to analyse human evolution.

Keywords: hominization, humanization, paleoanthropology, book review, social anthropology, archeology, confront.

Mea culpa: cultura y evolución

Los antropólogos (sociales o culturales) tenemos —y reproducimos, como punto de partida— entre otros axiomas, la idea de que el hombre es un animal sociocultural, de la misma manera que los psicólogos lo conciben como una unidad biopsicosocial y los biólogos lo contemplan desde su soma y de su *fisís*. Cuestión de enfoques y de sendos firmes propósitos por fortalecer su propia disciplina y potenciar sus respectivos métodos, teorías, categorías e

¹ Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: topetelarah@yahoo.com

indagaciones. Y al decir esto no creo poseer autoridad académica y científica alguna para asentar que alguna de ellas, o cualquiera otra, posea más o menos científicidad, más o menos objetividad, más o menos potencial para explicar lo que Teyllard de Chardin (1974) llamó *El fenómeno humano*; simplemente apunto —sin precisar— hacia algunas distancias que la hiperespecialización científica se ha encargado de ahondar. Sin embargo, en lo particular, prefiero pensar al *Zoo humano* (Morris, 1976) en su unidad a la manera en que la piensan los psicólogos, pero aderezado con algo más: entenderlo también desde su complejidad social y cultural (a la vez, deseo insistir: al antropólogo social, nada de lo humano debería serle ajeno, por ello, el presente es un ensayo de antropología, sin los calificativos “social” ni “cultural”). Efectivamente, advierto: no se espere una apología de la cultura o de la genética o de la fisiogeografía (aisladas) sobre el proceso de hominización, sino un ejercicio transdisciplinar que gira en torno del papel de la cultura en el proceso de hominización/humanización.

Sobre la base de lo anterior quiero centrar mi atención en un tema controversial, que ha ocasionado múltiples derrames de tinta y no pocas amistades desechas: el de la importancia de la cultura en la evolución humana. Controversial porque, aunque múltiples investigadores paleoantropólogos, biólogos humanos y, entre muchos más, antropólogos físicos, han recurrido a la hipótesis de la cultura en el proceso de humanización —y de hominización, necesariamente—, no existe en torno de él una propuesta consensuada, aceptada unánimemente. Este estado de la cuestión deja abierta la posibilidad para abonar, en favor del conocimiento del proceso evolutivo, múltiples reflexiones presentes y futuras con las cuales enriquecer lo que en torno del hombre sabemos y es posible saber.

Para aproximarme al binomio cultura-evolución, voy a iniciar con dos ideas, una de las cuales es un tema muy manoseado: el bipedalismo; la otra tiene que ver con una mal lograda metáfora que retoma, con diversos matices, una variedad de la regla de tres: El proceso de humanización —a momentos— parece (subrayo la presentidad del verbo) correr inversamente proporcional al proceso de hominización. En realidad lo que parece ocurrir —hoy— es que todo aquello vinculado con lo sociocultural evoluciona más aceleradamente que lo vinculado con lo biológico. Lo cierto es que ambos están presentes e indisolublemente unidos aunque evolucionan a ritmos diferentes. Pero, a fin de evitar más disgresiones, voy a iniciar con algunas ideas más vinculadas con la hominización, es decir, el proceso estrictamente biológico que ha seguido ese homínido de la especie y subespecie *Homo sapiens* hasta devenir humano; en calidad de gozne, el lector encontrará constantemente la variable “cultura”.

Bipedalismo y otros benéficos defectillos

Si hiciéramos un recorrido por entre los paleoantropólogos y especialistas en hominización, difícilmente encontraríamos a alguno que hubiese omitido la importancia que el bipedalismo tuvo en el derrotero hominizador de *Homo sapiens*; de hecho es, por derecho propio, el lugar más común. Raymond Dart (Klamroth, 1987) recurrió a la posición bípeda considerándola como condición previa a la liberación de las manos tan necesaria para el uso de armas con las cuales matar a otros animales para alimentarse, y alimentar al mundo occidental del siglo xx con la imagen de un animal agresivo, asesino, en nuestro pasado más primigenio; Dart se hubiera sorprendido de saber que las primeras lascas obtenidas en Olduvai, por citar sólo un sitio, poseían diseño y dimensiones (inferiores a las dos pulgadas) para apenas destazar animales muertos, lo que fortalecería la sospecha de una etapa de carroñeo previa a la caza (Hours, 1985). Un dartiano conspicuo, Robert Ardrey, aún con su discutible tesis de la preadaptación (Klamroth, 1987), hubo de colocar en posición bípeda a los antepasados humanos para de allí liberar sus manos y colocarles armas en las manos;² Glynn Lloyd Isaac, aunque en una dirección diferente, para abrirle paso a su hipótesis de la redistribución de alimentos requirió, implícitamente, tanto del traslado de los mismos como de su concentración;³ en efecto, para esta hipótesis es menester que hubiese quien los transportase hacia el centro y se requería de un animal con las manos libres para hacerlo: el bipedalismo estaba en los orígenes también para él. Elaine Morgan,

² Por supuesto, “La Hipótesis del Cazador” no se agota en el bipedalismo y en la caza, sino que incorpora, más allá de la liberación de las manos, el principio de cooperación, indispensable para las batidas de caza, es decir, se trata de un depredador social que ha abandonado totalmente los árboles; requiere de una sociedad sexualmente bipolar en la que las hembras sacrifican su independencia en aras de la seguridad de un hogar (lo que implica el diseño de espacios diferenciados) y los machos su vida despreocupada y libre; necesita de una división del trabajo (cuidadores de crías, preferentemente hembras, guardianes, cazadores-abastecedores) y de un sistema de valores como la solidaridad, la responsabilidad, el coraje, el autosacrificio y la lealtad. Se requiere, en suma, de un animal cultural capaz de comunicar símbolos. Se requiere, en suma, un humano, y no abundaré más si esta afirmación significa algo (Klamroth, 1987: 103-104).

³ Entre otros aciertos interesantes, G. Ll. Isaac destaca en primer término las distancias anatómicas antes que las conductuales: su bipedalismo le permite desplazarse y transportar herramientas, utensilios y comida; su lenguaje hablado le permite intercambiar información en torno del pasado y del futuro (se refiere al lenguaje humano, al lenguaje de un *Homo sapiens sapiens* y no a alguno de sus ancestros); este homínido consigue alimentos colectivamente los intercambia entre los miembros del grupo, posee una “base-hogar” y es un cazador-recolector. La propuesta de G. Ll. Isaac presupone a un animal capaz de producir símbolos, que crea lazos “a largo plazo” entre machos y hembras, que ya ha realizado una división natural del trabajo, que fabrica herramientas y realiza prácticas de redistribución y reciprocidad (Klamroth, 1987: 88-90).

con su controvertida hipótesis del mono acuático, hubo de ponerlos de pie en un ambiente inundado y de allí lo transportó a la sabana (Martínez, 2003: 363-407). Pero poner a un antropomorfo de pie no ha sido una idea originada en el siglo xx: Darwin lo había hecho y, en el mismo siglo xix, Engels se había encargado de bajar al mono de los árboles y lo había echado a caminar, a sostener y a recoger alimentos con las manos libres y, sobre todo, con la sentencia bíblica a cuestas: ganarse el pan con el sudor de su frente, es decir, con trabajo (Engels, 1974: 66-79). Donald Johanson (1981) no tan sólo coloca a los primeros ejemplares de *homo* en posición bípeda, sino que ubica como homínido antecesor de éste, en línea directa, a *Australopithecus Afarensis*, homínido e inevitablemente, por definición, bípedo (a menos que el grácil y peludo cuerpo de Lucy diga lo contrario). C. Owen Lovejoy (Klamroth, 1987) propuso también una controvertida tesis del intercambio sexual por alimentos que presupone el bipedalismo.⁴ Elizabeth Vrba, Louis, Mary, Richard y Meave Leakey (Martínez, 2003), todos ellos y muchos más, coinciden en que el bipedalismo es fundamental para explicar el proceso de hominización. Aquí no vamos a discutirlo.

La posición bípeda, empujada por factores intrínsecos, de orden genético, es importante no tan sólo porque resolvió el problema a primates cuya amplitud de cadera les causaba problemas de locomoción cuadrúmana (Gould, 1985: 137-140) sino porque coincidió, como plantea Y. Coppens, con una prolongada sequía y el aislamiento fisiogeográfico que devino con la falla del Rift (Reeves, 2003: 128-129). Pero un cambio de locomoción, en una circunstancia que imponía nuevas necesidades, resultó ser una ventaja: mejor ángulo de visibilidad entre zacatones de sabana podía ser la distancia entre atisbar a tiempo depredadores o sucumbir; pero energéticamente estaba menos expuesto a los rayos del sol en posición casi vertical y, por lo tanto, era menos propenso a la deshidratación, lo que posibilita un incremento de actividad mientras el aletargamiento de sus depredadores en horarios de intenso calor (a lo que podría sumarse el eficiente sistema de refrigeración que proporciona la conjugación de un inusitado número de glándulas

⁴ La propuesta de C. O. Lovejoy es mucho más rica en los elementos co-concurrentes y el intercambio de alimentos por sexo es sólo uno de ellos. El destacado experto en locomoción propone cinco caracteres que distancian al homínido-hombre de otros homínidos: la expansión de la neocorteza; el bipedalismo, originado por largos periodos de caminatas que, en términos de locomoción, constituye una desventaja en términos de velocidad y agilidad; reducción dentognática, a partir de *H. erectus* merced a una dependencia mayor de la cultura que hizo posible, a su vez, una mayor preparación preoral de los alimentos; vinculado con lo anterior, la fabricación de utensilios, es decir, de una cultura material; y, por último, una conducta sexual acorde con una anatomía y una fisiología poco comunes conjugadas con un comportamiento que estrecha los vínculos de tipo exclusivista perfiladores de la familia nuclear (Klamroth, 1987: 93-97; Johanson, 1981: 341-376).

sudoríparas y una magnífica pelambre en la cabeza); y, entre muchas razones más, su nueva posición lo colocó en circunstancias favorables para ampliar su dieta hasta la omnivoridad, para transportar alimentos y utilizar sus manos libres para otros menesteres como fue la ulterior habilitación de herramientas y más tarde su producción. Y al tocar tangencialmente la omnivoridad, que incorpora necesariamente el consumo de carne, no propongo que inicialmente se haya recurrido a la generalizada y constante depredación directa de otros animales para consumo mediante su caza; por el contrario, a pesar de proporcionar ventajas la posición bípeda, como veremos, no es apta, en términos energéticos, para desarrollar altas velocidades y gran fuerza para avalanzarse sobre cualesquiera otros animales a menos que fuesen débiles, y lerdos, como crustáceos, moluscos, ciertos reptiles y, por supuesto, animales viejos, recién paridos e indefensos, enfermos o moribundos; las herramientas no estaban de más: aparecieron allí, asociadas a *H. habilis*. La posición bípeda es naturalmente más apta para la recolección diversificada: tallos, hojas, granos, raíces, frutos, algunos insectos y carroña.

Pero bipedalismo es mucho más y sucedió que mientras tal estadio de locomoción se operaba, ocurrió una serie de cambios morfológicos y fisiológicos que marcaron el derrotero de un homínido extraño:

Primero. El cambio de angulación de la laringe, según puede constatarse (y ofrezco una disculpa por recurrir a la filogenia como explicación ontogénica, pero sirve en este caso para acortar caminos) con el cambio de posición cuadrúmana del infante a la bípeda del niño —e incluso puede contrastarse contra los bonobos—, posibilita el despliegue de las cuerdas vocales y la producción más amplia y precisa de sonidos. Esta disposición, producto de cambios genéticos sería absolutamente intrascendente e inconveniente sin la presencia —y sin la combinación con el proceso— de maduración natural e incontestable que el cerebro tiene que sufrir, como todo producto mamífero inmaduro, fuera del útero materno; y de nada serviría tener un aparato fonador apto para el habla si no hubiese nada que decir, sin nada qué representar; y de nada serviría decir para decir a nadie, a nada. Engels había intuido ya que esos animales laboriosos que fueron nuestros antepasados, viviendo en conjunto, algo tendrían que decirse, lo que no es una menor intuición. Los dispositivos anatómicos para el habla, en circunstancias de aislamiento, se atrofian o, de plano, carecen de sentido; en este mismo tenor, los dispositivos genéticos para el lenguaje y la sintaxis, si no se instalan en determinado tiempo y se refinan grupalmente, es difícil que tardíamente puedan instalarse.

Segundo. El desarrollo de los lóbulos frontales y de los estacionados en la zona parieto-temporal, tienen una estrecha correspondencia con la bipedestabilidad. Y ellos tienen que ver con: a) Procesos analíticos; b) Secuenciaciones novedosas; c) Control del aparato fonador; d) Procesos simbólicos. Si a esto adicionamos que

genéticamente machos y hembras poseemos la distancia panoramo-focalista, y la proximidad cualitativa de una extensa —y rica en funciones, como ninguna otra— neocorteza en ambos, la unidad y diversidad neurocerebral de la subespecie de *homo* que somos, es un *cocktail* explosivo.

Voy a abundar algo al respecto: Muchas veces, cuando era más curioso que hoy, me preguntaba ¿cómo es posible que una mujer pueda hacer cosas como conducir un coche (mirar al frente, atender al semáforo, medir algo de velocidad y distancia con la propiedad de un cerebro femenino, conducir con una mano, cambiar de velocidades con la otra, meter clutch con un pie y con otro frenar y acelerar) y simultáneamente atender al proceso de maquillaje (emboquillar el delineador, aplicarlo a las pestañas, mirarse al espejo) y hablar por un celular. Un buen día me enteré que las mujeres tenían un cerebro panorámico y eso no es poca cosa: un cerebro panorámico es útil para la supervivencia: una hembra que atiende colores y formas de frutos, raíces, tallos y granos, que permanece atenta a la distancia que tiene su crío de sí, que otea para percibir movimientos sospechosos, que escucha los sonidos del entorno y al mismo tiempo reprende al hijo por los errores en las acciones cometidas en la búsqueda de alimentos, es una madre que garantiza de mejor manera la supervivencia del crío —nacido invariablemente inmaduro— hasta que éste llega a valerse por sí mismo.

Por supuesto, aunque lo anterior parezca una fácil concesión a las feministas o a Pepe Rodríguez (2000) en su *Dios nació mujer*, aclaro que no todo el planteamiento es de ellos e, independientemente de que se partiese de la existencia del macho dominante rodeado por hembras, o de una banda de hembras y machos promiscuos, en cualquier caso los cuidados iniciales provienen de la madre. Y agrego: a diferencia de las hembras primates que comparten alimentos instintivamente, los machos adultos, ante los infantes, sólo despliegan la llamada en primatología comparada “intromisión tolerada”, lo cual, en cualquiera de los casos propicia la compartición de alimentos con los infantes, que permite alimentar, cuidar y entrenar a los críos hasta su autosuficiencia; además, como los machos no guardan en su vientre ningún producto, sus requerimientos y estrategias para la alimentación están diseñados, ante todo, para preñar; la selección de machos cooperadores antes que agresivos (ante jóvenes e infantes)⁵ y una permanen-

⁵ Tengo en mente la conducta primate del macho que mata al crío amamantado por su madre para hacerse de una compañera con la cual copular y del macho que agrede a los jóvenes hasta expulsarlos y evitar con ello que copulen con sus hembras. La disponibilidad constante de la hembra para el apareamiento (disponibilidad que no está necesariamente vinculada con la reproducción, sino del placer) es un excelente ingrediente para eliminar las pugnas por garantizar la cópula.

te disposición para la cópula pudieron acrecentar ventajosamente el número de la banda. En cualesquiera de los casos, los críos están envueltos en la cobertura de un grupo y, al parecer, con dominancia femenina.

Algo más: muchos etólogos dedicaron buena parte de su vida para enseñar a Washoe (chimpancé), Koko (gorila) Kanzi (bonobo) y Alex (loro) palabras cuyo número ha alcanzado las centenas, en el caso del primero; sin embargo, el lenguaje no se les ha dado muy bien. Pronuncian y lo pronunciado tiene sentido pero su sintaxis y su gramática no han avanzado más allá de la que tiene un niño de dos años. Los dispositivos neurocerebrales para la sintaxis, que están en los genes, y los dispositivos para proporcionar nuevas y constantes respuestas a lo que viene delante de nosotros, difieren, aunque compartamos con ellos elementos para la comunicación. La unicidad no es exclusiva: podemos afirmar que somos diferentes y somos semejantes a los demás primates.

Tercera. Es evidente que toda especie para sobrevivir, requiere de:

a) estrategias óptimas de reproducción para garantizar nuevos miembros a futuro.

b) estrategias eficientes de alimentación: sin alimentación no hay posibilidad de llegar a la etapa reproductiva.

c) estrategias que permitan garantizar el crecimiento de los críos hasta su etapa reproductiva: si sólo se garantizase la existencia durante una fase de su etapa pre-reproductiva, el número de los que llegarían a reproducirse sería precario o nulo; no en balde, aquellas especies que cuidan menos de sus críos, producen grandes cantidades y, por el contrario, los animales con pocas e indefensas crías cuidan de sus críos por tiempos prolongados.

d) Condiciones intrínsecas (ontogenéticas: anatomomorfológicas y fisiológicas) y extrínsecas (entre otras: agua, alimentos, clima, equilibrio entre lo aprovechable y ser aprovechado, según el lugar que se ocupe en una cadena trófica) favorables para que lo anterior se haga posible.

Cuarta. La alimentación omnívora (generalistas), en condiciones de competencia, proporciona ventajas sobre la alimentación especializada (especialistas): un cambio climático suele ser fatal para los especialistas. Es evidente que, en algún momento, *Homo* obtuvo una ventaja en la competencia por los alimentos frente a los australopitecinos y no tuvo necesidad de exterminarlos, lo que no excluiría la posibilidad de que *homo* hubiese devorado algún crío —o cadáver— de *australopithecus* o le extrajese la médula para consumirla cruda; la competencia entre especies o subespecies próximas ambiental y genéticamente hablando, es inevitable (Calvin, 2001: 218): tan inevitable como la desaparición de alguna de ellas —o de ambas— en casos de cambios climáticos de efectos adversos. Por

supuesto, cuando se nos viene a la mente la certeza de la inestabilidad de los alelos de nuestros cromosomas, la idea del intercambio genético entre ambas especies siempre nos rondará con bandera de posibilidad; pero eso es otro tema y ni siquiera conjeturaremos sobre la fertilidad o infertilidad de los posibles productos. Regresemos.

Quinta. Vinculado con las estrategias de reproducción y el bipedalismo hay más apuntes que realizar:

a) la posición bípeda, sea de *afarensis* (Johanson, 1981) o *anamensis*, ocultó los genitales femeninos pero los pechos inflamados posibilitaron el engaño de un síntoma de aceptación de apareamiento;

b) el apareamiento continuo, más allá del “engaño”, debió propiciarse en conjugación con otro factor: el mismo que lleva a los gatos a restregarse contra la pierna o la mano del amo, a los chimpancés y a los bonobos a masturbarse y a estos últimos a aparearse con inusitada frecuencia, incluso en acoplamientos que ponen en tela de juicio el coito con fines reproductivos, es decir intercurso homosexual (el “hoka-hoka”, por ejemplo), lo que fortalece la hipótesis de sexo por placer, y repito, por placer, no por amor, como plantea Maturana (Eissler, 1999: XIV-XXII); a propósito, ¿cómo ignorar que la dopamina liberada durante el coito activa los sitios límbicos abundantes en receptores de oxitocina para conferir un valor de refuerzo selectivo y duradero en la pareja? y, así mismo, ¿cómo ignorar el estado placentero al cual nos volvemos adictos a la elevada producción endorfinica durante los acariciamientos y los orgasmos? Y, por último, ¿cómo ignorar la importancia de la transformación del precursor dopa en ese neurotransmisor al que nos hacemos adictos con el desarrollo de ciertas conductas de base emocional como la atracción sexual?

c) la posición bípeda estaría vinculada con ciclos de estró más breves, pero también con un tiempo de gestación más breve y productos paridos en condiciones de inmadurez y, en consecuencia, la permanencia del cachorro de *homo* quedaba en condiciones de extinción o de dependencia, sobre todo de la madre, por un periodo prolongado durante el cual garantizaba el aprendizaje de las estrategias básicas para la alimentación; vinculado con lo anterior, no es posible omitir compensaciones como un cerebro más flexible que aprende durante más tiempo, y la conservación de rasgos juveniles, sintomáticos de una apariencia saludable y engendradora (neotenia).

d) la inversión de energía para garantizar la supervivencia del crío, debió aumentar y esto sólo era posible mediante la intervención de un animal menos derrochador de energía, como lo es la hembra (que bien podría potenciarse con el auxilio de otras hembras) o bien mediante la participación energética de machos

menos economizadores de energía pero con fuerza explosiva que hacía más fácil la defensa de los indefensos cachorros (el resultado, en cualquier caso, se garantiza sólo mediante el grupo, la banda de homínidos) y, a la vez, machos cooperadores en la tarea de proveer alimentos a los críos.

Quiero descartar, en este momento, la hipótesis del intercambio de sexo por alimentos que sostiene la misógina idea de la imposibilidad femenina para autoabastecerse por un periodo prolongado previo al parto y otro inmediatamente después del mismo. La etnografía y la etología animal lo contradicen: aún en las sociedades de recolectores y cazadores, las mujeres laboran hasta horas antes del alumbramiento y a escasas horas del mismo regresan a sus labores (la cuarentena y la inutilización de la parturienta es una cuestión de orden cultural); entre los animales, aún entre los que se desplazan en manadas, las hembras también son autosuficientes excepto por unas cuantas horas destinadas al parto y la recuperación. Ahora bien, si aceptamos la hipótesis de un animal gregario que concentra y redistribuye, la hipótesis de la manipulación del coito a cambio de alimentos no tan sólo resulta innecesaria, sino insultante para las mujeres y para la razón.

Un primer recuento

Hasta este momento hemos centrado la atención en elementos, factores y procesos de hominización, es decir, el énfasis se ha colocado en el terreno biológico que son, sin duda, soporte material de los procesos psicológicos y los sociales. Tenemos, entonces, un homínido (bípedo, evidentemente) atípico:

- a) En desventaja por cuanto posee un soma poco apto para depredar (excepto como recolector) y para defenderse de sus depredadores, todo esto en condiciones de cambios climáticos que le imponen la sabana como hábitat.
- b) Gregario, lo que le permite distribuir las cargas energéticas de defensa, cuidado y alimentación en el grupo. El gregarismo, instintivo, es el soporte natural sobre el cual, en el momento en que se produce la conceptualización, se monta la sociedad. El gregarismo, y las manos libres, coadyuvan a que la transportación de alimentos se vincule con la redistribución de los mismos.
- c) Omnívoro, según lo evidencian su morfología dentaria y la escasa longitud de sus intestinos, lo cual disminuye un poco las desventajas de su bipedestabilidad en un hábitat de creciente sequía y escasez.
- d) Hipersexual, que se aparee no exclusivamente con fines reproductivos, sino por la compensación del placer, lo que produce condiciones neurofisiológicas que posibilitan el fortalecimiento de la unidad grupal, al menos en torno de las hembras. El crecimiento de los pechos y algún género de compor-

tamiento (posiblemente el bamboleo —aunado a la proporción— de las caderas, las modificaciones del rostro en la etapa ovulatoria, la mirada, las sonrisas o cualquier combinación entre ellos o con alguno desconocido aún) indicaba a los machos la disposición al apareamiento y esto, sumado a los ciclos de estro reducidos, coadyuvó al incremento de la eficiencia reproductiva de la subespecie (quizá podría agregarse la utilidad del vómero-nasal y la detección del cambio de temperatura basal pre-menstrual que se asocia con un fuerte incremento del deseo sexual). Descarto la posibilidad de un macho dominante rodeado de un harem de hembras, porque ello debió devenir en batallas mortales por las hembras y quizá en procesos de infanticidio con el mismo fin; la competencia entre los omnívoros suele ser mínima en virtud del propio tipo de alimentación a menos que las exigencias superen las posibilidades del hábitat. Descarto, también, la posibilidad de que las relaciones coitales exclusivas entre un macho y una hembra como la norma, pese a lo que supongan algunos paleoantropólogos; más bien, la norma era la promiscuidad, aunque no se puede negar la existencia de relaciones “monógamas” propiciadas por el enamoramiento adictivo asociado con la producción oxitocínica y la asociación del placer-euforia con la pareja merced a la secreción endorfinica realizada mientras el coito; sin embargo, esta reserva, que le resta fuerza a la posibilidad, tiene fundamento en que la liberación de esas hormonas no es permanente ni es en intervalos regulares y predeterminados.

e) Energéticamente balanceado. Es un animal bípedo que se puede desplazar por tiempos prolongados aunque a escasa velocidad en tanto que su cuerpo está diseñado para una locomoción de esas características; su cuerpo, peludo y equipado con grandes cantidades de glándulas sudoríparas, le permite activarse mientras sus depredadores diurnos se aletargan por el calor. En efecto, tiene ventajas: al recibir menor cantidad de radiación solar, gracias a su bipedestabilidad, se deshidrata menos; aunado a ello, la transpiración y el sudor mismo (sin olvidar el pelo) le permiten refrescarse más eficientemente que aquellos con pocas o ninguna glándula sudorípara. La excesiva concentración de pelo en la cabeza le mantiene refrigerado el cerebro, reduciendo así cualquier peligro de “desconexión” por insolación, por ejemplo. Energéticamente diferenciado por su género: machos con un poco más fuerza explosiva, pero derrochadores de energía, y hembras con características inversas.

f) Reproductivamente eficiente. Las estrategias de apareamiento garantizan una preñez más o menos constante. Los productos, aunque inmaduros, nacen y crecen bajo el cobijo de un grupo (femenino al menos), y merced al contacto y permanencia prolongada con la madre asimilan estrategias de supervivencia a la vez que crean los lazos que fortalecen la cohesión grupal merced a la

acción oxitocínica, vasopresínica y endorfinica. El cuerpo femenino cuenta, además, con una estrategia para el desgaste que implica el prolongado embarazo y la manutención del crío: un cuerpo eficiente para administrar energía (acumulación de grasa y liberación de la misma lenta y gradualmente).

g) Neoténico, pues conserva sus rasgos juveniles durante tiempo prolongado (uno de ellos lo conserva el macho durante casi toda su vida: su capacidad engendradora), merced a la capacidad regeneradora establecida en su código genético; y, en el nivel cerebral, el tiempo prolongado de funcionamiento reviste una importancia capital pues se mantiene flexible, proclive al aprendizaje, a los movimientos del pensamiento hasta avanzada edad.

h) Equipado para la comunicación, la memoria, la lógica y la previsión a largo plazo y el pensamiento merced al desarrollo de las áreas de Broca, de Wernicke, los lóbulos frontales, el funcionamiento de la neocorteza cerebral y toda la estructura del aparato fonador. ¡Toda una promesa!

i) Genéricamente distinto en su morfología y funcionamiento cerebral: los machos tienen una propensión hacia la focalidad y las hembras a la panoramidad; sin embargo, complementarios.

Cultura y trabajo

Con frecuencia, los paleoantropólogos convocan a la cultura para colocarla en el corolario del proceso de hominización. Al respecto habría que aclarar que es con ella con la que se inicia el proceso de humanización que no excluye sino que, por el contrario, incluye al de hominización; es decir, hay no un relevo ni una sustitución de uno por lo otro, sino una co-gestión de ambos. En efecto, no debemos, en ningún momento, eliminar la base animal del hombre, ni aún en los momentos actuales de su evolución cultural. Y una vez introducida la cultura, seguramente producirá más problemas que los que resuelve de inicio, lo que se evidencia con las más de trescientas acepciones que tiene la categoría y, por supuesto, dada la intención del presente ensayo, no nos detendremos a discutirla a profundidad.

Cuando se habla de “cultura”, en antropología social o sociocultural o cultural, se asocia irremediamente con el hombre, es decir, con un ser humano “hecho y derecho”. Esta argucia que nos libera de la responsabilidad de pensar en la parte biológica y en el “puente” o proceso entre lo biológico y lo social; entre lo animal y lo cultural, es a la vez una trampa. Si no, veamos unas pocas definiciones:

a) Cultura es “el conjunto complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, ley, costumbre y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”, E. B. Tylor (Herskovits, 1974: 29).

b) “Cultura es la parte del ambiente hecha por el hombre” (*Loc. cit.*).

c) “... el concepto de cultura se reduce al de pautas de la conducta asociadas a determinados grupos de pueblos, es decir, a las ‘costumbres’ o a la ‘forma de vida’ de un pueblo” (Harris, 1999: 14)

d) “La cultura... es la suma total de las ideas, las reacciones emotivas condicionadas y las pautas de comportamiento habitual que los miembros de [una] sociedad han adquirido por instrucción o imitación y que comparten en mayor o menor grado” (Linton, 1985: 284).

Y así, hasta la saciedad; empero, todas ellas tienen un elemento en común: la cultura presupone al hombre, racional y en sociedad (*Homo sapiens*), y como no hay hombre sin cultura y no hay sociedad sin cultura ni viceversa, la argumentación es circular, tautológica; por supuesto, en evolución esto plantea un problema del tipo “del huevo o de la gallina” (si la gallina es la estrategia de que se vale un huevo para preservar su carga genética o si el huevo es la estrategia de que se vale la gallina para pervivir) que supone, en primer lugar, la determinación del arranque de la cultura... o del hombre. Pero volver al punto de partida es jugar el ingenioso y perverso juego del que es capaz de modificar todo para que nada cambie. Mi intención no es hacer un ejercicio más de obviedad, sino de plantear nuevas premisas, hipótesis e interrogantes al menos.

El manejo de los conceptos “cultura” y “sociedad” siempre ha sido problemático, sobre todo cuando son extendidos hasta el nivel de las metáforas. Por eso, puesto el segundo en laxitud, es posible hablar de las sociedades de las hienas, las abejas, los bonobos y, cualquier apiario, manada o banda con instinto gregario sobre cuya base se garantice parte de la supervivencia, puede ser considerada una sociedad. Se me podría decir que en el interior de cada grupo existe “división del trabajo”, y que eso hace de cada uno una sociedad, distorsionando lo dicho por Durkheim (2002); a eso debo agregar que si una sociedad se fundase sobre algo tan simple como la especialización de actividades para la supervivencia seguramente no habrían surgido —o ya habrían desaparecido— la sociología, la antropología social y la psicología social entre muchas otras ciencias y disciplinas humanísticas más.

Un grupo social es más que el agregado de individuos, es más que un conjunto de estrategias para aparearse, cuidar críos y transmitirles estrategias de supervivencia, es más que el conjunto de relaciones de control sobre el territorio y de dominio de unos miembros sobre otros. Un grupo social es todos los anteriores elementos, es una totalidad de individuos en interacción con un conjunto central de significaciones y valores que se traduce en normas enseñadas, mantenidas, preservadas, sancionadas, complementadas y transformadas (en su caso) que hacen posible la interacción tanto en el interior como hacia el exterior. Un grupo

social, en suma, refiere a una totalidad de relaciones entre hombres y mujeres que a lo largo de su vida adquieren (les son asignados) despliegan y reproducen diversos roles y estatus en el interior de un colectivo definido por un espacio significado. Esto, ningún animal puede hacerlo.

Los etólogos y los psicólogos de animales, son algunos de los estudiosos que han investigado la “cultura” de los animales. Con frecuencia toman como base la afirmación de E. B. Tylor y consideran que la cultura es “la conducta aprendida que se transmite socialmente” (Sabater, 1992: 72). La acepción es tan general que cualquier pauta observada por un primatólogo comparativo podría ser considerada como cultura; sin embargo, algunos son tan cautos que, como H. Kummer, se han visto obligados a proponer categorías operativas; en este caso, la “conducta cultural” de los primates conforma una *protocultura* en tanto que “variantes de la conducta provocadas por modificaciones sociales... [y] éstas originan ‘personalidades’ distintas, las cuales, a su vez, modifican la conducta de otros congéneres” (Sabater, 1992: 73).

Lo interesante del concepto “protocultura” es que, como en el propio concepto de “cultura”, se le divide en material y social. La protocultura material de los primates, y en particular la más estudiada, la de los chimpancés, incorpora los objetos utilizados de la naturaleza —algunos de ellos con modificaciones— como herramientas; en cambio, la social incorpora la comunicación, la cooperación, los hábitos alimenticios, y las estrategias de caza, entre otros. Al respecto, mucho han aportado los estudios de Jane van Lawick-Goodall y la síntesis de B. Beck (Martínez, 2003: 221-234), entre otros más que, desde la segunda mitad del siglo xx, han dedicado parte de su vida para abonar en torno del tema. No voy a precisar ejemplos ni tesis específicas porque el espacio no lo permitiría y más aún, por el momento voy a dejar suspendido el desarrollo de las ideas en torno de la protocultura chimpancé para retomarla más adelante.

Voy a retomar el doble rostro de la cultura perfilado por Leslie White (material y no material) porque en paleoantropología, con frecuencia, ante la ausencia de símbolos y fósiles, se utiliza la evidencia lítica como expresión de la cultura material asociada inicialmente a un homínido: *H. habilis*. En efecto, la cultura material ha sido una premisa consentida para muchos estudiosos del fenómeno humano y del proceso de hominización. Ph. V. Tobias, en su modelo de retroalimentación autocatalítica, colocó a la cultura como el “elemento clutch” que tomó el relevo en el proceso del mejoramiento cerebral y permitió el acceso a una nueva fase en el proceso de hominización; en efecto, Tobias coloca el énfasis en el agrandamiento del cerebro, aunque específicamente en algunas áreas de la corte-

za que hicieron posible el habla, como elemento cardinal de un sistema en el que interaccionan y se alimentan y retroalimentan tanto el cerebro, las manos, los ojos, la cultura y el propio lenguaje. Al respecto, dice:

Los aspectos transgeneracionales de la cultura nos empujan a ver en el lenguaje el factor cardinal en la evolución del cerebro y del intelecto humanos. El agrandamiento diferencial del cerebro le permitió al hombre no sólo unirse a la cultura sino depender del lenguaje: en una palabra, hizo de un animal sin habla un hombre con lenguaje (Klamroth, 1987: 84).

Tobias, para precisar, no fue el único que convocó a la cultura. Implícitamente otros lo habían hecho ya. G. Ll. Isaac (Klamrot, 1987) la había involucrado al proponer como —y entre otros— patrones conductuales que separan a *H. sapiens* del resto de los primates, a la comunicación verbal (con nociones de presentidad y futuridad), las herramientas (fabricadas), las posesiones y la base-hogar (sitio para las redistribuciones); O. Lovejoy (Klamrot, 1987) concibió a la cultura material como ingrediente en la evolución homínida; y, para no prolongar más el listado, P. Rodríguez (2000) colocó en el principio la fabricación de instrumentos rudimentarios, la organización del espacio y el lenguaje, todos ellos componentes culturales. Pero esta idea no es novedosa ni reciente. Ya desde el siglo XIX, Engels (1974) había destacado la importancia no tan sólo del lenguaje, sino de la cultura material hecha posible mediante el trabajo, y expresada en herramientas; era esta una tesis tan seductora que E. Klamroth Walter (1987) hubo de ser becado en Sudáfrica a propuesta del propio Tobias para proseguir su propósito de demostrar la hipótesis del trabajo en el proceso de hominización. La propuesta de Engels, como piedra de toque puede ser tan rica en determinaciones que se le pueden extraer reflexiones diversas. Quiero tomar aquí una que me parece de singular envergadura: la producción de herramientas.

Los etólogos de chimpancés han observado que éstos resuelven problemas alimenticios usando varas para obtener termitas, hojas para beber agua, piedras para defenderse de sus depredadores. Todas ellas han sido consideradas como herramientas, pero, ¿lo son?, y si lo son, ¿pueden considerarse como herramientas producidas? Con frecuencia, y como una precaución epistemológica, para distanciar entre los humanos y los chimpancés, distancio entre “habilitación y uso” de herramientas, distinto de “producción y uso” de herramientas. Este juego de palabras no representa una cuestión de grado, sino de diferencia específica: Cuando una nutria de California utiliza una piedra como yunque y otra como percutor, no produce nada, simplemente usa dos elementos provistos por la naturaleza: no se

desgasta física o intelectualmente para producirla, ni crea algo nuevo; lo demás, indiscutiblemente, es una cuestión de inteligencia y pervive entre las nutrias por aprendizaje, emulación, con escasas o nulas variantes. Esto es el mismo caso de aquella ave que levanta con su pico una piedra y la deja caer sobre una ostra para romperla y extraer de su interior el alimento.

Aquí voy

El caso del chimpancé parece ser distinto. Cuando toma una vara y le quita las hojas de un tirón pasándola por entre su dentadura, lo hace por imitación de algún joven chimpancé y quizá le fue transmitido por la madre. Lo que hace este primate es transformar la naturaleza de la rama, la hace otra cosa mediante la aplicación de cierto esfuerzo físico e intelectual y crea un útil para resolver una necesidad, es decir, habilita algo como herramienta, pero no produce una herramienta o, ¿acaso un niño que toma una vara —y la aligera quitándole ramificaciones— para alcanzar una manzana del árbol, ha producido una herramienta?, o, ¿todo objeto —con cualquier género de modificación— tomado de la naturaleza con la finalidad de hacer una extensión de la mano o de las piernas o de otra parte del cuerpo, es, acaso, una herramienta? Pareciera que lo realizado por el chimpancé es trabajo y, por lo tanto, produce una herramienta; sin embargo, ni es lo primero, ni se produce lo segundo porque, aunque el trabajo es un gasto de energía destinado a vencer la resistencia que el objeto opone al cambio, se requieren de otras condiciones:

En primer lugar, si cualquier elemento de la naturaleza es utilizado para un fin (individual o grupal), pero no produce un cambio más que en la naturaleza, y no se constituye en un elemento de historia porque el ámbito en el que se produce la modificación permanece *in statu quo ante* (Schrecker, 1975: 38), ni la actividad es trabajo ni el elemento es una herramienta de trabajo producida (a lo sumo es un útil, un utensilio); además, ninguno de ellos ha utilizado un elemento más para producir esa herramienta (variabilidad y amplitud relacional no son exactamente el fuerte de los chimpancés). Existe una diferencia notable entre modificar y transformar: mientras el primero refiere a un arreglo que no altera la naturaleza de la cosa, el segundo implica la conversión de una cosa en otra, de cambiar su forma o sus características. Así, una cosa habilitada como herramienta conserva su naturaleza (un zapato usado como percutor, sigue siendo un zapato) porque se ha modificado; en cambio una cosa alterada para hacerla otra, ha sido transformada en su naturaleza (una piedra transformada para cortar, aunque piedra, será un objeto cortante). Una rama, modificada, es un útil, un utensilio; una piedra, transformada, es una herramienta. Si tuviéramos que mirar hacia atrás, afirmaríamos que una cosa es protocultural y la otra cultural. Pero no es todo.

En segundo lugar, el trabajo no es una actividad arbitraria, aislada y gratuita. Los desgastes físicos y/o intelectuales individuales del juego y del escarceo sexual ni por asomo se nos confunden con trabajo; por supuesto, no se nos ocurre pensar que los juguetes —lúdicos o sexuales— sean instrumentos o herramientas de trabajo, excepto éstos bajo condiciones de erotismo comercializado. De otro lado, ¿podemos afirmar que el acto de tomar unas zarzamoras de un sembradío y consumirlas individualmente, sea un trabajo como la plantación de las mismas, aunque realizada individualmente? C. Marx ya había realizado algunos apuntes interesantes en *El capital*.

Al analizar el doble carácter que revisten las mercancías, Marx había descubierto que el gasto de la fuerza de trabajo, además de crear el valor, en tanto trabajo concreto y útil, produce valores de uso (Marx, 1984: 13-14). Pero a Marx no le interesaba el trabajo individual (de la misma manera que no le interesa el desgaste físico e intelectual del individuo que repara una gotera de su baño, y no le interesaría tampoco el chimpancé que se las arregla para abastecerse de agua o degusta más termitas merced a su particular habilidad), sino aquellas actividades esencialmente colectivas (sociales) y, por ende, económicas, producto de una división social del trabajo (Singer, 1990: 17). Las robinsonadas y los esfuerzos de Tarzán por conseguir una banana (como los de cualquier chimpancé) bien podrían interesar a un novelista o a un partidario de la teoría del valor-utilidad como los keynesianos, pero difícilmente a un antropólogo que sostenga, como punto de partida en el proceso de hominización, que el hombre es un animal gregario —en tanto animal— y social por derivación. Luego volveré sobre esto.

En tercer lugar, y a manera de colofón, la producción de herramientas (que presupone al grupo social) implica el proceso de reproducción social, se tenga o no conciencia de que se hace: producción como acción creativa, que rompe normas y reproducción como aspecto conservador y estabilizador. Hasta ahora, ningún chimpancé, por muy inteligente y creativo que sea, ha producido herramientas; simplemente las habilita, o, en el mejor de los casos, elabora utensilios para abastecerse. Extender los ejemplos sería simplemente variar sobre el mismo tema. A lo que voy es a que la habilitación de herramientas implica el uso de materiales tal y como se encuentran en la naturaleza, es decir, se utiliza la naturaleza para optimizar energía, obtener insumos para su supervivencia; la producción implica reproducción y transformación —y en cierta forma, dominio— de la propia naturaleza, y su historicidad y cambio del *statu quo* del homínido que lo ha hecho posible. Insisto: la utilización y habilitación, en el mejor de los casos, podría considerarse como protocultura, si es que se acepta el término en las ciencias sociales (en las biosociales ya tiene aceptación); en otro sentido, el proceso de

producción/reproducción/transformación de la naturaleza y del *statu quo*/ historicidad bien vale la pena ser considerado como cultura.

Voy a matizar la digresión: hay un tipo de trabajo documentable, el lítico. Hay en las primeras lascas la evidencia de la cultura material, de una transformación de la naturaleza para cambiar el *statu quo* alimentario y cambiarse —en este caso *H. habilis*— el derrotero de su propia historia; en el colmo, es al menos social y está, en cierta forma, normado. Voy a hablar ahora de piedritas.

En cierta tradición prehistórica se llama “civilizaciones” a los patrones o conjuntos de patrones de trabajo lítico diferenciados entre sí. Una civilización implica industrias y tradiciones; así, cuando hablamos del olduvayense evidentemente hablamos de una producción de lascas diminutas de sílex mediante percutores duros. Hasta aquí parece no haber mayor conflicto, pero ¿qué condiciones se requieren para producir una tradición? Si ya tenemos un animal bípedo, en primer lugar, una genialidad, un acto de inteligencia, en el sentido piagetiano, es decir, “como el montaje escénico definitivo de la neurofisiología: el resultado final de muchos aspectos de la organización cerebral de un individuo que le permite hacer algo que nunca ha hecho antes” (Calvin, 2001: 25); en segundo lugar, un grupo de individuos curiosos, imitadores, morfológica y fisiológicamente semejantes entre sí (y al de la genialidad) que reproduzcan el proceso (por supuesto, es indispensable el tiempo mínimo suficiente para aprenderlo); en tercer lugar, cerebros capaces de articular procesos y disponerlos en una sucesión “antes, luego, después”, y sin necesidad de tener el modelo a la vista (abstracción); en cuarto sitio, una actividad conjunta que pruebe las “bondades” de lo producido; y por último, un grupo capaz de orientar y reorientar la práctica social de reproducción de las herramientas producidas. En realidad pareciera requerirse muy poco y que cualquier australopitecino o chimpancé podría hacerlo; sin embargo, lo neurofisiológico, genéticamente diseñado, es exclusivo, y una de las claves más significativas se encuentra en la neocorteza. Sobre esto regresaré más tarde. Ahora voy a referirme a un aspecto olvidado en el presente trabajo: la cultura social.

La importancia del gregarismo como estrategia de supervivencia, es indiscutible porque posibilita: a) la defensa a un animal escasamente dotado aunque con una promesa genética que radica bajo la bóveda de su cráneo; b) el cuidado y entrenamiento de críos inmaduros hasta su autosuficiencia, paso indispensable para llegar a la etapa reproductiva; c) el fácil apareamiento merced a su “hipersexualidad” que, a su vez, cohesiona al grupo (o a la pareja, según sea el caso); y, entre otros, d) la redistribución de alimentos; e) la transmisión de las experiencias adquiridas; y, f) la sociedad. Empero, para que esta ocurra, se requiere de un mínimo de categorizaciones compartidas y eso requiere de pensamiento abstracto y len-

guaje: la sociedad no existe por sí, es creada y se manifiesta en su comportamiento que involucra conocimientos, creencias, normas, hábitos y creaciones tanto materiales como no materiales, a la manera en que lo planteaba E. B. Tylor al definir la cultura; en este sentido, “la noción de cultura ...[es] prácticamente una designación de la esfera completa de lo humano” (Contreras, 2001: 81). Y en este sentido, que evoca la circularidad a que aludía antes en torno del binomio humano-cultura, sin embargo, nos proporciona una certeza más para una ulterior discusión alrededor de la “protocultura” pero fuera de la frontera del hombre (por ejemplo en chimpancés u homínidos pre-*sapiens*.)

La cultura es un proceso que surge de las capacidades y las acciones propias de los grupos sociales; no existe la cultura de un individuo ni ésta es una suma de culturas individuales. La cultura, por otro lado, no es un simple conjunto o inventario de conocimientos, de cosas materiales realizadas, de hábitos, de relatos, sino que todos y cada uno de ellos se incorporan a su vez en los procesos colectivos mediante la significación: lo que no significa algo para el grupo pasa desapercibido, no se incrusta en el comportamiento social ni en la memoria, es intrascendente porque no matiza ni modifica el *statu quo*. Por supuesto, así como seguramente nadie ha visto un estro fósil, es seguramente probable que nadie ha visto una creencia fósil y podría recusar, inmediatamente la imposibilidad de percibir y valorar la cultura en tiempos prehistóricos lejanos, cuando el homínido habilidoso se paseaba temeroso por la garganta del Olduvay, en Omo o en Melka Kunturé. Pero aquí hay un engaño, sutil, pero eficaz, sólo burlable si recordamos que aquello que consideramos intangible, invisible, infosilizable, tiene lugar en el proceso social (y por ende es cultura), si y sólo si se realiza en formas materiales, tangibles y duraderas y esto es perceptible de manera indirecta, a través de formas materiales, tangibles, quizá fosilizadas. He aquí la importancia de la lítica y los huesos modificados por factores metanaturales.

Cuando un paleoantropólogo coloca en su modelo la “base-hogar” donde se redistribuían los alimentos y propuso que había sitios de destazamiento, de consumo, de descanso y producción, nos habla de un proceso sistemático de categorización sólo posible mediante un cerebro equipado con dispositivos para lograrlo; por supuesto, cualquiera podría decir que muchos mamíferos superiores e incluso algunas aves tienen espacios diferenciados... y tendríamos que decir que tienen razón pero, ¿en tal nivel de complejidad? El mismo paleoantropólogo supone la existencia de una división del trabajo, idea difícil de poner en tela de juicio en un animal gregario que, al menos divide actividades de alimentación y cuidado de críos.

[Llegado a este momento me viene a la memoria la idea, genial por su simpleza, que planteaba Durkheim ya en la segunda mitad del siglo XIX: “Cuanto más

nos remontamos en el pasado, más se reduce la división del trabajo sexual. La mujer de esos tiempos lejanos no era... la débil criatura que después ha llegado a ser...", (Durkheim, 2002, 65) (los restos femenino del "hombre" de Tepexpan, demasiado próximos a nuestro presente, aún tienen preguntas por contestar)].

Pero regreso: si bien la división de actividades de los habilidosos estaba poco diferenciada sexual y etariamente, sí atendía a cuestiones energéticas, por ejemplo, una mejor administración de energía, una mayor atención a diversos estímulos, una menor agresividad (quizá vinculada con escasa producción de testosterona, como producto de una selección —por las hembras— de machos menos agresivos con los cuales se engendraron críos menos agresivos) y otras peculiaridades más, pertenecían a la hembra y a ella estaba destinada la tarea de reproducción y cuidados intensivos de un crío con un cerebro y un cuerpo todavía inmaduros al año de existencia (parte del pago por la bipedestabilidad y el agrandamiento del cerebro); el macho poco podía hacer salvo utilizar su ligeramente superior fuerza explosiva para atacar o contra-atacar, y su muy ligeramente mejor capacidad lógico-analítica y de concentración en una sola tarea, en un proceso tan simple como "antes-luego-más tarde". En cualquiera de las dos actividades hay un ligero distanciamiento, pero no el suficiente que impidiera a las hembras trabajar la piedra o a los machos, merced a su "tolerancia a los intrusos" (por ejemplo críos), alimentar a su descendencia... y la de otros; pero tampoco lo suficientemente complejo como para no iniciar procesos de categorización acerca de las estrategias instintivas que les resultaban útiles para la supervivencia.

[En esto, sin moralismos, existe como substrato una estrategia de supervivencia: supongamos que el homínido que tenemos "en el traspasio" es un primate hipersexual, como lo es; que es competente, como parece serlo; que es agresivo, como puede llegar a serlo y desobligado como muchos primates (pero cuadrúmanos y con más habilidades —en tanto que cuadrúmano— que *habilis*) lo son. Tales características en conjunto, o algunas de ellas conjugadas nos producen un escenario poco propicio a la supervivencia: el macho sólo engendra y la hembra tiene qué habérselas solitaria para amamantar, recolectar, defenderse de sus depredadores y administrar esfuerzos para llevar a su crío hasta la autosuficiencia. Las posibilidades de sobrevivir como especie son mínimas; sin embargo, el trabajo en equipo, fuera sólo de hembras (como hipotéticamente pudo ocurrir en el inicio, aunque no tenemos ninguna prueba para demostrarlo) o de hembras y algunos machos (como, hipotéticamente también, pudo pasar, aunque tampoco tenemos manera de probarlo), aumenta las probabilidades de subsistencia. Cualquiera que sea la forma en que se haya constituido el escenario idóneo, los machos debieron estar dentro del grupo y muy probablemente la selección de aquellos ejemplares cola-

boradores, realizada por las hembras, haya sido una estrategia útil. Voy a abonar a favor de la tesis, la propia evidencia lítica: el aprendizaje del tallado, desde la más tierna infancia, debió ser transmitida por el adulto y aunque no es descartable, de ninguna manera el tallado por manos femeninas, las hembras, más ocupadas en el amamantamiento del crío, disponían de menos tiempo para “picar piedra”, actividad para la que, también, hay una predisposición natural muy ligeramente superior en el cerebro y en el cuerpo humanos para calcular velocidad, distancia y aplicar al mismo tiempo fuerza explosiva. Difícilmente hay algo de misoginia en las ideas].

Cuando los paleontólogos nos hablan de una “cultura material” como el criterio de distinción entre los homínidos y otros póngidos, debemos ser muy cuidadosos porque pareciera que el primer homínido conocido fue la especie *Homo*, un antropomorfo asociado a restos materiales considerados como herramientas. Esto no debe hacernos perder la dimensión de la realidad científica: en primer lugar, es muy probable que antes de *Homo*, y después de él, se hayan elaborado utensilios con materiales perecederos; en segundo lugar, es probable que los australopitecinos siguieran elaborando utensilios o que hayan imitado la lítica de *Homo* (las distancias encefálicas entre un robusto y *habilis* es de apenas 40 cc, y la imitación es común a los primates); en tercer lugar, que aún en el caso de *H. habilis* y *H. erectus*, las evidencias materiales con que contamos aún son materia de discusión en torno de si son o no cultura. Sin embargo, en el proceso de especiación, *australopitecus*, antecesor directo de *Homo* o no, invirtió poco más de tres millones de años en aumentar su capacidad craneal en un 70%, mientras que *Homo* (desde *habilis* hasta *sapiens*) en las dos terceras partes del mismo periodo incrementó la propia en poco más de 250%. Evidentemente, las pequeñas mutaciones genéticas operadas en el proceso de selección se orientaron a la permanencia de los cerebros más grandes (hasta que, como planteaba Tobias (Klamroth, 1987), cerebros más grandes no eran necesariamente mejores y, por el contrario, eran más peligrosos para la especie), con neocórtex y regiones frontales más ricas en estructura y funcionamiento. En efecto, lo que ha pasado es que en los últimos doscientos cincuenta mil años, aproximadamente, el cerebro creció a pasos más acelerados, y con él el córtex, hasta un momento determinado que podríamos ubicar en 40 a 50 mil años antes del presente. Entonces, algo pasó.

La cultura y los mil y un cerebros

Una hormiga no requiere más que de su instinto y de un intercambio bioquímico para comunicarse con otra y transmitirle información que seguir y, a través de

ella, llegar a la fuente de abastecimiento; un ser humano tarda mucho tiempo, años, para aprender a comunicarse y a realizar algo más complejo: completar expresiones e ideas conforme con el contexto. Un chimpancé puede aprender unos cientos de palabras y disponerlas con arreglo a cierto orden para conseguir lo que desea, para comunicar conforme con una sintaxis precisa que le fue enseñada, y es capaz de transmitirla a sus críos; las variaciones sintácticas lo confunden tanto como las frases incompletas. El ser humano, en cambio, posee un dispositivo genético que le permite la variabilidad, la comprensión circunstancial.

Un chimpancé puede crear nuevas alternativas como respuesta a circunstancias diferentes en tanto animal inteligente, pero si crea un mecanismo novedoso para satisfacer una necesidad y no lo repite, puede olvidarlo fácilmente, decía renglones atrás. Y no es que carezca de memoria; la posee, sí, pero consolidada a partir de refuerzos significativos. ¡Cielos! ¡Somos tan parecidos que pareciera imposible encontrar diferencia alguna! Pero no es así. Y al marcar la distancia seguramente estaremos más próximos a entender el abismo entre *Homo sapiens* y el resto de los homínidos. Voy a recordar que hay algo más que un cinco por ciento de carga genética (secuencias básicas) que separa a los chimpancés de los seres humanos, pero no me voy a refugiar en la idea de *Omnia cultura ex cultura* como tampoco en la *Omnia societas ex societas*, según lo planteaba Durkheim cuando sentenciaba que los fenómenos sociales sólo podían ser explicados mediante factores sociales y, por ende, el comportamiento humano tenía razones poderosas de ser que había que buscarlas fuera del individuo (Durkheim, 2003). Mejor, voy a asentar una idea boasiana: el comportamiento humano no se basa exclusivamente en su naturaleza biológica sino también en su entorno de rituales, de costumbres y todo lo relativo a su sociedad. Esto, no es asunto menor porque permite entender que la distancia es más que un simple cinco por ciento de diferencia en las secuencias básicas de ADN y la capacidad para aprender asociaciones (cualquier chimpancé las realiza y, si recurrimos a los resultados del genoma humano, cualquier drosófila y cualquier ratón pueden hacerlo, toda vez que comparáramos el gen *FOXP* [dos]) (Sykes, 2001); y que, tampoco estriba en que nos comportemos con apego a ciertos parámetros aprendidos dentro de un grupo. Es algo más complejo y simple, según se quiera ver: sostengo que la distancia debe incluir también que los seres humanos, al nacer, en términos generales, tenemos una capacidad y un potencial distinto y especializado para acumular cultura, producir cultura y transmitir información —y cultura— generacionalmente; sumemos a ello que *Homo*, además de todas las peculiaridades biológicas que ya hemos comentado a lo largo de la exposición, se encuentra inmerso en una correlación asimétrica entre cultura y naturaleza, según la cual la primera puede determinarse

a sí misma pero no puede determinar a la segunda y la naturaleza puede modificarse y seleccionarse a partir de la cultura a la vez que es el soporte material, físico, bio-químico del proceso llamado cultura; y algo menos obvio: en el indisolublemente entreverado binomio naturaleza-cultura, la estrategia de distribución del proceso cultural entre múltiples cerebros de un mismo grupo de homínidos, devino en mejores condiciones de supervivencia de la especie. Sobre esto último voy a hacer una prosopopeya: es como si la cultura se hubiese colocado en la posición del pensador de Rodin a cabilar sobre la manera de sobrevivir y de pronto hubiera dicho “¡Eureka! La clave está en no poner todos los huevos en la misma canasta... ¡Manos a la obra!”. Termino mi prosopopeya agregando que la cultura está más en el trasfondo de la humanización que en el de la hominización.

Voy a regresar, por último, sobre algunas de biología y, particularmente, de genética, pero partiendo de premisas socioantropológicas. En primer lugar, una mente solitaria no genera cultura: no lo son, por ejemplo, los múltiples cuentos y poemas que tiene celosamente guardados un individuo cualquiera, y no lo son porque en cierta medida parte de aquello que los hizo posible radica en que el cerebro creador es, así mismo, heredero y portador de cultura que no generó en el aislamiento; no lo son porque la cultura es social; el proceso de producción y reproducción cultural es un proceso social. Las mentes humanas no pueden estar solas porque los cuerpos que les proporcionan soporte no pueden sobrevivir solos; como animales sociales, los hombres, nadan y navegan en —y se alimentan y se enriquecen de— ese proteico caldo de cultivo que es la cultura, y ese caldo, y ese puchero que lo contiene, y los ingredientes y los sazonzadores, y el cucharón con que se agita, y la forma en que la mano lo agita, han sido elaborados por grupos sociales. Por supuesto, los comensales son también los miembros del grupo.

En segundo lugar, la insistencia de Engels y de Klamroth (1987) en torno del trabajo no era una locura si la matizamos con una idea de un antropólogo que se atravesó entre la época del uno y la del otro: Lev Semenovich Vygotsky: El uso de las herramientas y el lenguaje tienen un vínculo indisoluble (Ryddley, 2004: 236); esta idea también subyace en el planteamiento de Ph. V. Tobias (Klamroth, 1987). Pero, se dirá, unos y otros pertenecen a la cultura... y pareciera que no hemos avanzado, que durante todo este tiempo simplemente hemos dado un rodeo; sin embargo, aquí iniciamos el ciclo más pequeño y el más propositivo.

Voy a apropiarme de una idea de Matt Riddley: la sospecha de que “la capacidad humana para la cultura proviene no de algunos genes que coevolucionan con la cultura humana... sino de un grupo fortuito de ‘preadaptaciones’ que de repente proporcionan a la mente humana una capacidad casi ilimitada de acumular ideas. Todas esas preadaptaciones están afianzadas en los genes” (Ryddley, 2004: 236), sostiene el autor. Aclaro antes de continuar: el concepto de

preadaptación es muy polémico en evolución, así que me gustaría ser más calvinista y pensar en términos de dispositivos o bioprogramas, en sustitución de “preadaptaciones” (Calvin, 2001: 93 ss). En esto, que es producto de una simple intuición, me separo de una excelente teoría propuesta por Richard Dawkins, la del “gen egoísta” y liberamos de la carga al FOXP[dos] como responsable de la cultura; por supuesto, me aproximo más a la idea del “trabajo en equipo” de los genes y de las neuronas, y de las células gliales y los neurotransmisores para asimilar, transmitir y copiar información en equipo, como lo propone W. H. Calvin (2001)... pero sólo en cuanto al soporte biológico y bioquímico de la cultura (cuerpos humanos). ¿Por qué podemos afirmarlo?

Si es cierto que el FOXP[dos] es el que ayuda a conectar la región del cerebro que controla la motricidad fina de la mano con otras regiones relacionadas con la percepción, en el caso de los chimpancés, y es la misma cadena proteínica que la del humano, la razón por la cual éstos no producen microchips, poemas, o proyectos como el genoma humano, está en otra parte: Pensemos en que el ser humano, en primer lugar, tiene una infancia más prolongada de aprendizaje merced a su parto en situación de inmadurez, y añadamos que no todos los genes actúan individualmente para determinar procesos; en este caso tenemos la posibilidad de que el cerebro conecte al citado gen con otras regiones del cerebro, como el área de Broca. Esto nos coloca en un problema porque resultaría que por los mismos ductos por los que corre el cableado neuronal que lleva los estímulos para el habla, es por donde corre el control de la mano.

Cuando Engels, Tobias y Klamroth (1987) colocaban a la mano y al habla en el mismo circuito (dialéctico o retroalimentativo), habían intuido la importancia de la correlación entre ambos, anticipándose a las investigaciones neurofisiológicas. Riddley, a propósito, propone que la posición bípeda, la mutación del gen ASPM (el que causó el crecimiento de la materia gris en un 20% hace aproximadamente un cuarto de millón de años), y el vínculo del FOXP[dos] con las neuronas espejo de Rizzolatti hicieron posible esta gestación del vínculo en el área de Broca para producir, a la par, habla y gestos; incluso, propone que allí está la clave del propio lenguaje (seguramente los calvinistas sonríen socarronamente ante la idea) y que éste debió haber sido, originalmente, gestual, no hablado (Riddley, 2004: 244-245). En otras palabras, cuando el cerebro creció, más que desarrollar profusamente el hemisferio cerebral izquierdo y especialmente el área de Broca, hizo un efecto de “predación” (yo diría “acomodo estratégico”) para instalar el lenguaje en el área más próxima al centro motor que controla la mano dominante, la derecha. Y Riddley es más osado: La mano liberada permitió el lenguaje mímico y de gestos, pero descuidó las funciones de desectación porque la utilizó para la comunicación... y para la destreza manual.

Podemos o no estar de acuerdo con el planteamiento de Riddley, pero hay evidencias incontrovertibles que me gustaría retomar: primera, que el habla, como la conocemos actualmente, no apareció tempranamente, si consideramos que el tamaño de la laringe, todavía hasta *H. erectus* era de las dimensiones de la de un simio (su vocabulario y variabilidad fonética, si es que existió, debió ser reducido al panorama de “entre veinte y cuarenta fonemas” en casi todas las lenguas; por ende, es más probable que un mínimo de sonidos guturales y gestos hayan sido la forma de comunicación); en cambio, la aparición de las herramientas sí aparece con *Homo*. Al liberar la mano y al desarrollarse en cerebro y al expandirse la neocorteza cerebral, con todas las zonas de especialización, sobre todo las que se encargaban de la psicomotricidad fina, posibilitaron tanto el trabajo con herramientas, los gestos, las palabras y las caricias. Al llegar a este punto, la pregunta es, entonces, ¿por qué *Homo* se estancó haciendo el mismo tipo de herramientas durante tantos cientos de miles de años?⁶ ¿Por qué el olduvayense pervivió hasta hace casi medio millón de años? ¿Por qué la pasaron picando piedra, hablándose, acariciándose y cuidando críos, y no otras cosas?

Segunda. Debemos a los lingüistas la distancia conceptual entre lenguaje y habla porque el lenguaje gestual y mímico puede anteceder al lenguaje expresado a través del tracto bucofaríngeo. En efecto, la sintaxis y más allá, la gramática, la inflexión y otros procesos pudieron aparecer tempranamente (con *Homo*, quizá); a la vez, bien pudieron emularse, concensarse, transmitirse y ampliarse las formas específicas que revestían dentro del grupo antes de emitir fonéticamente el lenguaje. Esto significa que la posibilidad de transmitir, de emular aquello que era útil para la supervivencia del grupo, se realizaba en la práctica grupal misma. Esto coadyuva a fortalecer la idea de que los procesos de categorización básicos eran posibles en *Homo* como la diversificación de los espacios, especializaciones etarias y de género, reproducción de las tradiciones líticas, etc. Aunque ello no resuelva las preguntas acerca del estacionamiento de los procesos homogéneos en el tiempo. El lenguaje fonético-simbólico llegó más tarde, con la última mutación del gen ASPM, y me atrevo a proponer, se vincula estrechamente con esta sintaxis humana compleja que utiliza agentes, tema, receptores, fuentes de origen, instrumentos, beneficiarios, tiempo y espacio que hacen posible analogías complejas (los chimpancés no pueden avanzar más allá de “‘A es a B como C es a D’”) y el ordenamiento y disposición de diversos movimientos del pensamiento, según ha demostrado Calvin (2001: 111,145).

⁶ En la interrogante existe una insidiosa idea oculta: la estasis cultural que escasamente ha sido sometida a reflexión por los antropólogos. Aquí me limitaré sólo a apuntarla.

Tercera. El *Homo* es un animal que habla (incluso sordomudo habla con sintaxis, con gramática, a través de las manos y los gestos, es señante, pues), aprende a hablar imitando (incluso con las manos y el cuerpo) lo que los otros, intencionalmente o no, le transmiten y ponen a su alcance. Estas premisas son importantes para la transmisión y para el enriquecimiento cultural, pero hay una premisa que es necesario retomar: la producción y la reproducción que sólo se hace posible mediante la liberación y control de las manos y un dispositivo neuronal para recordar procesos tanto mecánica como innovadoramente (como corresponde a cualquier animal inteligente). Eso implica un cerebro como el que ya hemos descrito anteriormente en rasgos muy generales.

Cuarta. Pero hacer, recordar, imitar, hablar, acariciar, cuidar, son acciones que aproximan a los *Homo* incluso en el nivel de pensamiento. Los procesos de simbolización homogéneos en la especie, matizan los productos en el interior del propio grupo, y la experiencia se conserva mediante los dispositivos de copia que ocurren en el trabajo neuronal neocortical. ¿Cómo es posible? Terence Deacon dice que

los primeros seres humanos combinaron su capacidad para imitar con su capacidad para empatizar [merced a la neotenia y al contacto, agrego] y de allí surgió una capacidad para representar conceptos mediante símbolos arbitrarios. Esto les permitió referirse a ideas, personas y sucesos que no estaban presentes [memoria, agrego] y así pudieron desarrollar una cultura más compleja, que a su vez les forzó a desarrollar cerebros cada vez más grandes para poder “heredar” elementos de esa cultura a través del aprendizaje social (Calvin, 2001: 250).

Interesante, pero llega hasta el callejón sin salida en que se metió Tobias al proponer su modelo de retroalimentación autocatalítica positiva: con más y mejor cultura, ¿para qué servirían cerebros más grandes, si no, simplemente para poner en peligro de extinción a la especie? Tobias simplemente declaró que no eran necesarios y el proceso se detuvo: La cultura tomó el relevo de cerebros más grandes. Por supuesto, no aclara la prolongada estasis en la producción de olduvayense y el achelense, ni el dilema neandertal con cerebros más grandes y, al parecer, no mejores.

Creo que ha llegado el momento de eliminar el escollo de la estasis. Se ha dicho que “la inteligencia se estancó”, aunque propongo que “aún no había despegado en todo su potencial”, no al menos en el plano neurofisiológico, porque aún no se había operado la mutación del gen ASPM; por lo tanto, si precautoriamente no se reconociese, hasta antes de *Homo sapiens* (*H. habilis*, *H.*

erectus y *H. neanderthalensis*) a algún homínido cultural, al menos se podría reconocer a los “homos” precedentes en la filogenesis como “preculturales”, expresaría enteramente mis respetos a la idea aunque me opondría por cuanto el criterio que discutía en torno de la producción. Hay quienes, siguiendo la tesis de Dawkins, suponen que la hegemonía tecnológica del olduvayense y del achelense, en calidad de meme, era tan fiel, fecundo y duradero que hizo posible la “estasis cultural”. Por supuesto, no falta quien afirme que fueron las primeras joyas que se intercambiaron por sexo (recuérdese el caso de Sussex). Creo que la estasis tiene más que ver con: a) la alta eficiencia que se logró con la producción de lascas, bifaces y hachas de mano: las sociedades, cuando se tornan altamente eficientes para satisfacer sus necesidades caen en largos procesos de estasis: si no hay presiones del medio, la respuesta energética se conserva estable (recuérdese que la inteligencia, en términos piagetianos, es justamente la expresión de hacer lo que se hace cuando no hay cosas conocidas y sabidas por hacer ante situaciones problemáticas); b) si se aceptara la hipótesis de la selección de los machos por las hembras a partir de la participación en la defensa, cuidado y manutención del grupo y de los críos, el despliegue energético en la producción de miles y miles de lascas, y luego de herramientas, aunque no se utilizasen, bien pudo ser parte del despliegue energético de los machos para ser seleccionables como parejas; el entendido de que la producción de herramientas podría garantizar una mayor provisión de cárnicos mediante carroñeo bien pudo ser una estrategia femenina para la selección de los machos con los cuales aparearse. Pero, cuidado, porque las hembras bien pudieron producirlas y los niños aprender a hacerlo y esto iría en detrimento de la hipótesis, en cuyo fallo no elimina la anterior posibilidad (“a”).

Ahora miremos otro escollo: el de los cerebros grandes para una mejor cultura. Recordemos que el cerebro siguió creciendo aún cuando la cultura entró en un estado de estasis (al menos la filogenesis de *Homo* así parece evidenciarlo); recordemos, además, que cuando empezó el proceso explosivo de la diversificación de los procesos y productos culturales, digamos de unos 50 000 años hasta el presente, los cerebros no aumentaron su volumen de manera evidente. ¿Qué fue lo que pasó? Recordemos que cerebros más grandes no significa cerebros mejores y que, bajo ciertas condiciones, resultan un peligro para la supervivencia de la madre y el crío y, por ende, de la especie. Recordemos también que “cerebros mejores” son aquellos que poseen mejor memoria (copias, replicaciones de información neuronal), mejores dispositivos para ordenar y organizar, para significar y simbolizar, para establecer relaciones socioafectivas y para crear nuevas relaciones independientemente del vínculo de que se trate (y mejores genes que se activen para la especialización individualizada si la vía es el apareamiento

reproductivo). Pues bien, la selección lograda establece que la supervivencia siguió esta línea y no otra.

Por último, y a guisa de “cereza del pastel”, agregaré la siguiente idea: es claro que un cerebro está imposibilitado para absorber toda cuanta cultura existe; pero también es claro que aún dentro de una sociedad es materialmente imposible que un individuo pueda contener, abarcar y crear toda la cultura del propio grupo social. ¿Por qué traigo esto a colación? Bueno, pues un último ejemplo antes de contestar: ¿hemos notado que al hablar con otros podemos ser capaces de completar las frases incompletas de los otros y viceversa? Esto, que en los chimpancés es imposible, en nosotros no lo es porque los seres humanos somos capaces de empatizar y porque nuestro cerebro procesa inteligentemente a un ritmo diferente al que usamos para procesar el habla; así, podemos dar cuenta tanto de nuestro propio proceso mental y comunicativo, y el del otro a una velocidad impresionante. Pues bien, así como los signos y los símbolos no están todos en el plano consciente (el cerebro procesa miles de impulsos simultáneamente), los elementos culturales no se depositan todos en *ego*. Esto no es poca cosa: la cultura se deposita en múltiples cerebros, en un cerebro que tiene sentido socialmente hablando porque de ello depende el “almacenaje” de una cantidad impresionante de elementos y procesos culturales que están a disposición de los “co-equiperos” y de otros cuando son requeridos por los propios individuos o por el colectivo o cuando el propio grupo acuerda disponerlos. Se trata de la distribución de la cultura en múltiples cerebros del grupo social y la estrategia para la disposición de ella sólo requeriría del simple hecho de nacer y/o crecer dentro del grupo; incluso, no se necesitaría de la voluntad racional para el acceso: de eso se encargarían los portadores y transmisores.

Conclusión

Para entender a *Homo sapiens* es indispensable desentrañar los factores biológicos (mutaciones, variaciones y adaptaciones) que hacen posible su existencia y su permanencia como especie, es decir, comprender el proceso de hominización; pero no basta. Buena parte del entramado de elementos y procesos biológicos del hombre moderno son compartidos con el resto de los homínidos, incluyendo el factor inteligencia. Esto resuelve el problema de la unidad de la especie, pero no la diversidad que marca la distancia entre un australopitecino o un neandertal y un agricultor del neolítico. Biológicamente, entre unos y otros existe muy poca distancia, pero esa corta distancia establece la diferencia entre un animal cultural y otro que no lo es. Partiendo de esta premisa, y en reconocimiento de que los

neandertales fueron animales inteligentes, como lo fueron los antecesores de *H. sapiens*, es que propongo la categoría *protocultura* para comprender la unidad de la especie, pero también como marcador de la distancia entre las subespecies de *Homo* pero cercanas a *sapiens*. En efecto, los neandertales y otros homínidos contemporáneos, en tanto animales inteligentes, crearon mecanismos de adaptación (relación con el medio ambiente), de comunicación y de transmisión de la experiencia a los cuales llamamos *protocultura*. Empero, con la última mutación de la subespecie de la que devino en *H. sapiens*, hace un cuarto de millón de años, se hizo posible una plasticidad cerebral impresionante explicada sólo por la interrelación de neuronas, células gliales y neurotransmisores que, en un nuevo paquete genético (transmisible, por ende) devinieron en creatividad y procesos de asimilación, transmisión y copiado, procesos biológicos imprescindibles para entender la base orgánica de la *cultura*.

Pero lo anterior no bastaría. Este animal racional, poseedor no del más grande cerebro, sino del mejor, aunque más complicado, requirió de una estrategia que sólo es posible con ese paquete genético: la parcelación de lo transmitido y lo copiado para depositarlo entre los cerebros del grupo y disponer de ello cuando fuese necesario, toda vez que la asimilación entera de lo creado y lo transmitido se encuentra dentro de los límites del funcionamiento neuronal-glial-neurotransmisional y es materialmente imposible asimilarlo en toda su cantidad y calidad.

Bibliografía

- Calvin, W. H. (2001), *Cómo piensan los cerebros*, Barcelona, Debate.
- Chardin, Teilhard (1974), *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus.
- Durkheim, Emilio (2002), *La división del trabajo social*, México, Colofón.
- (2003), *Las reglas del método sociológico*, Barcelona, Folio.
- Engels, Federico (1974), “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, en C. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, vol. III (3 Vols.), Moscú, Editorial Progreso.
- Gould, Stephen Jay (1985), *El pulgar del panda*, Barcelona, Orbis.
- Harris, Marvin (1999), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI.
- Herskovits, Melville J. (1974), *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hours, Francis (1985), *Las civilizaciones del paleolítico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Johanson, Donald y M. Edey (1981), *El primer antepasado del hombre*, Barcelona, RBA Editores.
- Klamroth Walther, Eric (1987), *El papel de trabajo en el proceso de hominización*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Linton, Ralph (1985), *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Pulido, Carolina (2003), *El papel de la mujer en la evolución humana*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- Marx, Carlos (1984), *El capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. I.
- Maturana Romesín, H. "Prefacio a la Edición en Español", en R. Eisler (1999), *Placer sagrado. Sexo, mitos y la política del cuerpo*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos.
- Mier, Raymundo (2001), "Legislar sobre el Patrimonio Cultural: Las Falsas Disyuntivas", en J. Antonio Contreras *et al.* (2001), *Antropología, historia, patrimonio y sociedad*, México, Del. Sind. D-II-IA-1 Académicos del INAH.
- Morris, Desmond (1976), *El zoo humano*, Barcelona, Rotativa.
- Reeves, H., *et al* (2003), *La historia más bella del mundo. Los secretos de nuestros orígenes*, Barcelona, Anagrama.
- Riddley, Matt (2004), *Qué nos hace humanos*, México, Taurus.
- Rodríguez, Pepe (2000), *Dios nació mujer*, España, Punto de Lectura.

Recibido: 20 de febrero de 2008

Aceptado: 3 de junio de 2008

Hilario Topete Lara, Doctor en Antropología, es Profesor de Investigación Científica y Docencia Titular "C" en el INAH. Ha publicado diversos artículos y ensayos sobre temas de educación, anarquismo, sistemas de cargos, poder, política, gobiernos locales, religiosidad popular y hominización, además de contar en su haber con la co-coordinación de dos *Dossieres* de la Revista Cuicuilco.

Entre su producción destacan la coedición de los libros: *Cargos, fiestas, comunidades y La organización social y el Ceremonial*, además de los ensayos *Homo ludens*, *Sport man*; *Los Flores Magón y su circunstancia*; *Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha*; y *Cargos y otras yerbas*. Es, además autor del libro *Ideas en Movimiento*.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2008
Gerardo Fontanes Pérez
LILIA LUJÁN. PINTURA Y GRAFISMOS.
Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 015
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 157-161

Lilia Luján. Pintura y grafismos

GERARDO FONTANES PÉREZ¹



Lilia Luján, con vocación astronómica, circunnavega órbitas lunares en un espacio sideral interno y propio, donde esquematiza iconográficamente el testimonio de la terrena existencia silueteando ideogramas, alegorías, claves y signos crípticos que conforman un intrigante mapa astral de nuestro humano universo.

Lilia se nutre de simbologías de una particular mitología ideológica racialmente heredada, que ella interpreta con trazos rotundos, ensamblando composiciones orgánicas de filigranas asimétricas en una interminable permuta de ele-

¹ Pintor y Galerista. Akros Gallery - Bilbao, España, 2006.

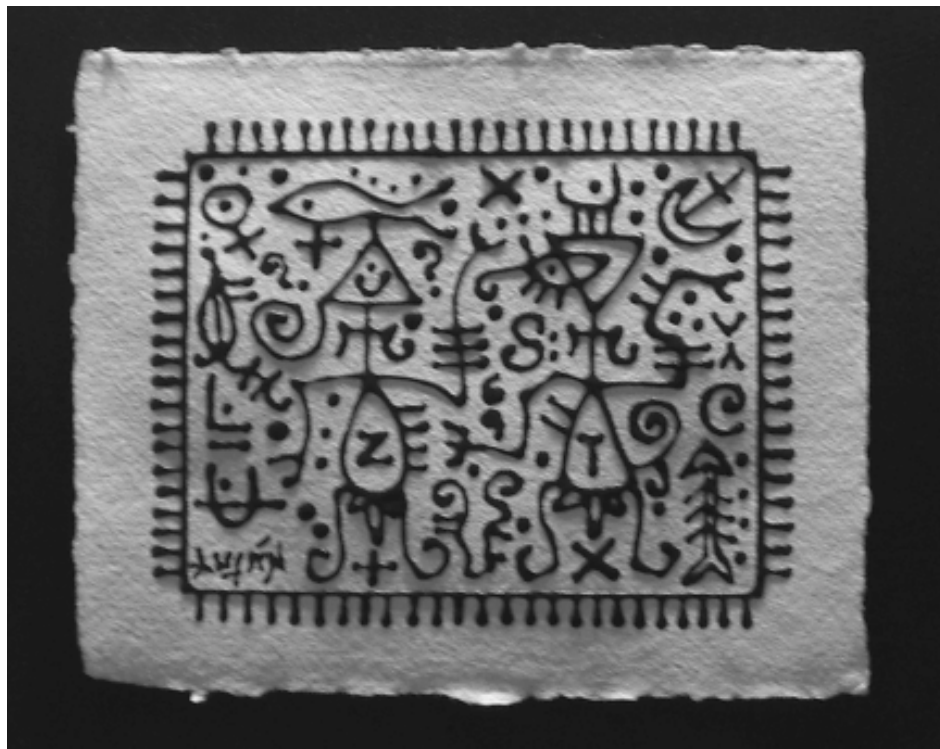
mentos simbólicos que flotan esquemáticamente sobre la finura de múltiples fondos de color, asociados con elegante fortuna.

Desde una perspectiva aérea, su obra tendría paralelismo con el extenso paisaje del altiplano de Nazca, pleno de imaginерía gráfica zoomorfa; una nueva planicie plástica surcada por las perennes huellas de un pasado eterno, enriquecida en contrastes cromáticos y hecha para ser contemplada desde las alturas por los fantasmas latentes de los dioses voladores reverenciados en el continente que es origen, madre y cuna cultural de la artista.

Cada obra, observada individualmente, provoca el deseo de ahondar en los vericuetos y descifrar las incógnitas urdidas en ella por números y letras situados sobre espacios y campos policromos, concordantes o vivamente contrastados,



*Rup 31. Mixta/curpiel,
22 cm de diámetro.*



Nostalgia 04, acrílico/papel hecho a mano, 18 x 22 cm.

donde hace danzar a reconocibles formas de hombres y mujeres, entre sugerencias y alegorías a distintas especies de animales, emboscados entre manchas tonales, y esquematiza otras formas arquitectónicas constructivas, reduciéndolo todo ello a una síntesis lineal cosida con firmes pinceladas a la crudeza del soporte.

Fuertemente enraizada en la limpia síntesis expresiva de la más pura tradición de sus ancestros, su pintura es una obra esencial trazada básicamente en dos dimensiones y elaborada con la concisión de una abstracción algebraica con la que describiera el movimiento y contraposición de fuerzas vitales, y se presenta como el imaginable conjunto de una inmensa estela jeroglífica trazada sobre los modernos papiros de hoy: el lienzo, el yute, la tabla y los papeles, que Lilia Luján utiliza con soltura y amplia libertad en su trabajo creativo.

Lo que da total solidez a su obra es la evidencia de que ninguno de sus cuadros comienza y acaba en sí mismo, siendo cada uno de ellos un fragmento neuronal en la representación de lo variable e infinito.

Escultura

Es inevitable para una artista con tanta carga tradicional histórica, volver a hundir sus manos en la tierra, filtrar la arena, poner al descubierto los espíritus sutiles de sus antiguos dioscecillos estelares y compactarla para dar volumen de bulto redondo a las múltiples formas ya representadas de modo escueto en sus pinturas. Al fin y al cabo, sólo es un tributo material a la leyenda del origen del ser humano, hecho del mismo barro por el omnipresente alfarero celestial.

De parecido modo, Lilia va creando fantasiosos fetiches totémicos que ha puesto al día encuadrándolos en un surrealismo informal, con expresivas incorporaciones de fragmentos de imaginería tradicional en el rostro de sus figuraciones.

En algunos de sus trabajos se aprecia un cierto rastro de timidez, un deseo fugazmente sugerido de dar discreta cobertura a sus imágenes, haciendo que se rodeen a sí mismas con evidentes autoabrazos protectores.

De este modo, envueltos y recogidos en su propia materia, no se tapan por pudor puesto que dejan al descubierto sus caracteres accesorios: relieves, formas y bucles lineales descriptivos que dan ritmo a las esculturas, estilizándolas caprichosamente.

Casi todas ellas portan sobre su cabeza el peso de símbolos atribuibles a una ignorada magia, o se rematan con insólitos tocados, coronas, penachos y cascos ornamentados.

No es esta imaginería un conjunto estático, sino que puede ser portado con uno mismo como elemento activo de compañía. Para ello, sus cuerpecillos disponen de diversas formas a modo de asas, brazos o finos elementos que les permiten ser trasladados a cualquier lugar secreto de nuestra intimidad.

En la historia de las civilizaciones, es habitual que se hayan acarreado, a cuestas o en el recuerdo, las imágenes de aquello que identificamos como amuletos de salvaguarda. Que cada una de estas estatuillas o figuras sean depositarias o no de ese don secreto y sagrado es irrelevante. Son, en sí mismas, lo que pretenden: una presencia material confortadora y bella.

Suele decirse que se termina viendo claridad al final del túnel de la vida. Puede que la ausencia de toda barrera física nos devuelva a la esencia de la energía, cuya representación más elemental es la luz. Quizá por eso, se me antoja que Lilia Luján ilumina su espíritu con lo que en su memoria debe residir de forma natural: la imagen inmutable del disco solar.

Lilia Luján (México, D.F., 1965) es una artista multidisciplinar autodidacta; ha participado en más de un centenar de exposiciones individuales y colectivas en diferentes países de América y Europa. Cuenta con una copiosa obra en la que incluye pintura, escultura alternativa, arteobjeto, arte-r.i.p., diseño de joyería, textiles, marcos y lámparas, entre otras piezas de decoración. Sus obras se encuentran en poder de fundaciones, organizaciones culturales, colecciones particulares en México, Estados Unidos, Brasil, Venezuela, Italia, Francia, Alemania, España, Holanda, Dinamarca, Inglaterra, Japón y Rusia. Así como en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad de Alcalá, en España, en las que su obra forma parte de su patrimonio artístico. Además del Museo poeta Javier de la Rosa (Gran Canaria, España), Museum of the Américas, Miami (USA), Claudio León Sempere-Museum of Fine Arts (Buenos Aires, Argentina), Piag Museum (Florida, Estados Unidos) y el Museo Alma Fuerte (La Plata, Argentina).

Página: www.lujanart-decoracion.com

Correos electrónicos: lilialujan@hotmail.com

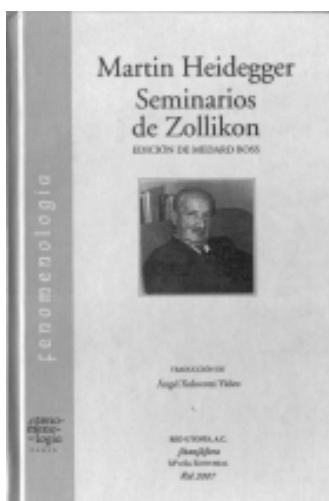
lilialujan@msn.com

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2008
Consuelo González Cruz
RESEÑA DE "SEMINARIOS DE ZOLLIKON" DE MARTIN HEIDEGGER
Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 015
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 163-169

Entre incumbencia y responsabilidad: el método fenomenológico en diálogo

CONSUELO GONZÁLEZ CRUZ¹



Este libro plasma los avatares de un diálogo entre ciencia y filosofía. Se trata de un estilo dialógico peculiar, distinto al que nos ha mostrado el filósofo en otros diálogos publicados. El texto que aparece bajo el nombre *Seminarios de Zollikon* expone tres modos de conversar entre el filósofo y los médicos. Es un diálogo que se inicia personalmente con Medard Boss desde 1947, mas a partir de 1959 cobra la forma de seminario ante aproximadamente 50 y 70 psiquiatras y estudiantes de la misma rama.

¹ Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Correo electrónico: cheloxquenda@yahoo.com.mx

La obra consta de tres apartados: el primero se constituye con el protocolo de las sesiones donde están presentes todos los participantes; los seminarios propiamente dichos. El segundo da cuenta de los diálogos que tenían Medard Boss y Heidegger, y que gracias a la dedicación de Boss resulta un pequeño diccionario esclarecedor de algunos términos e ideas abordados en los seminarios, pero que por falta de tiempo no pudieron ser explicados en detalle. La última parte de este libro contiene fragmentos de las cartas de Heidegger a Medard Boss y muestra el sabor más sencillo y espontáneo de la conversación entre amigos, algunas opiniones sobre las sesiones, los gustos por el chocolate, las planeaciones de viajes, en fin, el despliegue de la amistad que dio origen a esta aventura dialógica.

Éste es el primer texto de Heidegger que fue formalmente traducido por Ángel Xolocotzi, aunque no el único que ha traducido y publicado; estuvo presente desde sus primeros acercamientos al filósofo alemán y acompañó su lectura de *Ser y tiempo*. Desde la perspectiva de este reconocido especialista en el pensamiento y la vida de Heidegger, es compatible la lectura paralela de ambas obras, pues los seminarios resultan iluminadores en muchos sentidos. Más cuando se trata de un público que comienza su acercamiento a la filosofía de Heidegger, Xolocotzi no duda en recomendarlo como una introducción a *Ser y tiempo*. Y aunque eso no significa que el asunto se torne fácil, en los *Seminarios* se recurre a un lenguaje holgado y paciente que Heidegger no muestra en su obra más conocida, donde el lenguaje debió ser riguroso y condensado. En aquéllos se habla desde fenómenos reiterativamente tratados en otras obras, como la naturaleza, el tiempo, la angustia, hasta de temas en apariencia olvidados y minimizados por el filósofo, como el cuerpo, las enfermedades psicosomáticas, la esquizofrenia, el estrés, el fenómeno del ruborizarse, la teoría de la relatividad y la física atómica, la introyección, la transferencia, entre otros; una serie de términos y dudas que asaltan a sus interlocutores médicos y científicos. Como es sabido, cada traductor de Heidegger no la tiene fácil, por la ya conocida dificultad de expresarse de Heidegger en su propio idioma. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en otras obras, ésta se presta para que oídos interesados en filosofía y ciencia puedan ser llevados sin tanto requisito a un pensar que en muchos momentos parece inabordable.

Son los seminarios —primera parte del texto— los que se convierten en eje de toda la obra que aquí presento. En ellos, los interlocutores son los médicos no versados en filosofía y el filósofo Heidegger, que se siente atraído por tal público y por el interés de que su pensamiento resuene en ellos. Se aprecia como Heidegger —quien se ha ocupado durante mucho tiempo en desentrañar y criticar las bases del pensar científico— se enfrenta a un público de científicos en el que no resue-

nan sus proposiciones filosóficas ni sus cuestionamientos. Sorprende seguir el curso de las intervenciones y el contenido de los primeros seminarios, empantanados a veces por la incompreensión, otras por la molestia de la crítica contundente a la ciencia, y otras más por la indignación ante el modo en que se maneja el lenguaje. El desarrollo de las sesiones plasma la exigencia y la frustración, pero también deja ver la manera en que los interlocutores se transforman. El diálogo pide más de lo previsto a quien expone y a quienes escuchan. ¿Qué lleva a Heidegger al encuentro con tales científicos? Son varias las razones. La más inmediata es que en el filósofo alemán palpita la experiencia personal de haber requerido atención psiquiátrica. En el periodo conocido como “el colapso de Heidegger” fue atendido en el sanatorio Schloß Hausbaden en Badenweiler, dirigido por Viktor von Gebattel, humanista y cristiano que intentaba practicar una terapia inspirada en la filosofía heideggeriana y en el psicoanálisis freudiano —aunque de la imposibilidad de lograr la armonía entre estos dos tipos de pensamiento nos da cuenta el propio Heidegger—. Hay un interés especial en aquellos que se ocupan de las enfermedades psíquicas, pues Heidegger piensa que alguien con tal responsabilidad debe saber lo que acontece en los cimientos de su ciencia y aprender a pensar de modo histórico.

Otra de las razones fundamentales para acercarse a los científicos es la acerba crítica emprendida por Heidegger. El dogmatismo en el que se instala la ciencia inhibe la capacidad de asombro (153)²; su visión incluye sólo el ámbito de lo comprobable, esto es, sólo aquello que es comprobable cobra el carácter de verdad (110). Sin embargo, la misma ciencia, desde su acostumbrada perspectiva, no está capacitada para ver esto que se le critica: insertada en la vorágine del progreso, se torna ciega para reparar en aquello que funda sus presupuestos (119).

¿Se sigue de esto un rechazo a la ciencia y sus logros? En manera alguna. Sólo un cuestionamiento a su pretensión, muchas veces arrogante, de ser lo absoluto. Y porque esta visión afecta también al ámbito no científico, pues se impone imperceptiblemente determinando los límites de la experiencia. Así, las vivencias, calificadas como lo “subjetivo”, llegan a adquirir un matiz de no verdad, e impera la opinión de que sólo lo objetivo es plenamente cierto. La ciencia está volcada a establecer la legalidad de la naturaleza a partir de la causalidad, y con ello sienta las condiciones para el cálculo y la dominación del entorno. Pero, la necesidad de mirar el edificio teórico en que se yergue se apaga frente a las metas a las que apremian otras necesidades más prácticas y evidentes. La búsqueda de

² En todas las referencias del texto aquí reseñado, sólo se indicará entre paréntesis el número de página.

novedades y el vuelco sobre la información alejan a la ciencia de su origen y “contrariamente a los investigadores del rango de Galilei y Newton, ha abandonado la viva reflexión filosófica y ya no sabe nada de lo que los grandes pensadores pensaron acerca de su tiempo” (93). Por eso, una nueva teoría como la de Heisenberg o la de Einstein puede dar la impresión de estar revolucionando las bases de su ciencia, cuando, sin embargo, se mantiene presa de los dogmas establecidos mucho tiempo atrás.

Ya podemos imaginar el ambiente tenso y podemos prever la enorme disposición al diálogo que se requiere ante el tono de este diagnóstico, pues no gratuitamente la fenomenología se atribuye a sí misma cierta violencia, porque todo cuestionamiento de lo ontológico no deja incólumes los aspectos ónticos.

Preguntaríamos ¿cómo toma la ciencia esta crítica de la filosofía? En algunos casos da lugar a un acercamiento suspicaz, en otros al repliegue y en muchos al rechazo fundado en el desinterés. Pero cuando por fin se da el extraño caso de que algún científico se exponga a tantos cuestionamientos, ¿cuál es el grado de responsabilidad que cabe atribuirle? La comprensión de los límites entre responsabilidad e incumbencia del científico respecto a sus presupuestos es lo que provoca la tensión de algunos participantes. No se comprende la crítica de la filosofía, o bien se malentiende, y eso provoca reacciones de ciega defensa como la que expresa algún participante exasperado: “La dificultad para nosotros se halla en que el Prof. Boss quiere proscribir el pensar científico-natural de la psicología, pero nosotros queremos seguir siendo científicos de la ciencia natural” (189). Pero, como repetidas veces dice Heidegger, no es eso lo que se pretende con estas reflexiones. Indudablemente al científico le atañe el fundamento de su saber, pero no es responsabilidad suya obedecer a un modo de investigación que deliberadamente se olvida del regreso a los presupuestos. Ha sido tradicional la creencia de que a la ciencia no le concierne en grado serio y riguroso cuestionar sus cimientos: “el hecho de que hoy a la ciencia moderna le hace falta una crítica de sí misma, entendida en un sentido estricto, eso no es ningún accidente, no se origina en una negligencia o en la dejadez de los investigadores singulares. Es una ofuscación que es determinada por el destino de la era contemporánea” (93-94). El primer interés que tiene es mostrarles la necesidad de un modo de reflexión distinto al que están acostumbrados: “ya habrán notado que no quiero hacer unos filósofos de ustedes, sino que sólo deseo que pongan atención en aquello que concierne al ser humano inevitablemente, pero que no le es accesible sin más. Ejercitar esta atención exige tanto de ustedes como de mí una especial actitud metódica” (167). La idea no es convertirlos en filósofos, pero es necesario tratar

de entender las razones de la crítica mediante el ejercicio de cierta actitud metódica. En este sentido Heidegger resalta lo determinante del método, que no es mero procedimiento sino lo que establece el ámbito de lo experienciable, por ello el físico Max Planck pudo decir sin medirse: “sólo aquello que puede ser medido es real” (27). Así, sólo oponiendo otro método, el fenomenológico, se pueden mostrar las posibilidades que oculta la mirada científica.

El diálogo que Heidegger establece con sus escuchas entraña las exigencias del método fenomenológico. Los pasos están muy alejados de la notoriedad y exactitud del método cartesiano. Así, la primera advertencia es que la reflexión tomará un rumbo peculiar y sólo en algunas ocasiones Heidegger hace explícitos los pasos que se siguen, pues será el propio andar el que les muestre en qué consiste la fenomenología. Recordemos que los pasos son: reducción, construcción y destrucción. El primero de ellos, ir del ente al ser del ente, se plasma en la insistencia de Heidegger por tener como punto de partida los fenómenos cotidianos “sin prejuicios, sin remitirnos a conocimientos adquiridos mediante la psicología, la fisiología y la teoría del conocimiento. Más bien debemos mantenernos en la experiencia cotidiana en la que vivimos nuestra vida” (108), lo cual sólo en apariencia resulta sencillo, pues es precisamente la sencillez de los fenómenos lo más difícil de alcanzar, ya que las concepciones de la ciencia han conformado la mirada de los médicos e incluso de quienes son ajenos al ámbito de la medicina. En el curso de las sesiones hay eternas pausas entre los cuestionamientos que lanza el expositor y la perplejidad que rompe el silencio preguntando (casi afirmando) si lo que ahí se dice no es arbitrario. En una y otra sesión Heidegger intenta reconducir al fenómeno, y en algún momento dice: “Aprendí a reconocer en dónde se halla para ustedes el principal obstáculo que hace difícil, cuando no imposible, ver un fenómeno fundamental y simple. Cuando es visto, este fenómeno abre el ámbito en el cual comienza mi pensar” (108). Ahora bien, si el primer paso intenta el acercamiento del ente al ser del ente, el segundo paso conduce al develamiento del ser. Heidegger apela a que el Dasein comprende desde siempre el ser del ente, y aunque no lo tematice, no le es ajeno. Se halla muy lejos de la postura que requiere pruebas y verificaciones pues “respecto a los fenómenos y su interpretación, todas las pruebas y todo querer probar llega demasiado tarde” (110). En el caso del fenómeno de la naturaleza, su ser es desentrañado como causalidad. Ésta rige de manera muy determinada la comprensión que tenemos de la naturaleza: de la causalidad se deriva la calculabilidad y de ésta la dominación. Una vez que ella se devela así, Heidegger pregunta si el modo científico dice suficientemente lo que la naturaleza es. Los encuentros transcurren en un largo camino de preguntas y reflexiones, y pocas veces se da alguna conclusión: “Amén de otras observacio-

nes que tengan que hacerse, una cosa debe de haber quedado clara en el transcurso de las sesiones: en la discusión y aclaración de los fenómenos no debemos llegar a conclusiones. Lo que los fenómenos, esto es, lo que se muestra, exigen de nosotros es solamente que los percibamos y los tomemos así como se muestran. ‘Solamente’ esto. Esto no es menos que la conclusión, sino más y por ello difícil” (99). Pero no llegar a conclusiones no equivale en modo alguno a una insuficiencia atribuible al modo de decir el ser del ente. La provisionalidad de las afirmaciones es una característica esencial de la fenomenología, esto es, del ser mismo, porque, entre otras cosas, su modo de develación es epocal.

Aunque Heidegger no abandona su lenguaje filosófico, ha declinado utilizar frases muy condensadas. De cualquier modo, no espera que todo quede aclarado en el momento: “las exposiciones siguientes deben contentarse con dar indicaciones en rasgos burdos, de modo que no hay seguridad de que ustedes puedan coejecutar y seguir todo de inmediato en la ponderación necesaria y a partir de la exigida cercanía a los fenómenos” (155). Sabe que el tiempo del pensar filosófico es distinto: requiere horadar pacientemente en la dureza de los prejuicios. A lo largo de los seminarios y en la segunda parte del libro encontramos un amplio abordaje de la naturaleza y la concepción científica de ella, el tiempo en su interpretación aristotélica y como fundamento de toda la física, incluso la atómica, y el fenómeno del cuerpo —este último fue un tema que le ocasionó fuertes críticas por parte de Sartre quien al leer *Ser y tiempo* sólo encontró seis líneas en donde hablaba del cuerpo—. Al abordar cada uno de los fenómenos mencionados se siguen, como hemos dicho, los pasos del método fenomenológico. Específicamente en lo que se refiere al fenómeno de la corporeidad, Heidegger examina el problema de las enfermedades psicosomáticas y las explicaciones que se dan en torno al principio que une a soma y psique. Los participantes analizan artículos que habían aparecido en revistas médicas y comienzan a calar en los supuestos que muestran las afirmaciones. Así, en su artículo el profesor Hegglin afirma: “Los fenómenos psíquicos no pueden ser pesados ni medidos, sino solamente pueden ser sentidos intuitivamente; por el contrario, todo lo somático puede ser aprehendido, de alguna forma, mediante números [...] La tristeza no puede ser medida, pero las lágrimas, formadas por la tristeza como consecuencia de relaciones psicosomáticas, pueden ser examinadas numéricamente en diferentes direcciones”. Heidegger pregunta: ¿cómo pueden hallar un principio simple que explique a soma y psique sin reducir uno a otro? El autor del artículo no resuelve este problema, por lo cual se explica que abra la posibilidad de que se midan las lágrimas, y Heidegger replica: “Sin embargo, ustedes en realidad nunca pueden medir lágrimas, sino, si ustedes miden, miden en el mejor de los casos un líquido y sus

gotas, pero ninguna lágrima” (127), pero suponiendo que las medimos y obtenemos datos interesantes ¿cómo será posible distinguir entre lágrimas de tristeza o alegría? Es sin duda —afirma Heidegger— un problema de método, es decir, de la manera de acercarse al fenómeno. Así, el análisis de lo psicosomático remite a otros fenómenos corporales como el rubor o la angustia, y todo ello tiene como eje el análisis detallado de la corporeidad y la espacialidad. La postura heideggeriana es categórica: quien no ha comprendido la analítica existencial tiene razón en criticar por qué no se habla del cuerpo o del amor. Aquí se habla detenidamente del cuerpo y otros fenómenos; en este texto, Heidegger se obliga a la paciencia del diálogo con otros lenguajes y otras estructuras de pensamiento. Pero también exige. No basta una escucha atenta: aunque el método pide un primer acercamiento a los fenómenos, con la perspectiva nunca olvidada de la analítica existencial, tampoco prescinde de la historia. El tercer paso del método es el análisis crítico de los conceptos, esto es, la deconstrucción que resulta ser determinante pues evita la ingenuidad del estudio que afirma prescindir de prejuicios. Los conceptos elaborados por la tradición están presentes de manera imperceptible y dictan a su vez los límites y los modos de la interpretación, por lo cual es necesario volver a ellos con otra mirada, no para deshacernos de ellos sino para llegar a una apropiación positiva de los mismos.

El curso tiene como finalidad enseñar a los científicos un modo distinto de mirar. Así pues deja establecidas las bases para que, desde su propia perspectiva, cada quien ponga en marcha la fenomenología. A ratos a uno le asalta la duda de si en verdad es posible el diálogo con tales científicos, que no es más que la incertidumbre sobre si podrán dialogar algún día la filosofía y la ciencia. Y nos queda la plena seguridad de que no será posible... a menos de que una y otra se dispongan a ello. Lo que se requiere es demasiado, y lo que se obtiene también. El libro es una invitación a mirar el diálogo y a entrar en él, a seguir el largo camino de la comprensión y a mirar con asombro los rumbos que tome ese diálogo.

Es preciso agradecer a los editores el tener en lengua castellana otra perspectiva con la que podemos acercarnos al pensamiento de Heidegger, respecto al cual podemos decir con Medard Boss: tal vez ese acercamiento se funde en “una familiaridad genuina en el sentido de una profunda comprensión de su sentido” o quizás apenas en una “superficial costumbre del oído”, pero queda a cada uno la respuesta.

Referencia

Heidegger, Martin (2007), *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Morelia, México, jitanjáfora, .

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2008

Rubén Mendoza Valdés

RESEÑA DE "SUBJETIVIDAD RADICAL Y COMPRENSIÓN AFECTIVA. EL
ROMPIMIENTO DE LA REPRESENTACIÓN EN RICKERT, DILTHEY, HUSSERL Y
HEIDEGGER" DE ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 015

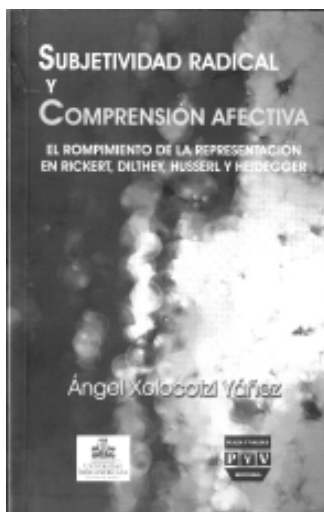
Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

pp. 171-176

Heidegger, por una filosofía radical

RUBÉN MENDOZA VALDÉS¹



La filosofía moderna, sobre todo a partir de Descartes, dio preeminencia al valor del Sujeto en el pensar y el actuar; el conocimiento teórico se colocó así como la posibilidad más importante en el quehacer filosófico. De ahí que la ciencia retome fuerza y sobre todo las Ciencias Naturales se proclamen bajo el método experimental y matemático: la ciencia moderna por excelencia. Los supuestos resultados, exactos, claros y evidentes, la colocan como el hito del pensar cuya finalidad es el progreso. Ante esta perspectiva, ¿cómo se pensó lo

¹ Facultad de Humanidades, UAEM. Correo electrónico: mevr68@hotmail.com

humano? ¿Cuál fue el papel del hombre? La situación lo coloca como el portavoz estructural del conocimiento, haciéndolo un Sujeto, en cuya función los objetos aparecen para ser codificados. Sujeto de razón e instrumento de poder sobre el mundo. El objeto se mantiene así a la base del Sujeto que impone y dispone al tematizar todo aquello que aparece representado en tanto objeto. Con ello, la verdad se cierra a lo determinado en un esquema de coherencia. La verdad se torna, de esta manera, una medida más del sujeto; y en ese sentido lo humano se torna objeto de medida, entendida ésta no sólo como el cálculo numérico, sino también como la descripción de las características del objeto, bajo la imposición de un sin número de representaciones establecidas temáticamente.

Pero, si ésta es la labor de la ciencia y ha permitido el progreso científico y tecnológico, ¿cuál es el problema? Pensando con Heidegger, el asunto sería grave, porque bajo una situación tal, lo humano no se piensa desde el fondo, sino desde lo superficial. Me atrevo a decir que por eso mismo, la palabrita “humanismo” resulta enfadosa para aquellos que creen todavía que el único pensar válido es el científico. Pensar lo humano es trascender al origen, a lo fáctico de la vida, a lo más obvio. ¿Cómo es posible esto?

El texto que aquí presentamos: *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, de Ángel Xolocotzi Yáñez, abre la posibilidad de pensar tal cuestión. Pensar lo originario de lo humano significa criticar el asunto del sujeto moderno en el terreno de la filosofía misma. Este análisis es parte del pensar heideggeriano desde su juventud hasta sus últimos escritos. Pero dicho pensar no es el resultado de la nada. Heidegger retoma para el asunto las posturas de Rickert, Dilthey y Husserl, pretendiendo ir más allá de la simple representación, acudiendo al origen de lo humano. “La filosofía, en ese sentido, no es un mero comportamiento externo, sino que a su ejecución corresponde una idea codeterminada de ser humano” (Xolocotzi, 2007: 22). La filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida antes de constituirse en un sistema determinado. La vida fáctica, trasfondo del pensar y de toda tematización, es aquello que no pensamos cuando vivimos, pero que nos hace vivir, existir y ser-en-el-mundo. Por eso, la filosofía en Heidegger es un modo de ser de la vida fáctica. Consiguientemente, la tesis central del libro sería en palabras del autor: “que Heidegger no hable más de sujeto como conciencia sino de vida fáctica, posteriormente, de Dasein en cuanto comprensión afectiva, no indica solamente otra manera de nombrar la herencia moderna, sino que con ello nombra un fenómeno que muestra las consecuencias de una confrontación radical y que escapa al marco establecido” (Xolocotzi, 2007: 22).

El joven Heidegger partirá de una problemática fundamental para todo su pensamiento: de la relación de las categorías con la subjetividad; y de la relación de las categorías y la historicidad. Simplemente recordemos que Heidegger ha leído para ese entonces *De la multiplicidad de significados del ente, según Aristóteles*, de Franz Brentano; y que a la vez ha escrito su tesis de habilitación: *La doctrina de las categorías y del significado en Dun Escoto*. De esa forma se nota aquí la influencia del neokantiano Heinrich Rickert, y del pensamiento historicista de W. Dilthey, así como quizás lo más determinante en Heidegger, la fenomenología de Husserl. Todo esto, la crítica al subjetivismo (Rickert), al historicismo (Dilthey) y a la fenomenología (Husserl), llevarán a Heidegger al pensamiento de lo preteorético: a lo originario de la vida fáctica. Más allá del conocer, se comprende intuyendo y se intuye comprendiendo. De esa forma, la raíz del conocimiento teórico es la intuición hermenéutica, la vida fáctica misma. En ese sentido, los precursores de Heidegger presentan el común denominador, considera el autor de este libro, de expresar una crítica radical a la modernidad: la representación del sujeto.

¿A qué se refiere el asunto de la representación? A la tematización determinada de contenidos. En el §3, el autor aclara que *Vorstellung*, representación, no es un “volverse a presentar”, sino aquello que se presenta a la conciencia como mediación de lo que se halla extra mente. Por eso mismo, el autor confrontará en su propuesta del libro, la subjetividad radical de los precursores de Heidegger con la subjetividad moderna, hasta llegar a una *radicalización radical* en la postura de Heidegger.

El primer esbozo de la influencia heideggeriana y de la confrontación en la subjetividad se presenta a partir de Rickert y el neokantismo. La escuela neokantiana (tanto la de Baden como la de Marburgo) rechaza la posibilidad de la facultad de la intuición pura de manera independiente. Rickert (Baden) en ese sentido piensa que la lógica tiene un carácter perimitivo, un reino de valores. Para Rickert, dice el autor: “conocer es una acción práctica verdadera, la cual requiere del objeto que otorga la verdad” (Xolocotzi, 2007: 60). De esa manera, según Rickert, conocer no es un simple representar. El único conocimiento posible se da en el acto de enjuiciar donde se oculta un comportamiento práctico. Las relaciones de representación no generan conocimiento; el conocimiento genera lo representable. Conocer antes que ser algo teórico es un comportamiento práctico. La exigencia, que se rige por los valores y cuyo deber trascendental da dirección al conocimiento, constituye el objeto de conocimiento. Por lo tanto, conocer no es representar sino enjuiciar. El autor llega a una conclusión según la cual la filosofía del valor de Rickert tiene un carácter teleológico, y tal *telos* es la verdad respecto a un

deber ideal, el reino de los valores, encarnado en la cultura. La vida sólo se comprende con respecto a la cultura. Pero, con ello, Rickert cierra el acceso a la vivencia de la vida fáctica, retomando así la subjetividad moderna; sin por ello negar que Rickert otorga bases para pensar la subjetividad de manera crítica en torno al sujeto moderno.

El siguiente pensador dentro del esquema del libro es W. Dilthey. La propuesta de este filósofo es la apertura a las Ciencias del Espíritu. De ahí se desprenden dos problemas de la obra de Dilthey: por un lado la hermenéutica como metodología y, por otro, la psicología descriptiva. Dilthey, dice Ángel Xolocotzi, considera a las Ciencias del Espíritu como ciencias de la experiencia. La experiencia es el eje de la fundamentación. Experiencia no empírica, en la cual aparece un sujeto representador, sino como principio de fenomenalidad. Sin embargo, aunque esto representa una crítica al sujeto moderno de la representación, Dilthey aún conserva las condiciones del sujeto de la conciencia: la experiencia es tomada como un hecho de conciencia. Ahora bien, el hecho de la conciencia no es una representación sino una vivencia. Todo lo que se halla en la conciencia es vivido. La vida es así una estructura como condición de un todo, de una experiencia volitiva-afectiva-intelectual. El mundo de la vida, por consiguiente, no es el mundo exterior. En palabras de nuestro autor: “La vida en términos de Dilthey es aquello que acontece en el roce entre uno mismo y el mundo” (Xolocotzi, 2007: 97).

¿Cómo se da el acceso a la vida según Dilthey? El acceso es *autognosis*, un acceso originario, en el que se vive y se conoce. El acceso a la vida es descriptivo y hermenéutico. Una hermenéutica teleológica cuya finalidad es la descripción: el despliegue de lo ya dado. Éste fue el acceso que Heidegger retomó para plantear el asunto de la vida fáctica en sus años de juventud. Ángel Xolocotzi dice al respecto: “Dilthey intentó interpretar la vida en forma distinta al modelo subjetivista de la modernidad; sin embargo, pese a la radicalidad de su planteamiento, permanece en el modelo subjetivista al mantener la estructura del pensar teórico cognoscitivo moderno” (Xolocotzi, 2007: 107). La conciencia misma no es puesta en cuestión.

El tercer momento del libro lo abre la relación entre Heidegger y Husserl, de quien el filósofo de Meskirch retomará la fenomenología. Mucho se ha discutido tal relación, por un lado se habla de la fenomenología reflexiva de Husserl, y por otro de la fenomenología hermenéutica en Heidegger. Pero de lo que no cabe duda, es que precisamente Husserl resulta ser el crítico de la representación con lo cual pone en cuestión la relación tradicional sujeto-objeto. La crítica parte de la propuesta de la “intencionalidad”. La representación fundamentadora de todo fenómeno psíquico es intencional, es decir, la dirección hacia un objeto. Husserl

encuentra que la diferencia no la da el contenido sino el modo de acceso; se percibe o intuye un contenido, pero bajo cierta direccionalidad. Por eso, la representación es una vivencia intencional. La percepción es un modo del darse de las cosas en una actitud natural siempre bajo cierta intencionalidad. Así, antes de ser pensada como tal, permanece en cierto sentido oculta. Pero esta actitud natural puede ser pensada bajo una trascendentalidad que implica aprehender la vivencia como un objeto intencional, dando un paso así de la actitud natural a la conciencia pura trascendental. De esa manera, dice el autor: “La subjetividad trascendental aparece como el suelo propio de la fenomenología husserliana” (Xolocotzi, 2007: 138). En ese sentido, en la fenomenología el mundo puede ser descubierto como mundo y los objetos modernos como constituidos por la conciencia. Llámale a éste (de la vida ingenua o natural a la vida trascendental) reducción trascendental. Esta es la visión fenomenológica del mundo, en el cual el mundo es puesto entre paréntesis para ser recuperado fenomenológicamente. Todo esto, señala el autor, constituye una crítica a la representación moderna llevando a la radicalidad la subjetividad trascendental.

Heidegger, por su parte, recupera el mundo de los valores de Rickert, la vida de Dilthey y la fenomenología husserliana, dándole a la vez un nuevo giro, un sentido más profundo, más allá de la subjetividad radical. Su pensamiento lo dirige, de esta manera, hacia la comprensión afectiva. ¿Cómo entiende Heidegger esto? La explicación dada por Ángel Xolocotzi, me parece de lo más claro y conciso. La propuesta heideggeriana va al fondo de lo antes planteado; y más que buscar un fundamento de lo representado, pretende pensar un ente que haga posible la fundamentación de lo representado; ese ente que hace posible tal fundamentación y que no es algo fundado sino fundamentador es el Dasein. De tal manera que al no ser un fundamento fundado no es conciencia ni una subjetividad radical, sino posibilidad de apertura al ser.

La pregunta de todo el pensar heideggeriano es la cuestión por el sentido del ser. El interés de Heidegger radica en el sentido del ser que no es un ente y que se destina en un ser que no es cualquier ente: el Dasein. La pregunta por el ser es de esa manera, una pregunta por el modo de ser, del comportarse del Dasein. En resumidas cuentas, por la vida fáctica. Preguntar que se encamina no hacia el *qué* sino hacia el *cómo*, constituyéndose, por ello mismo, en una hermenéutica fenomenológica o hermenéutica de la facticidad. El *cómo*, que no es el *qué*, tiene como presupuesto la comprensión, obviada del ser. Cuando se pregunta por el ser, señala nuestro autor, se hace de manera *exotérica* (viene de fuera, es universal), o *esotérica* (cuando viene de dentro, indefinibilidad del ser), o bien es *autotérica*, cuando se da en la obviada (ni de dentro ni de fuera). En lo obvio del

ser se lleva acabo la comprensión del ser. Por consiguiente, el Dasein, al comprender su ser, cuida su ser y eso significa estar abierto a la existencia. En palabras del autor: “aquello que le va al Dasein por su ser es abierto en la comprensión de ser y el con su ser es el modo como eso se abre mediante la disposición afectiva, ya que ésta ejecuta el estar *yecto* del Dasein, el estar con su ser” (Xolocotzi, 2007: 198). La comprensión (por su ser) debe ser pensada a partir de la disposición afectiva (con su ser). La disposición afectiva es el modo de apertura. Lo que le va al Dasein (el ser) es aprehendido en la comprensión; el modo cómo le va es aprendido en la disposición afectiva. En ese sentido, al preguntar “¿cómo te va?”, estamos preguntando *cómo* se abre la existencia. La comprensión afectiva es el carácter ontológico de lo óntico. Con ello, Heidegger abandona el punto de partida representacional, porque el Dasein no es subjetividad, es comprensión afectiva de posibilidades templadas.

Referencia

Xolocotzi Yáñez, Ángel (2007), *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2008
Heber Sidney Quijano Hernández
RESEÑA DE "A LA ORILLA DE UN LAGO CONGELADO" DE CELENE GARCÍA
Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 015
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 177-180

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



Celene García y los pétalos atrapados

HEBER SIDNEY QUIJANO HERNÁNDEZ



Todavía quedan las brasas
que hielan mi superficie de agua
Polvo fuego

Si el erotismo es un disparo de la imaginación, un lago congelado puede ser la hoja en blanco, el cuerpo desierto y complacido abandonado en la contemplación del goce recién satisfecho y, a la vez, la reflexión poética de las reminiscencias eróticas. *A la orilla de un lago congelado* (2006) es también la *delectatio morosa* de la creación poética que Celene García investiga, escudriña

¹ Programa Editorial de la UAEM. Correo electrónico: heberquijano@hotmail.com

y sufre a costa de sabores, aromas, texturas, sombras, flores, insectos y animales, y en el que podemos confirmar la intuición de Roland Barthes: “Históricamente, el discurso de la ausencia lo pronuncia la Mujer” (2001: 45). Para Barthes, “el otro se encuentra en estado de perpetua partida, de viaje; es, por vocación, migratorio, huidizo” (2001: 45). Sin embargo, en este caso la partida no causa más que la avidez, la ansiedad reflexiva, un estado de inquietud que encauza su lúbrica elucubración hacia los terrenos fértiles de la poesía, pues “el lenguaje es una piel: yo froto mi lenguaje contra el otro[...] Mi lenguaje tiembla de deseo” (Barthes, 2001: 82).

Entre la ironía y la mera representación femenina, el Yo lírico utiliza un personaje femenino, la princesa, que sólo asoma la cabeza esporádicamente: “me inclino a soñar/ con la mano en la mejilla/ como anacrónica princesa/ en medio del tránsito oficinesco/ y me pincho un dedo y sangra/ sangra intenso escarlata”. Ello nos remite insoslayablemente al poema “Cristal”: “La mujer besa toda la tarde/ los pétalos atrapados/ al otro lado del cristal” (Velasco, 1998: 39). Así, ambas mujeres parecieran recluidas, atrapadas, quizá sumisas en la espera del amante, quizá hastiadas de la cotidianidad sólo quebrantada por el momento en que se detona el acto erótico: “la humedad permanente al interior del follaje/ secreta un olor a tierra un sudor que abre sus gotas”.

El poemario está dividido en tres secciones “Palmas en llovizna”, “La llama entre los dedos” y “El hueco de la mano”. Cada una pareciera ser la misma, forjarse con la misma aleación sin delimitarse bien entre sí. Aunque pudiera intuirse cierta evolución o desarrollo de una historia amorosa, que sólo enfatiza la soledad femenina, en cada una de las tres secciones. El Yo lírico nos ofrece la contemplación de un personaje en el que se congrega la fertilidad de la tierra, el bosque que arropa, que ofrece su seno a sus habitantes, flores, ríos, cañadas y una multitud diminuta de insectos (catarinas, libélulas, caracolas, abejas, orugas), cuyo lento caminar, cuyas milimétricas extremidades simulan la sensación táctil de la caricia: “Clavículas tensas sobre los latidos/ trazaré el horizonte/ sobre el pecho como la catarina/ sobre el canto de la hoja”, “déjame perseguir el trazo/ plácido de las orugas/ en la planicie desierta”, “déjame temblar sobre la yema de los dedos/ como un insecto tímido/ en la madrugada// Déjame temblando a la hora/ que cae el hielo tengo alas/ ateridas me adhiero a la hoja silenciosa”. Las posibilidades simbólicas de la poesía pueden hacernos pensar que esa “hoja” es la de una planta, la del papel, o la de la navaja.

El cuerpo se equipara con un lago congelado, cuya humedad no aviva ninguna brasa ni se regocija con la propia; un lago congelado que se derrite por la ausencia de goce: “frío que coagula mis huesos/ en la mañana”, por la lejanía de

la mano detonante del destello erótico que se encuentra reflejado en todas y cada una de las repetitivas sinestesias —“succiona la ilusión de sus bulbos amargos”, “intenso escarlata”, “y saborear/ el olor a barro el color del viento”, “sabor a limón/ agria concentración de las entrañas”, “olor a conífera”—; por el calor que invoca al cuerpo inmolado en el desdén —“al fondo la carne abierta/ sacrificio/ prisionero inmolado/ imagen viva de los dioses”—; por la meditación que García Ponce llamara *delectatio morosa* —“contemplo las brasas/ que arden como cristales de hielo salvaje”, “Déjame decir cómo se desmorona/ el tiempo en migajas de cuerpo”.

El crepitar no cesa en ninguna de sus páginas, reverbera, estalla sus pavesas: “Déjame susurrar desde adentro/ donde la paja crepita con el fuego/ en un roce de seda/ [...] y la savia será granate/ vibración entre los médanos”. Pero su incendio es líquido, es la humedad lúbrica: “soy agua aquí botón de flor/ compás abierto/ carne tibia y sonora que se alienta/ soy agua aquí cascada en flor/ [...] lenguas en lagos de saliva/ soy agua aquí carne en flor/ despetalándose”. O tiene una textura seminal: “déjame mirar/ de dónde vino este temblor/ que ha traído unos moluscos/ asustados a mis dedos”. O tiene la ritual hemorragia menstrual: “A la orilla del camino/ las malvas rozan mis muslos/ [...] Las malvas/ acarician mis muslos/ de hojas onduladas/ Sudo Unas flores sudadas/ iluminan mi rostro”.

El vértigo esencial, y quizá la parte más aguda y viva del libro, se encuentra en las descripciones de la penetración, que hiende el mundo, lo renueva y lo transparenta “Un rayo vertical atraviesa la columna desde la cabeza hasta el pubis. La fractura simétrica termina por romper en un escalofrío”, “el sordo canto reverbera y se hunde/ se entierra en las ingles/ dolorosamente en los pliegues de la carne/ como un suspiro ensortijado en la enredadera/ [...] adentro los pulmones rasguñan/ las costillas y el aliento sea abisma/ y las bocas en un espasmo se abren”. Así, “la convulsión de la carne es tanto más precipitada cuanto más próxima está del desfallecimiento [y éste] favorece la voluptuosidad” (Bataille, 2003: 111). La poesía se convierte entonces en la válvula de escape del deseo contenido, y en el gozo al recordarlo.

Por ello, el lago congelado es también la escritura un sugestivo: “movimiento preciso de los dedos se teje en el papel/ [...] Avanzo sobre este trozo de hielo donde escribo”. El Yo lírico bordea el lago congelado, anda a sus orillas, meditando, buscando “la página en blanco del camino/ como una pregunta compungida” cuya respuesta se pretende escribir, como también pretende “escribir las miradas jadeantes/ las naranjas dulces desangrándose/ [...] Escribir la eternidad de la gota/ que cae en la lengua/ néctar de mi desierto”. Pero la respuesta es más perturbadora, se impregna de desesperanza: “Déjame ver en qué pozo/ va a

caer mi aliento sibilante/ acaso no venga la paloma/ a buscar el corazón en las cenizas”, y, como siempre ocurre en estos temas, el saldo no es blanco: “a la princesa se le cae la armadura/ y errando la trayectoria hiere/ con su flecha al guerrero favorito”.

Celene García deja en el anhelante y sediento Yo lírico la urgencia de humedecer y derretir el lago congelado, “si abro la boca/ dame un poco de agua por favor”; al tiempo que hace ejercicio retórico, que en algunos momentos queda a merced de la repetición, del lugar común, pero en otros estremece y suscita, incita el mismo deseo.

Bibliografía

- Barthes, Roland (2001), *Fragmentos de un discurso amoroso*, México, Siglo XXI.
 Bataille, Georges (2003), *El erotismo*, México, Tusquets.
 García, Celene (2006), *A la orilla de un lago congelado*, Toluca, IMC.
 — (1993), “Polvo fuego”, en *Soles ciegos*, Toluca, Gobierno del Estado de México/Tinta de Alcatraz.
 García Ponce, Juan (1984), *De Ánima*, Barcelona Montesinos.
 Velasco, Luz del Alba (1998), *Aves nocturnas*, Toluca, Tunastral.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2008
Ileana Reyes Retana
RESEÑA DE “DERROTEROS DEL ALBA (VARIACIONES SOBRE EL DESEO)” DE
HEBER QUIJANO
Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 015
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 181-183

Derroteros del alba: el lenguaje en creación a partir del deseo

ILEANA REYES RETANA¹



Heber Quijano, poeta originario de Metepec, publica su primer libro: *Derroteros del alba (variaciones sobre el deseo)*, editado por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) y Arte poesía. Esta obra fue la ganadora del premio internacional de poesía “Gilberto Owen Estrada” 2006. Este poemario brinda la posibilidad de discutir sobre las influencias, las cuestiones formales y los tonos que utiliza el autor en sus poemas.

De acuerdo con datos del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), en su *Encuesta Nacional de Lectura* (2006), tenemos que la poesía

¹ Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Toluca. Correo electrónico: ileana.reyes@itesm.mx

ocupa el duodécimo lugar en las preferencias de los lectores mexicanos. Llama la atención que menos del 10% de ellos prefiera este género. Sin embargo, sigue siendo parte de las lecturas propias de los jóvenes. La poesía es uno de los géneros literarios más antiguos y con más variantes dentro de ellos. A través del “yo subjetivo”, expresa sentimientos, de ahí la empatía que se establece entre el autor-lector. El lenguaje común aparece violentado en la poesía, explora las emociones traduciéndolas en imágenes, metáforas, sinestesias y hasta, como el autor señala al final: lugares comunes. En este sentido es menester comentar la obra poética de un autor local que cumple con estos requisitos.

Primeramente, Quijano demuestra gran habilidad para expresar sus sentimientos; a nivel formal destaca el manejo del lenguaje en sus niveles fónico y semántico. Sus poemas exhiben tres temas principalmente: el cuerpo del amante, la naturaleza y la brevedad de la vida. Por el tratamiento del cuerpo como objeto de deseo, poema de Octavio Paz: *Piedra de sol*. En *Derrotos del alba*, el autor es trascendido al personaje quien parece buscar y examinar los rincones del cuerpo humano femenino. Se nota la influencia de la poesía erótica como columna vertebral del poemario y la relación con la naturaleza como anclaje de la obra. Varios poemas oscilan entre el deseo y la imposibilidad de la posesión total del amante.

De los diecinueve poemas que componen el libro, los ocho primeros contienen títulos alusivos al ambiente musical: *Obertura*, *Preludio*, *Allegro*, *Aria*, *Nocturno*, *Sonata*, *Fuga* y *Réquiem*. Otros resultan de título etiológico: *Puente*, *Cascada* y *Desierto*. *Acecho* y *Escape* hacen referencia a las conductas animalescas comunes. La última parte se despegue un poco de los tratamientos primeros y hace alusión a unidades concretas: *Tu cuello*, *Aurora boreal*, *El caníbal*, *El inquisidor*, *El cartógrafo* y *La ruleta rusa*.

Sorprende la estructura de los poemas que, en su gran mayoría, tiene tres partes. Ello parece una alusión a la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, obra fronteriza de la literatura medieval y renacentista en la cual se destaca una obsesión por el número tres: el de la divinidad². Quijano parece explorar también tres instantes de un momento contemplativo: el deseo. Esto sucede en al menos una decena de sus poesías.

Derrotos del alba también expone esa relación moral al enfrentar las figuras del bien y del mal. Sus contrastes, a veces violentos, exponen ángeles con

² Escrita en *terza rima*: estrofas de tres versos endecasílabos. Dividido en tres partes: Infierno, Purgatorio y Paraíso, cada uno con 33 cantos. Con tres figuras principales: Dante, Virgilio y Beatriz.

sexo, demonios salvadores y vírgenes mortales: “Yo te designo llena de gracia/ paloma de los pantanos/ madre de los suicidas...” El uso de hipálajes demuestra una gran habilidad para intercambiar características de un objeto al otro: “Germi- nan astillas de mis dedos/ que se tejen, se nutren, se sacian /de lluvias de araña”. Asimismo la preocupación constante por la muerte y los deseos de sentirse vivo, abundan en el encuentro de los cuerpos: “Como una guadaña entra/ traslucido tu vientre/ entras tragando paisajes desiertos/ entra una bocanada de espinas/ como la lluvia más repleta de dientes”.

Por momentos, el tono a veces trágico de Quijano recuerda a César Vallejo. En *Derroteros del alba*, hallamos poemas de *inspiración gótica* en donde lo escatológico prevalece por el uso de metáforas agónicas y elementos oscuros. Los castillos, las guadañas, los huesos y armas afiladas se recuperan para urgir la presencia de la persona amada, despedirse de ella, señalar su huida, su fin y quizá su muerte.

Más específicamente, *Derroteros del alba* hace honor al subtítulo: *Variaciones sobre el deseo*. Enmarca la naturaleza como poseedora de una presencia erótica alrededor, el cuerpo silencioso y vibrante. No sólo las manos escalan esas montañas, grillos, ciempiés, hormigas, reptiles, son guiados por luciérnagas, enjambres y murciélagos. Otras figuras como la recolección y la dispersión abundan para despedazar el cuerpo y el mundo y reunirlo en universo irreal. Así, la obra se antoja como una búsqueda inacabada y cegada por el deseo. No hay naturaleza que se le resista ni muerte que la detenga.

En términos generales, se concede a Quijano las posibilidades que la poesía erótica contiene. Le faltaría, explorar otros territorios que eleven la fuerza de su lenguaje metafórico así como a los motivos de sus personajes. Probablemente pocos poetas puedan separarse de sus influencias literarias. En *Derroteros del alba*, son todavía claras, lo cual no resta su talento y aportación. Habrá que esperar otro título del autor que confirme su estilo o vuelva a sorprendernos.

Bibliografía

- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) (2006), *Encuesta Nacional de Lectura*, México, CONACULTA, 257 pp.
- Quijano, Heber (2007), *Derroteros del alba (variaciones sobre el deseo)*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México y Arte Poesía, 77 pp.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2008

María del Carmen Valverde Valdés
RESEÑA DE "MADRE TERRIBLE. LA DIOSA EN LA RELIGIÓN DEL MÉXICO
ANTIGUO" DE BLANCA SOLARES

Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 015

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

pp. 185-190

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



Madre Terrible. La diosa en la religión del México antiguo de Blanca Solares

MARÍA DEL CARMEN VALVERDE VALDÉS¹



Es siempre difícil hacer la presentación de un libro, sin caer en la tentación de glosarlo, y en este caso en particular, resulta todavía más complicado, por el carácter mismo de la obra. Por esta razón, centraré esta presentación en algunos de los puntos que me parecieron de mayor interés.

Si atendemos al subtítulo, estaríamos frente a una historia más de la religión del México Antiguo (tal vez una entre tantas otras que se han escrito); sin embargo, el título es el que nos atrapa, nos sobrecoge, ya que nos remite de inmediato al mundo de lo “irracional”, a un ámbito sagrado, entendido éste como lo definió

¹ Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Correo electrónico: carmenvalverde@hotmail.com

Rudolph Otto: lo que atemoriza, pero atrae; lo que se percibe, pero es difícil de explicar en el entorno de la experiencia inmediata, tangible y concreta.

Así, podríamos empezar por preguntarnos ¿a qué diosa es a la que hace referencia Blanca Solares en su libro? ¿Quién es ésa que se ganó el duro apelativo de “madre terrible”?

La respuesta que da Blanca es sencilla: *todas*.

Porque hay que decir que a pesar de que su trabajo está centrado en las manifestaciones religiosas del altiplano central mesoamericano, haciendo especial énfasis en la cultura mexicana, Blanca nos habla del arquetipo de la diosa, según la teoría jungiana, como una imagen primordial de la psique producto del factor anímico (recordemos esta idea de los arquetipos como imágenes del inconsciente colectivo). Vista como arquetipo de la femineidad, son todas las diosas en Mesoamérica, las que comparten una serie de elementos y muestran e incorporan también patrones comunes a otras tantas deidades femeninas de otros tiempos y otros espacios, ya que como la propia autora señala: “el paralelismo universal de figuraciones simbólicas y de temas mitológicos —de contenido arquetípico— se explica justamente por esta condición *a priori* o “pre-formativa” del inconsciente colectivo, como una capacidad relativamente autónoma y creativa del imaginario humano” (33).²

Así, este es un estudio que se nutre, por un lado, de los aportes más significativos que sobre la religión del México prehispánico se han hecho (evidentemente se toman como pilares centrales la obra de López Austin, León Portilla, Michel Graulich, Mercedes de la Garza —sólo por citar a unos cuantos de la amplia bibliografía que la autora maneja—) y, por otro, se fundamenta en los aportes de la hermenéutica del símbolo y los procesos culturales tal y como ha sido abordada por los exponentes más representativos del *Círculo de Eranos*: Eliade, Jung, Kerényi, Campbell y Durand, así como en el trabajo de Erich Neumann sobre la estructura y la dinámica del arquetipo de la diosa, entre otros. Así, esta obra, fundamentada en sólidos principios teóricos, aborda un aspecto específico de la religiosidad mesoamericana: la diosa.

Y es la diosa en sus aspectos más variados, ambiguos y paradójicos, y en más de un momento, enfrentados; tal como la vida misma, porque finalmente este pensamiento sagrado no es más que el reflejo de una cosmovisión determinada. Así, la diosa se presenta como generadora de vida, pero también de muerte; como madre sustentadora y al mismo tiempo como presencia aterradora.

² En todas las referencias del texto aquí reseñado, sólo se indicará entre paréntesis el número de página.

Aquí estamos frente a un trabajo en gran medida innovador, ya que tiene la particularidad de presentar una interpretación general, amplia y exhaustiva del pensamiento religioso, pero acotada a un tiempo y un espacio determinados, en función de las evidencias con que se cuentan:

Por un lado, las ricas y complejas representaciones plásticas de las culturas mesoamericanas (fundamentalmente la escultura —tanto en barro como en piedra— y la pintura —mural, cerámica o la de los códices—) y, por otro, sólo las fuentes escritas del siglo xvi: los testimonios de los europeos que, sorprendidos, aterrados y fascinados, intentan, desde sus propios cánones, describir esta nueva realidad que se abre ante sus ojos como un universo al mismo tiempo diabólico e idílico (decía que tenemos tanto estas evidencias), y los textos de los propios indígenas que una vez alfabetizados, y occidentalizados a medias, se resisten a perder la riqueza de su mundo, y se dan a la tarea de escribir “sus historias”. Historias e imágenes que remiten al universo simbólico de una religión mesoamericana rica y compleja.

De la mano de la diosa, Blanca Solares nos lleva en un fascinante recorrido, que en ocasiones se antoja mágico, a lo largo de los tiempos y espacios de las culturas donde su presencia se manifiesta de forma clara, y poderosa. Concretamente en Mesoamérica, vamos desde las remotas manifestaciones plásticas que nos legaron las primeras aldeas sedentarias, que se afirman en el maravilloso lenguaje en piedra de los olmecas, tocando luego con su misterio regiones como el altiplano de Oaxaca, el centro de Veracruz y el Occidente de México, para centrarnos en el altiplano central mexicano, en donde desde ciudades tan antiguas como Cuicuilco, hasta la imponente metrópoli mexicana (pasando por el auge cosmopolita de la urbe de Teotihuacán), el aspecto femenino del cosmos encarna y se descarna (literalmente) en la diosa; desde el Preclásico al Posclásico, pueblos y culturas se entrelazan en el cuerpo mismo de la diosa que se desmiembra y se recompone en cada nueva creación del universo.

Sin embargo, en todo este camino que abarca alrededor de 3000 años, no estamos solos: Blanca Solares ofrece las claves que la hermenéutica simbólica propone para enfrentarnos a un fenómeno religioso como éste. Y cuando hablo de enfrentamiento, no es sólo una manera de decir las cosas, es la única forma en que uno puede que abordar a un ser numinoso como el que tenemos delante.

Entonces, el gran postulado metodológico, o la columna vertebral en la que se sustenta la investigación, que en realidad debería ser la de cualquier académico serio y riguroso, es que se pueden hacer interpretaciones o afirmaciones coherentes y “fidedignas” del universo cultural determinado, siempre y cuando se cuente

con los elementos necesarios para hacerlas; algo, que al decirlo parece tan evidente, pero que en ocasiones cuesta trabajo poner en práctica.

En última instancia, lo que el libro vuelve a poner sobre la mesa de debates es la discusión que sigue siendo válida y pertinente pero por demás polémica, entre lo particular y lo general; la continuidad y los cambios o “disyunciones”, para utilizar el término de Panofsky, acuñado por Kubler, de las concordancias entre las formas y los significados, en este caso de las imágenes sagradas, universales en general, y mesoamericanas en particular, a lo largo del tiempo. Se parte entonces de la base de que a pesar de que los sistemas simbólicos cambien, las mismas formas pueden tener significados y sentidos similares.

Así teniendo como eje la diosa, se abordan en la obra los grandes temas mesoamericanos comunes, como la bipolaridad del cosmos, los ciclos temporales y las creaciones sucesivas o el enfrentamiento de las fuerzas de la vida y la muerte en el inframundo, temas representados prácticamente a lo largo de toda la historia y la geografía mesoamericana.

El panteón mexica ofrece en este sentido un rico campo de análisis, y seguramente por esta riqueza y complejidad no importa cuántos estudios se hayan hecho al respecto, uno siempre se queda con la sensación de que aún no entiende nada. Pienso que este libro de Blanca aporta su granito de arena para la comprensión de este universo simbólico en el que el pensamiento abstracto adquiere su concreción en temibles y terribles, pero no por eso menos bellas, manifestaciones plásticas, señalando en cada momento sus rasgos característicos y sus elementos distintivos, y desentrañando sus secretos a partir del análisis de sus formas, sus estructuras, su disposición espacial; además, logra, a mi juicio, conclusiones sólidas a partir de convincentes lecturas de la imagen, de serios análisis iconográficos, aunque —como ella misma dice— siempre sea más fácil identificar una escena o un personaje mítico que interpretarlo.

Así, las representaciones de la diosa tiene características de reptil, cocodri-
lo, un saurio o monstruo terrestre que remite a un entorno anfibio: terrestre y acuático. Para los mexicas, la Tierra y el Sol eran entidades tan complejas y polivalentes que fueron representados de las más diversas maneras, pero siempre conservan de sus atributos esenciales; dentro de éstos la relación o la identificación del monstruo terrestre con la diosa: es dinámica, como dinámica es la existencia del hombre en el cosmos en la medida en que esta humanidad se ubica en uno de los ciclos eternos de creaciones y destrucciones: la vida surge del cuerpo de la propia diosa que a su vez se alimenta de la sangre, líquido vital y esencia de los hombres. De alguna manera, la muerte es una promesa de renovación.

En la visión dual del cosmos, a la diosa le corresponde el mundo de abajo, el inframundo, el lado oscuro, frío y húmedo, el ámbito de las aguas subterráneas, de los espíritus de la vegetación, así como la morada del sol nocturno y de los muertos; el lugar donde se realiza esa función misteriosa de transmutar la muerte en vida, función que se lleva a cabo en el laboratorio subterráneo.

Sin embargo, esta dualidad que permea gran parte del pensamiento sagrado mesoamericano, es también, según la interpretación de Blanca Solares, intencionalmente ambivalente; de manera que los personajes o las entidades que habitan en una región del cosmos comparten también características de la otra. Así como hay un aspecto húmedo y vivo de la tierra y del mundo subterráneo, hay otro muerto y seco y ambos están representados en los dos polos que componen a la entidad sagrada femenina. Entonces, resulta que la dialéctica fundamental en torno a la cual se halla organizado todo el pensamiento cosmológico, no se refiere al cielo y la tierra sino a los variados aspectos de la tierra: el aspecto húmedo vivo y fértil que se opone al aspecto muerto, seco y estéril, en este caso vinculado con la guerra, con el sacrificio y con el fuego.

A juicio de la autora, estaríamos ante todo, frente a una “invocación a las fuerzas vitales, mediante la manipulación de sus símbolos,” de su diversidad hierofánica manifiesta en Xochiquétzal (la sexualidad), Tlazotéotl (la comedora de inmundicias), Mayahuel (la fertilidad —el maguey—), Chalchiuhtlicue (el agua terrestre y los mantenimientos), las Cichuateteo (mujeres guerreras muertas en parto), Izpapalotl (mariposa de obsidiana, que consagra el instrumento sacrificial), Chantico (fuego terrestre), Mictlancihuatl (señora del inframundo), Chicomecóatl (diosa del maíz maduro), Cintéotl (la del maíz tierno), Cihuacoatl o Tonantzin (nuestra madre), y finalmente la madre de los dioses Toci o Teteo Innan. Éstas, además de Tlatecuhтли, como parte de las Tzitzimime o monstruos femeninos celestes —con características por demás aterradoras—, Coyolxauqui (la luna) y Coatlicue como lo que la autora llama, la *Summa teológica*.

Por último, me gustaría señalar que, Blanca Solares, como ella misma aclara en su introducción esa investigación es una aproximación al arquetipo de la diosa en el pensamiento religioso del México Antiguo desde una perspectiva de análisis psico-histórico y cultural, intentando salir del conjunto de las determinaciones propias del academicismo positivista. Aunque también, yo considero que este trabajo demuestra la importancia de los estudios de la cosmovisión mesoamericana vertebrándolos con los que se han hecho en torno a la ciencia de las religiones; es un buen ejemplo de cómo, a partir del análisis sistemático, cuidadoso e integrador del discurso iconográfico de obras plásticas y de textos —cuando estos son pertinentes, insertos en el ámbito de la cultura universal, con comparaciones siempre

oportunas—, se puede presentar una historia de la religión de los antiguos mexicanos con toda seriedad y rigor académico.

Referencia

Solares, Blanca (2007), *Madre terrible. La diosa en la religión del México antiguo*, España, Anthropos.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2008

Fernando Ciaramitaro

RESEÑA DE "LA SICILIA DELLE STRAGI. LA STORIA E LE STORIE DELLA
VIOLENZA AL POTERE DAGLI ECCIDI DELL'OTTOCENTO AL TERRORISMO
MAFIOSO UN LUNGO PERCORSO DI REPRESSIONE" DE CARLO MARINO
GIUSEPPE

Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 015

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

pp. 191-194

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



Uno sguardo di lungo periodo sulla *Sicilia delle stragi*

FERNANDO CIARAMITARO¹



La *Sicilia delle stragi* è un'opera “drammatica, molto drammatica, dai contenuti crudi, crudeli e persino sanguinosi” (Marino, 2008: 7). Così si apre il volume curato da Giuseppe Carlo Marino, architetto, regista e coautore di questa chiara rivisitazione della storia della Sicilia contemporanea, condotta per la prima volta —questo il suo tratto peculiare— seguendo il filo rosso-sangue delle tante esperienze collettive estreme che hanno scandito il cammino politico-sociale della Sicilia.

Come recita il sottotitolo è un “lungo profilo” delle storie della violenza al potere e del potere della violenza, dai massacri del XIX secolo sino al terrorismo

¹ Centro interdipartimentale di Studi europei e comparatistici de la Universidad de Palermo, Italia. Correo electrónico: fcaramitaro@colmex.mx

mafioso dei corleonesi degli anni novanta del Novecento. La lunga scia di stragi parte dalla spedizione garibaldina (i fatti di Bronte) e prosegue nell'Italia liberale con la repressione dei Fasci siciliani, riemerge con la forza di un fiume carsico con gli eccidi del secondo conflitto mondiale a opera delle truppe tedesche e, poi, anglo-americane, per sfociare, passando da Portella della Ginestra, da Ciaculli e da viale Lazio, nel “delirio totalitario” di Riina e accoliti che ebbe per epilogo la mattanza dei giudici Giovanni Falcone e Paolo Borsellino e i tragici eventi di Firenze, Roma e Milano negli anni 1992 e 1993.

Contrariamente a quanto avvenuto nelle altre regioni d'Italia, dove le vicende stragiste sono state sempre delimitate da episodi puntuali e circoscritti (la strage di Milano del 1898 ordinata dal generale Bava Beccaris e le stragi nazi-fasciste) e da fasi storiche peculiari (i terrorismi di matrice estremistica), la Sicilia ha assistito e subito un fenomeno stragista di lunga durata e di varie origini, riprodotto e coniugato per oltre due secoli, come un'indomata e indomabile epidemia. La Sicilia è sempre stata, quindi, terra d'elezione delle stragi: di Stato o di governo, di mafia e di anti-Stato, per il pane, per la terra. E le vittime designate, in ogni caso sempre inferiori rispetto ai caduti, sono le vaste masse popolari colpite dall'impotenza, dall'umiliazione e dalla disperazione. Considerando per l'appunto il profondo impatto delle stragi sulla società siciliana, si potrebbe parafrasare la considerazione di Eric J. Hobsbawn, che evidenziava la centralità della guerra per l'interpretazione di tutto il *secolo breve*,² e affermare che “senza le stragi non si capirebbe il *lungo secolo*” che in Sicilia si è aperto nel 1860 con l'Unità d'Italia.

Il libro è una sorta di “azione culturale” a più voci, dove, come tessere di un mosaico narrativo, si fondono le ricerche di autori già affermati (Alvarez García, Buscemi, Crisantino, Ingroia, Nicastro, Paternostro, Siragusa, Vaiana, Vasile) e di altri della leva emergente (Asta, Ficarra, Testa, Tomasino). Il tutto è abilmente orchestrato e reso coeso dal lungo saggio introduttivo di Marino, “Del perché e del come la Sicilia è terra di stragi”, nel quale si analizza la peculiarità dello stragismo isolano. Marino, nel tentativo di definire una “teoria dello stragismo” in Sicilia e partendo dalla definizione del lemma polisemico “strage”, termine dalle ineffabili qualità emozionali ed evento i cui responsabili sono persone o soggetti collettivi che sarebbe poco corretto definire semplici assassini (mentre, invece, andrebbero definiti più esattamente carnefici o massacratori), giunge alla conclusione che l'isola è palcoscenico di stragi peculiari, calcolate e perfide, nelle quali gli esecutori sono esterni mentre i sobillatori sono interni. Siciliani che ammazzano altri siciliani: le due contrapposte Sicilie, quella dell’“altra Sicilia”,³

² La frase, che recita testualmente “Senza la guerra non si capisce il Secolo breve, un secolo segnato dalle vicende belliche”, è in Hobsbawn (2002: 34).

³ Per l’“altra Sicilia” si veda Marino (1964).

la terra dell'antimafia, degli eroici servitori dello Stato e dei rivendicatori dei diritti civili e politici, e quella del sopruso mafioso, dei boss, dell'opposizione politica antidemocratica del latifondo e dei privilegi minacciati.

Le stragi siciliane, inoltre, contengono qualcosa di più e di qualitativamente diverso. In esse quel che interessa agli stragisti è innanzitutto la simbologia dell'atto in sé, "per la sua carica intimidatoria e potenzialmente risolutiva del conflitto sociale", una "qualità" che lascia tracce di terrore e di disperata indignazione nella memoria storica e che manifesta una "deforme e demoniaca vocazione *pedagogica* di un'intimazione di pace che i potenti rivolgono ai subalterni per assicurarsi del loro dominio". Opportunamente Marino (2008: 20) definisce "pedagogia della paura" questo aspetto dello stragismo, comune anche a terrorismi di ben altra natura, come quelli di tipo politico-ideologico (basti ricordare, tra l'altro, a proposito di azioni violente ad alto contenuto simbolico, il macabro motto brigatista "colpirne uno per educarne cento").

Le stragi siciliane sono quasi sempre di natura mafiosa, tuttavia il curatore le classifica in tre diverse tipologie: militari, brevi e lunghe. La prima non è specificatamente "siciliana" in quanto racchiude degli eventi tragici che, pur accaduti nell'isola e fatte salve le variabili ambientali, avrebbero potuto verificarsi con analoghe caratteristiche anche altrove. Ma l'attenzione principale di Marino si concentra sulle altre due modalità stragiste: le "stragi brevi" (o "eccidi proletari" se si fa riferimento alla condizione sociale delle vittime) sono eventi risolti in un singolo episodio, mentre le "stragi lunghe" sono momenti stragisti prolungati, consistenti in una sequela di assassini riferibili a un'unica operazione strategica attuata con scansioni temporali in più o meno rapida successione e con variabili modalità specifiche, di volta in volta decise dagli esecutori (Marino, 2008: 26).

Passando in rassegna alcuni saggi del volume, un primo riferimento spetta al brillante scritto di Amelia Crisantino sui "pugnalatori" (*La "strage" che non fu una strage. La misteriosa vicenda dei pugnalatori all'indomani dell'Unità*: 73-106) che apre il libro. L'autrice reinterpreta la bibliografia sul tema (Alatri, Brancato, Pezzino, Sciascia, ecc.) e propone numerose novità interpretative.

Nel puntuale saggio di Mario Siragusa (*Stragi e stragismo nell'età dei Fasci Siciliani*: 107-133) una dettagliata ricerca archivistica e documentaria conduce l'autore a un'originale e nuova interpretazione della repressione *manu militari* dei Fasci siciliani. Lo stragismo dei governi Giolitti e Crispi viene spiegato come effetto di una "sistematica provocazione" della mafia.

Lo studio di Franco Nicastro (*Gli Alleati crudeli. Le stragi americane*: 141-158) evidenzia —al di là della classica rappresentazione delle truppe statunitensi come i "buoni *paisà*" e i liberatori accolti in ogni paese da folle festanti— la

crudeltà e la ferocia dei massacri del 1943, che ebbero luogo nell'area sud-orientale dell'isola nei giorni successivi allo sbarco, dei quali fu primo responsabile il generale George S. Patton, comandante della settima armata americana.

Le rivisitazioni della strage del pane del 1944, ricostruita in modo sintetico ma efficace da Lino Buscemi (*La strage di via Maqueda. Palermo, 19 ottobre 1944*: 175-193), e della strage di Canicattì (Salvatore Vaiana, *La strage di Canicattì*: 194-243) hanno il valore di far riemergere alla memoria fatti da lungo tempo dimenticati.

Il saggio di Dino Paternostro (*La lunga strage dei contadini (1944-1965)*: 274-331) ha per oggetto la drammatica catena dei delitti che colpirono il movimento contadino nel secondo dopoguerra. Mentre nelle ricerche di Baldassare Tomasino (*Le "guerre" e le lunghe stragi mafiose. Da Ciaculli a Falcone e Borsellino*: 332-372) e Marcello Testa (*Microanalisi della strage di viale Lazio*: 373-408) l'ombra dello stragismo mafioso si allunga sul trentennio compreso tra gli anni sessanta e novanta del secolo scorso.

Si apre uno squarcio inquietante di interrogativi attorno alla ricostruzione meticolosa, vivace e documentata di Vincenzo Vasile (*Il delirio stragista di Cosa Nostra e la "trattativa" con lo Stato. (In margine alla strage di Firenze)*: 409-427) che segue i canali dell'esportazione dello stragismo siciliano fuori dall'isola con uno speciale riferimento alla strage degli Uffizi.

L'opera si conclude con l'analisi e le riflessioni del magistrato Antonio Ingoia (*Dal terrore delle stragi all'angoscia del silenzio*: 428-438). Egli, prendendo le mosse dall'*escalation* della violenza mafiosa che tra gli anni settanta e novanta ha falcidiato le vite di giudici, politici, amministratori, giornalisti e uomini della pubblica sicurezza, per poi arrestarsi soltanto dopo il "biennio *terribilis*" del 1992-1993 adottando la nuova strategia dell'inabissamento, ammonisce: la "Seconda Repubblica ha i propri pilastri affondati nel sangue di quella stagione stragista, e lì che ha edificato le proprie fondamenta, sul sangue versato da tanti uomini dello Stato e cittadini comuni. Dimenticarne il sacrificio sarebbe condannarci ad un futuro meno libero e consapevole" (Marino, 2008: 438).

Bibliografía

Hobsbawn, Eric J. (2002), *Il Secolo breve*, Milán, Rizzoli (primera edición italiana 1997).

Marino, Giuseppe Carlo (1964), *L'opposizione mafiosa (1870-1882). Baroni e mafia contro lo Stato liberale*, Palermo, Flaccovio.

——— (ed.) (2008), *La Sicilia delle stragi. La storia e le storie della violenza al potere: dagli eccidi dell'Ottocento al terrorismo mafioso un lungo percorso di repressione e di sangue*, Roma, Newton Compton.

Contribuciones desde Coatepec

revista coeditada por la Facultad de Humanidades
y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades de la UAEM

se terminó de imprimir

en octubre de 2008

en los talleres de

Editorial CIGOME, S.A. de C.V.

ubicados en Vialidad Alfredo del Mazo Nte. 1524

Col. Exhda. La Magdalena,

Toluca, Estado de México

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para
reposición.

En la composición de textos se utilizó el tipo
Times News Roman en tamaños 30, 14, 11, 9, 8 y 7
puntos. Los forros son en cartulina couché
cubiertas de 210 gramos y los interiores en papel
cultural de 75 gramos.

Tabla de contenido

Nueva época • Año VIII, número 15 • Toluca, México, julio-diciembre de 2008

Filosofía

"Quizás el viejo advierta que le estoy retorciendo el cuello..." Dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909-1929

Ángel Xolocotzi Yáñez

Estudios lingüísticos y literarios

Problemas de la heterogeneidad y la identidad sociocultural en "Agua" y "Los escolares" de José María Arguedas

Areli Cruz Muciño

Historia

El autoritarismo-absolutismo en el Antiguo Régimen. Origen aragonés del virreinato y poderes del virrey en Nueva España

Fernando Ciaramitaro

Transcripción paleográfica de un testamento del siglo XVIII

Hilda Lagunas Ruiz y Patrizia Romani

La ciénaga de Chiconahuapan, Estado de México: un humedal en deterioro constante

Juan Jesús Velasco Orozco

Ciencias sociales

Hominización, humanización, cultura

Hilario Topete Lara

Reseñas, documentos y traducciones

Lilia Luján. Pintura y grafismos

Gerardo Fontanes Pérez

Entre incumbencia y responsabilidad: el método fenomenológico en diálogo

Consuelo González Cruz

Heidegger, por una filosofía radical

Rubén Mendoza Valdés

Celene García y los pétalos atrapados

Heber Sidney Quijano Hernández

Derroteros del alba: el lenguaje en creación a partir del deseo

Ileana Reyes Retana

Madre Terrible. La diosa en la religión del México antiguo de Blanca Solares

María del Carmen Valverde Valdés

Uno sguardo di lungo periodo sulla Sicilia delle stragi

Fernando Ciaramitaro



Universidad Autónoma
del Estado de México



Centro
de Investigación
en Ciencias Sociales
y Humanidades



Facultad de
Humanidades