

# ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР-PRO

Комплексные проблемы  
современной политики

Complex problems  
of a modern policy

## POLITICAL VECTOR-PRO

научный журнал

1/2014

ISSN 2307-1516

**Учредители:**

Федеральное государственное  
бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Южно-Уральский государственный университет»  
(национально исследовательский университет)

Челябинское региональное отделение  
Российской ассоциации политической науки

**Редакционная коллегия журнала:**

Хвощев В.Е., к. филос. н., доцент, ЮУрГУ  
(главный редактор);

Апрелева В.А., д. филос. н., проф., ЮУрГУ;

Балакин В.С., д. и. н., проф., ЮУрГУ;

Бурмейстер А.Н., заслуженный проф. Гренобльского ун-та;

Малышев М.А., проф.-исследователь, УАЕМ;

Придворова Ю.В., дизайнер, ЮУрГУ;

Русакова О.Ф., д. пол. н., проф., ИФИП УрО РАН;

Сибиряков И.В., д. и. н., проф., ЮУрГУ;

Трегубов Н.А., к. пол. н., ЮУрГУ;

Фадеечева М.А., д. пол. н., ИФИП УрО РАН;

Роберто Андрес Гонсалес Инохоса, проф.-исследователь, УАЕМ;

Мария Луиза Бакарлетт, проф.-исследователь, УАЕМ.

**Адрес редакции:**

454080, г. Челябинск  
пр-т Ленина д. 76, оф. 458а,  
НОЦ «Комплексные проблемы  
современной политики»

**тел./факс:** +7 (351) 267 94 23,

**email:** vek@susu.ac.ru

Формат 70x108 1/16

Усл. п. л. 11,20

Тираж - 500 экз.

Номер заказа 439/564

Цена свободная

**Периодичность выхода:**

4 раза в год

## АВТОРЫ

### The AUTHORS

**Хвощев Владимир Ефимович**, Российская Федерация, Челябинск, Южно-Уральский государственный университет, e-mail: vek@susu.ac.ru.

**Khvoshchev Vladimir E.**, Russian Federation, Cheliabinsk, South Ural State University.

**Jvoschev V.E.**, Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur.

**Малышев Михаил Алексеевич** – доктор философии, профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, Мексика.

**Malishev Mijail A.** doctor of philosophy, lecturer and researcher of the Faculty of Humanities of the Autonomous University of the Mexico State. Mexico.

**Malishev Mijail A.**, doctor en filosofía, Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.

**Манола Сепульведа Гарса** – доктор антропологии, профессор-исследователь Национальной Школы Антропологии и Истории, Мехико, Мексика.

**Manola Sepúlveda Garza**, doctor of anthropology, lecturer and researcher of the National School of Anthropology and History, Mexico city, Mexico.

**Manola Sepúlveda Garza**, doctora en antropología, Profesora-investigadora de la Escuela nacional de la Antropología e Historia, Mexico; D. F., México.

**Эрминьо Нуньес Вильявисенсио** – доктор филологии, профессор-исследователь Гуманитарного факультета Автономного университета штата Мехико, Мексика.

**Hermínio Núñez Villavicencio**, doctor of philology, lecturer and researcher of the Faculty of Humanities of the Autonomous University of the Mexico State. Mexico.

**Hermínio Núñez Villavicencio**, doctor en Letras, Profesor-investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.

**Педро Хосе Инохоса Гутьеррес** – Автономный университет штата Мехико, Мексика.

**Pedro José Hinojosa Gutiérrez**, Autonomous university of Mexico's state.

**Pedro José Hinojosa Gutiérrez**, Universidad Autónoma del Estado de México.

**Предеина Мария Юрьевна**, Российская Федерация, Челябинск, Южно-Уральский государственный университет, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии, e-mail: predeina\_maria@mail.ru.

**Predeina MariaYu.** Russian Federation, Cheliabinsk, South Ural State University.

**Predeina M.U.**, Universidad estatal de los montes urales del su.

**Фадеечева Марианна Альфредовна**, Институт философии и права Уральского отделения Российской академии наук, главный научный сотрудник, доктор политических наук.

**Fadeicheva M. A.**, Institute of philosophy and law, Ural branch of the Russian academy of science, doctor of political science.

**Fadeicheva. M.A.**, Instituto de filosofía y derecho, del departamento de los Montes Urales de la Academia de las Ciencias Rusa.

**Мирошниченко Мария Ильинична**, Российская Федерация, Челябинск, Южно-Уральский государственный университет, кандидат исторических наук, доцент, e-mail: mmi74@yandex.ru.

**Miroshnichenko M.I.**, South Ural State University.

**Miroshnichenko M.I.**, Universidad estatal de los montes urales del su.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Хвощев В.Е.</b> Антропология политики Vs политическая антропология .....	6
<b>Малышев М.А.,</b> <b>Манола Сепульведа Гарса</b> Выживание и расчеловечение .....	12
<b>Эрминьо Нуньез Вильявисенсио</b> Обновление: гуманистическая страсть .....	32
<b>Педро Хосе Инохоса Гутиеррес</b> Гвадалупанский символ: интерпретация, опирающаяся на архетипический дискурс единства противоположности .....	48
<b>Предеина М.Ю.</b> Динамика философских кризисов: проблема отчуждения человека от эллинизма до постмодерна .....	67
<b>Фадеечева М.А.</b> Антропологические аспекты классических этноконцепций .....	81
<b>Мирошниченко М.И.</b> Вариации женской гендерной роли в культурном пространстве Урала (1920-е – первая половина 1930-х гг.): взгляд с позиций политической антропологии .....	95
<b>Хвощев В.Е.</b> Политический вектор: человеческий фактор (анонс номера).....	122
<b>Требования к</b> публикациям .....	124

## CONTENTS

<b>Khvoshchev V.E.</b> Anthropology of politics vs political anthropology.....	6
<b>Mijail Malishev,</b> <b>Manola Sepúlveda Garza</b> Survive and dehumanization .....	12
<b>Herminio Núñez Villavicencio</b> Renovation: the humanista yearning .....	32
<b>Pedro José Hinojosa Gutiérrez</b> Guadalupe's symbol: I nterpretation from arquetipical discourse of the union of contraries .....	48
<b>Predeina M.Y.</b> Dynamics of philosophical crisis: problem alienation of human from hellenism to postmodern.....	67
<b>Fadeicheva M. A.</b> Anthropological aspects of classical ethnic conceptions.....	81
<b>Miroshnichenko M.I.</b> Variations of female gender role in the cultural space of the Urals (1920 – the first half of the 1930s): from the point of political anthropology view.....	95
<b>Khvoshchev V.E.</b> Political vector: human factor (the issue announcement).....	122
Requirements concerning the publication.....	124

## INDICE

<b>Jvoshev V.E.</b> .Antropología de la política versus antropología política .....	6
<b>Malishev M.A.,</b> <b>Manola Sepúlveda Garza</b> Sobrevivencia y deshumanización.....	12
<b>Herminio Núñez Villavicencio</b> Renovar el anhelo humanista.....	32
<b>Pedro José Hinojosa Gutiérrez</b> El símbolo guadalupano: interpretación desde el discurso arquetípico de la unión de contrarios .....	48
<b>Predeina. M.U.</b> Dinámica de las crisis filosóficas: el problema de la enajenación del hombre desde el helenismo hasta el posmodernismo .....	67
<b>Fadeicheva. M.A.</b> Aspectos antropológicos de las concepciones clásicas sobre las etnias .....	81
<b>Miroshnichenko M.I.</b> Variaciones del género femenino en el espacio cultural de los Montes Urales (a partir de los años 20 hasta la primera mitad de los 30 del siglo XX) .....	95
<b>Jvoshev. V. E.</b> Vector político: Factor humano (anuncio del número de la revista) .....	122
<b>Requisitos para publicación .....</b>	124

УДК 572.029 :009

**ХВОЩЕВ В.Е.**

Южно-Уральский государственный университет

## **АНТРОПОЛОГИЯ ПОЛИТИКИ VS ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

В статье предпринята попытка в самом общем виде начать разговор о предмете антропологии, существующих в настоящее время её разновидностях – политическая антропология, историческая антропология, экономическая антропология..., корректности названий соответствующих учебных курсов относительно их содержания. Автор отмечает аполитичный характер политической антропологии и предлагает строить науку «антропология политики».

**Ключевые слова:** антропология, политическая антропология, антропология политики

UDC 572.029 :009

**KHVOSHCHIEV V.E.**

South Ural State University

## **Anthropology of politics vs political anthropology**

This article attempts to initiate general discussion on the subject of anthropology, on its modern disciplines: political, historical, economical anthropology etc., and on appropriate names for the corresponding teaching courses relative to their content. The author emphasizes apolitical nature of anthropology and proposes to advance the anthropology of politics.

**Keywords:** anthropology, political anthropology, anthropology of politics

CDU 572.029 :009

**JVOSCHEV V.E.**

Universidad Estatal de los Montes Urales del Sur

## **ANTROPOLOGÍA DE LA POLÍTICA VERSUS ANTROPOLOGÍA POLÍTICA**

En este artículo, el autor intenta perfilar, en una forma generalizada, el objeto de la antropología que ahora existe en sus diferentes tipos: antropología política, antropología histórica, antropología económica, entre otras, para mostrar la correspondencia entre los títulos de estos cursos docentes y su contenido. El autor destaca el carácter apolítico de la antropología política y ofrece construir una disciplina que llama "antropología de la política"

Palabras-clave: antropología, antropología política, antropología de la política



**П**редставления о себе самом зародились в человеке, по-видимому, тогда, когда появился вид *Homo sapiens*, способный разумно осмысливать окружающий мир и себя в этом мире. Но потребовались тысячелетия, чтобы те первоначальные догадки и домыслы сложились в более или менее приемлемую систему знаний. Уже в самых ранних письменных источниках можно встретить элементы антропологических наблюдений, но только в философских трудах древности антропологические знания обретают системность, целостность, концептуальность.

В настоящее время наука «Антропология» продолжает оставаться в неравновесном состоянии, испытывая трудности разделения индивидуального и коллективного человеческих начал. Востребованный жизнью эталон человека общественного, способного к выживанию в современном социуме, не только не совпадает, а во многом противоположен естественному человеку, его природе, имманентным свойствам. Более того, разнообразие форм человеческой деятельности предъявляет специфические требования к индивиду, которым он вынужден подчиняться и со временем невольно

трансформировать в собственные качества. Наука не может игнорировать эти особенности и не дифференцировать антропологию в зависимости от сферы человеческой деятельности. По этой причине вполне оправдано развитие «антропологии политики», «антропологии экономики», «антропологии исторического процесса», «антропологии культуры», «антропологии религиозной деятельности»...

Очевидно, что и в каждом научно-образовательном направлении – «Политология», «Экономика», «История», «Культурология», «Теология», «Религиоведение»... – изучение антропологических проблем имеет большое значение. Не менее важно для науки «Антропология» исследование многообразия её аспектов: «Политическая антропология», «Экономическая антропология», Историческая антропология... Несомненно, что перечисленные части заслуживают внимания антропологов, но не могут быть профильной основой по направлениям «Политология», «Экономика», «История»..., поскольку ориентированы на другой предмет, связанный с направлениями косвенно.

Действительно, простая логика языка указывает на то обстоятельство, что объектом

политической (экономической, исторической...) антропологии является антропология, а её предметом – влияние политики (исторического процесса, экономики...) на развитие этой науки. Попытки государства регулировать содержание науки, задавать ей рамки, устанавливать жёсткие ориентиры неизбежно ведут к идеологизации познания. Рождённый в таких условиях гибрид науки и политики, как правило, дрейфует к преобладанию в нём политических мотивов и быстро догматизируется. По этой причине современная политическая антропология представляет собой идеологический продукт малоприспособленный для научной и образовательной деятельности, обслуживающий политико-экономические интересы власти.

В современных российских ВУЗах образование осуществляется по антропологическим дисциплинам («Политическая антропология», «Историческая антропология», «Экономическая антропология»...) при полной неопределённости предметов преподавания. К примеру, в широко известных курсах Н.Н. Крадина [1] и В.А. Тишкова [2] речь идёт не столько о политической антропологии, сколько об антропологии политики и истории с гипертро-

фированным вниманием к проблемам рас, этносов, наций в ущерб системности антропологической науки.

Важно отметить, что современная политическая антропология – будь то российская или зарубежная – весьма аполитична: среди многочисленных антропологических параметров она не находит места классовому в марксистском понимании слова измерению. В результате этнические, поколенческие, гендерные и прочие проблемы антропологии приобретают общечеловеческий смысл, не пригодный для актуального политического анализа.

Человек – объект антропологии – существо многомерное вопреки уничижительному мнению по этому поводу Г. Маркузе [3]. И характеризуется он не столько альтернативностью своего бытия, сколько тем положением, которое занимает в обществе. Это положение и связанный с ним социальный статус является той мерой, которая наиболее полно определяет человеческую индивидуальность. Иначе говоря, классовая принадлежность остаётся важнейшей антропологической характеристикой человека, в том числе, современного. Другое дело, что высокая классовая мобильность, свойственная

сегодня развитому обществу не оставляет времени антропометрическому закреплению социально-политических различий индивидов.

Между тем, век социальных технологий, в который мы живём, создаёт стимулы к широкому использованию «человеческого фактора» в самых разных целях – политических, экономических, культурных, военных... «Антропологические технологии» достижения чьих бы то ни было интересов, «консциентальное оружие», направленное против самого человека не составляют предмета «Антропологии» и даже прикладной её части. Скорее, это побочные негативные продукты науки, примерам которых нет числа.

Может показаться, что классическая антропология – наука умирающая, устремлённая в далёкое прошлое, констатирует факт и следствия многовековой эволюции человеческого вида. Но есть основания полагать, что наступает время антропологического скачка, когда под влиянием массы лавинообразных процессов начнутся такие же по темпам изменения в человеческой природе. Тогда на смену привычному облику человека придёт универсальное существо – без расы, без пола, без возраста, с антропометрией, доступной сегодня лишь самым смелым фантазиям. Возможно, это случится уже к концу столетия.

### **Библиографический список**

1. Крадин Н.Н. Политическая антропология Учеб. для вузов по специальностям 020200 "Политология" и 350100 "Социал. антропология". – М.: Логос, 2004. – 270 с.
2. Тишков В.А. Политическая антропология. Курс лекций. <http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/lekcii2/lekcii/politiches.html>.
3. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. пер. с англ. – М., 1994. – 368 с.

УДК 323.282

**МАЛЫШЕВ М.А.,**

Автономный университет штата Мехико, Мексика

**МАНОЛА СЕПУЛЬВЕДА ГАРСА,**

Национальная школа антропологии и истории, Мексика

## **ВЫЖИВАНИЕ И РАСЧЕЛОВЕЧЕНИЕ**

Концлагерь – это кульминация brutального господства тоталитарного государство над человеком. Цель данной статьи - показать расчеловечение человека на основе свидетельств жертв «Холокоста» и очевидцев «Гулага». Автор опирается в первую очередь на свидетелей, старающихся избегать воодушевляющих иллюзий, которые, подобно атмосферному слою, защищают нас от безжалостных лучей света правды и приводят к идеализации человека. Выживание на грани смерти ведет к деградации человека, превращает его в недочеловека. Аушвиц и Колыма показали, что трагической альтернативе – быть или не быть- можно противопоставить чудовищный кошмар: заставить человека существовать на грани смерти и, одновременно, отнять у него единственную свободу: возможность положить конец своему невыносимому существованию.

**Ключевые слова:** выживание, расчеловечение, существование, смерть, деградация, человек.

UDC 323.282

**MIJAIL MALISHEV**

**Independent university of Mexico state**, Mexico

**MANOLA SEPÚLVEDA GARZA**

National school of anthropology and history, Mexico

## **SURVIVE AND DEHUMANIZATION**

The concentration camps are the culmination of the total domination about the man by a totalitarian state. The aim of this article is to show the dehumanization of the human being based on of testimony of the victims of the Holocaust and the Gulag. The authors base their article, in the first term, on the witnesses that had tried to avoid the inspirational illusions, which, as the atmosphere, defend us from the implacable rays of the sunlight of the truth and carries us to the idealization of the human being. The survive on the board of death carries to degradation of man, to his transformation into infra-man. Auschwitz y Kolima show that tragic alternative –to be or not to be– can be transform into monstrous nightmare: oblige to man to exist on the board of death and to the unique liberty: the possibility to put end to his unbearable existence.

**Keywords:** survive, dehumanization, existence, death, degradation, man.

CDU 323.282

**MIJAIL MALISHEV,**

Universidad Autónoma del estado de México

**MANOLA SEPÚLVEDA GARZA**

Nacional de la antropología e historia, México

## **SOBREVIVENCIA Y DESHUMANIZACIÓN**

El campo de concentración es la culminación del predominio del Estado totalitario sobre el hombre. El objetivo de este artículo es mostrar la deshumanización del hombre en base a los testimonios de las víctimas del Holocausto y del GULAG. Los autores se apoyan, en primer lugar, en testigos que trataron de evitar tener ilusiones entusiastas que como una capa atmosférica nos defiende de los rayos implacables de la verdad y nos conduce a la idealización del ser humano. La sobrevivencia al borde de la muerte lleva a la degradación del hombre y le convierte en un infra-hombre. Auschwitz y Kolimá mostraron que a la alternativa trágica –ser o no ser- se le puede convertir en una pesadilla monstruosa: obligar al hombre a subsistir al borde de la muerte y, a la vez, quitarle la única libertad: la posibilidad de poner fin a su existencia insoportable.

**Palabras-clave:** sobrevivencia, deshumanización, existencia, muerte, degradación, hombre.

**C**ampo de  
concentración:  
destrucción de lo  
humano en el hombre

La corriente ininterrumpida de nuevos testimonios, publicaciones, películas y debates dedicada a las lecciones del Holocausto y GULAG empezó a obtener una velocidad vertiginosa desde finales de los años setenta y alcanzó el máximo pique a principio del siglo XXI. Los testimonios de la barbarie inhumana y el juicio implacable sobre sus inspiradores ideológicos y ejecutores materiales se convirtió en una especie de "religión civil", se elevó por encima del contexto de su época y adquirió, según palabras de Papa Juan Pablo II, el sentido del "Nuevo Gólgota", como si Jesucristo hubiera sido crucificado por segunda vez. En opinión del filósofo francés Pascal Bruckner, la agitación alrededor de Auschwitz se transformó en un *kitsch*, en una experiencia casi metafísica. "Es una sacralización temible", "pues existe el riesgo de que los judíos acaben nuevamente sacrificados en el altar de este culto del que son ídolos transitorios. Buena parte de ello es la asimilación del Holocausto por parte de los extremistas del Islam como si se tratase de una creencia...

de un acontecimiento histórico con una liturgia precisa. Si algunos se atreven a criticar a Moisés, Cristo, Visnú, Mahoma o Buda, ¿por qué no reírse de Dachau, Bergen-Belsen o Treblinka? Es una amalgama siniestra. A nadie se le ocurriría burlarse de la Noche de San Bartolomé, de la persecución de los protestantes ordenada por Luis XIV en Francia, de los palestinos muertos durante la Intifada ni de los genocidios armenio o ruandés". (Bruckner, 2008: 97-98).

Desgraciadamente, a veces el tiempo mismo se convierte en "cómplice" de la gente vil: diluye la barbarie en la neblina lejana de los años e intenta colocarla más allá del bien y del mal. El perdón es un valor moral, es una reconciliación de las conciencias, una virtud que complementa la justicia. Según el autor contemporáneo, "necesitamos dar y recibir perdón. Necesitamos comprendernos como seres que perdonan y a los que se les perdona. Y existen circunstancias en las que el perdón desciende si no como ángel salvador si como mano tendida que agarra, con fuerza y con ternura" [9]. Sin embargo, los testigos de Auschwitz y Kolimá nos enseñan que existen circunstancias en las que el perdón significaría un sacrilegio, una traición a los

sufrimientos y a las vidas destrozadas en vano. Al responder al desafío del humanismo espurio, Shalamov declaraba: "El principio de mi siglo, el resumen de toda mi vida, la deducción de mi experiencia personal y la regla en que se encarnó esta experiencia puede expresarse así: en primer lugar hay que regresar las bofetadas y sólo en segundo lugar dar las gracias. Es necesario recordar el mal antes que el bien. Hay que guardar en la memoria todo lo bueno cien años y todo lo malo doscientos años" [1, p. 377].

La memoria histórica sobre el martirio de las víctimas inocentes nos obliga a luchar en aras de una justicia superior contra cualquier tendencia al humanismo falso y contra la inclinación de perdonar a los que nunca, en ningunas circunstancias merecen condescendencia. Se puede estar de acuerdo con Bruckner en que tenemos que evitar tanto la banalización como la "victimización" del genocidio, pero no con su afirmación de que es inadmisibles comparar los acontecimientos siniestros del *Lager* nazi y *Gulag* estalinista con los exterminios masivos anteriores y posteriores que abundan en la historia de la civilización humana. La mayor parte de su artículo titulado "El segundo Gólgota",

el filósofo francés lo dedica a demostrar de la imposibilidad de comparar la crueldad de la colonización de los pueblos africanos, asiáticos y americanos con las cámaras de gas de Auschwitz, pues, desde su punto de vista, cada acontecimiento histórico debe ser considerado sólo en el contexto de su época y cualquier comparación que salga de estos límites corre el riesgo de tergiversar su significado.

Según tal lógica, no se puede hablar sobre el "Holocausto" (en el sentido estricto de esta palabra) causado por el régimen de Pol Pot en Camboya, tampoco se puede usar este término en relación al genocidio del pueblo armenio o comparar la brutalidad de los soldados franceses en la época de las guerras coloniales en Argel con las cámaras de gas en Dachau y Auschwitz. Podemos estar de acuerdo en que la extrapolación arbitraria del Holocausto a los acontecimientos que distan de nuestra época de tres o cinco generaciones, pueden llevar a la tergiversación de su sentido histórico concreto. Pero es imposible negar la semejanza de todos los actos de la manifestación de genocidio cuyo fin fue la aniquilación violenta de una población pacífica, aunque los modos de



su "justificación" ideológica, los métodos de propaganda, los motivos e, incluso, las emociones colectivas que alentaron a los verdugos al exterminio en masas, pueden ser, indudablemente diferentes.

Para confirmar la inconsistencia de la comparación entre el Holocausto y las conquistas coloniales, Pascal Bruckner intenta apoyarse en la frase del Presidente de República Popular de China durante la recepción oficial de Margaret Thatcher en 1985 y en el discurso del primer ministro de la India Manmohan Singh, durante su condecoración del título de Doctor de Honoris Causa que le otorgó la Universidad de Oxford en 2005. El presidente chino dijo que la invasión británica a su país despertó a la población del sueño secular. Y el primer ministro de la India destacó que aunque el colonialismo británico causó daño a su país, sin embargo, tuvo "consecuencias benéficas". De aquí el autor extrae la inferencia: "el pasado no está olvidado, se lo ha puesto tranquilamente en su lugar, se lo ha asimilado" [5, p. 112]. En otras palabras, la historia enseña que no nos enseña nada, y nosotros mismos también no demostramos un ahínco para aprender sus "lecciones": hace falta

simplemente tragar y asimilar lo sucedido y tranquilamente continuar nuestra existencia, confiando que la barbarie y la tragedia en el pasado se convertirán en bienestar en el futuro. Y extrapolar el pasado sobre el futuro y viceversa, según Bruckner, está preñado de exagerar la escala de la maldad y reducir al mínimo "el significado benéfico de la violencia" la cual, según la observación de Marx desempeñan la función de la "comadrona de la historia". Es verdad que Marx, a diferencia de Bruckner, entendía la violencia como respuesta a la violencia realizada no por vía directa del aniquilamiento, sino por las formas de explotación. Como correctamente advirtió Primo Levi: la fábrica de automóviles de FIAT, a pesar del método sudorífico de la explotación, no es exterminio en masas de los presos inocentes en Auschwitz y los métodos aplicados por las clínicas psiquiátricas a los pacientes violentos no se puede igualar con las golpes y vejación de los "kapos" para instalar una disciplina cruel. El mismo Levi intentaba extraer de su experiencia de existir al borde de la muerte en el Lager nazi, las lecciones para toda la humanidad y no simplemente limitar esta experiencia a los marcos del nazismo. Una idea análoga desarrolla también

Tzvetan Todorov, quien subraya que quisiera usar “la memoria de los campos como de un instrumento para analizar el presente, y no para hacer el monumento de una experiencia absolutamente singular. Esa elección se opone, pues, a una perspectiva que privilegiaría la especificidad histórica de cada evento particular”. [10, p. 299].

El asesinato en masa no nació en la época moderna: desde la formación del *homo sapiens* la historia está plagada de enemistades, siempre mutuamente nocivas y potencialmente destructoras que con frecuencia desembocan en matanzas y en algunos casos en exterminio de etnias y culturas enteras. Según parece, el Holocausto y el GULAG no son ninguna exclusión. Aunque tampoco hay que negar la “afinidad electiva” entre los campos de exterminio y la civilización moderna. Según la metáfora de Zigmund Bauman, entre los genocidios del pasado y el asesinato en masa en Kolimá y Auschwitz, la diferencia es la misma que entre una planta industrial moderna y un taller artesanal. Un asesinato concienzudo, completo y exhaustivo exigía que se sustituyera a las muchedumbres por la burocracia; el odio compartido por la obediencia a la autoridad. “La ira y la furia

son lastimosamente primitivas e ineficaces como herramientas para el exterminio en masa; la sociedad racional y moderna ha preparado el camino para que los que cometen genocidios sistemáticos, fríos y meticulosos... abonen el terreno. El asesinato en masa contemporáneo se distingue por la práctica ausencia de toda espontaneidad, por un lado, y por la importancia de la planificación racional y los cálculos cuidadosos, por otro. Se caracteriza por la casi completa eliminación de la contingencia y de la casualidad y por su independencia de las emociones del grupo y de los motivos personales. Se distingue por su función fingida o marginal, disfrazada o decorativa, de movilización ideológica. Pero, ante todo, destaca por su intención” [4, p. 118].

Uno de los rasgos específicos de los campos de concentración fue la amputación de lo humano en el hombre. El objetivo de esta Institución siniestra era formar un “preso ideal” que debía reaccionar a los órdenes de los vigilantes como autómatas. Los nazis obtuvieron la realización de sus tareas con insistencia fanática, ignorando a veces las consideraciones de provecho económico, manteniendo disciplina férrea y terror por medio del hambre

crónica, castigos humillantes y ejecuciones públicas.

La paradoja trágica de la existencia en Lager consistía en que para resistir a la voluntad impuesta y no perder el resto de la dignidad, era necesario dejar de temerle a la muerte e, incluso, llegar a la conclusión de que lo más probable es que cualquier día serás ejecutado. Esta paradoja implícitamente está presente en el concepto del imperativo categórico de Kant. La moral no es simplemente el medio de la regulación del comportamiento social, es también la condición de la sobrevivencia espiritual. Ahí donde no existen las obligaciones morales libremente elegidas, empieza la degradación general del ser humano. Se puede decir que el deseo de sobrevivir físicamente a cualquier precio es enemigo de vivir humanamente. Según Viktor Frankl: "una vida cuyo último y único sentido consistiera en superarla o en sucumbir, una vida, por tanto, cuyo sentido dependiera, en última instancia, de la casualidad no merecería en absoluto la pena de ser vivida" [7, p. 70].

A pesar de las manifestaciones de solidaridad entre los presos, que sí las hubo, hay que reconocer que Auschwitz y Kolimá no fueron un sitio donde se templaba el

espíritu y se robustecía la fibra, ni un purgatorio donde las almas atraviesan un periodo temporal en la espera de la expiación purificadora. Fue un espacio de terribles sufrimientos donde nadie esperaba nada. Al parafrasear a Max Weber, se puede decir que el campo de concentración fue un lugar de desencanto absoluto de la existencia que dejó por siempre su estigma en el alma del encarcelado. Los que lograron sobrevivir en Auschwitz, reflexiona su expreso, el escritor italiano Primo Levi, no fueron destinados a la eterna salvación por su paciencia y elevadas cualidades morales. Más bien al contrario, "sobrevivían los peores, es decir, los más aptos; los mejores han muerto todos" [8, p. 541] Hasta los que no perdieron del todo su conciencia moral y que lograron sobrevivir, no podían eludir el remordimiento recordando los círculos del infierno del campo de concentración. "Te examinas, pasas revista a tus recuerdos, esperando encontrarlos todos, y que ninguno se haya enmascarado ni disfrazado; no, no encuentras transgresiones abiertas, no has suplantado a nadie, nunca has golpeado a nadie (pero ¿habrías tenido fuerzas para hacerlo?), no has aceptado

ningún cargo (pero no te los han ofrecido), no has quitado el pan a nadie; y sin embargo no puedes soslayarlo. Se trata sólo de una suposición, de la sombra de una sospecha: de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (y esta vez digo "nosotros" en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida. Es una suposición, pero remuerde; está profundamente anidada, como la carcoma; por afuera no se ve, pero roe y taladra" (8, p. 539-540).

En condiciones normales, la moral suele determinar lo humano en el hombre. La conciencia moral no es sólo una capacidad calculadora determinada por la prudencia racional, sino una irreflexión rebelde que tiene mucho que ver con el carácter categórico de nuestros juicios comunes basados en la percepción. Si, por ejemplo, vemos que esta mesa es redonda, es muy difícil que nos obliguen a reconocer que es cuadrada. El peligro que pudiera amenazar nuestro bienestar o nuestra vida pudiera hacernos suspender nuestro juicio, pero la fuerza de la evidencia va a convencernos obstinadamente de esta verdad. Algo semejante ocurre respecto a los actos morales: por ejemplo, las escenas de violencia inmotivada o de

humillación sádica, suelen engendrar en nosotros una actitud de protesta y de odio que es irrevocable como lo es un dolor de muelas o una náusea. El rechazo a la violencia y al escarnio, a veces supera nuestra voluntad y se adelanta a cualquier reflexión, puesto que ningunas razones que nos dicte el instinto de auto conservación son capaces de eliminar la conciencia de indignación y de la acción basada en este sentimiento. Esta emoción no se desprende de los instintos de nuestro cuerpo ni de nuestra organización vital, sino de profundos motivos morales que radican en nuestro ser.

El adolescente Elias Wiesel, en sus recuerdos posteriores sobre su vida en Auschwitz, describe el conflicto interno entre el deber a su padre enfermo y el deseo de abandonarlo que lo empujaba el instinto de sobrevivencia. "Ya era de día cuando desperté. Entonces recordé que tenía un padre. Durante la alerta, había seguido a la avalancha sin ocuparme de él. Sabía que estaba agotado, al borde de la agonía, y sin embargo, lo había abandonado. Fui en su busca. Pero en ese momento surgió en mí el pensamiento: "¡Y si no lo encuentro! Si pudiera desembarazarme de ese peso muerto, para poder luchar con

todas mis fuerzas por mi propia supervivencia, ocuparme sólo de mí mismo"... Una vez suplicante, doliente, me llegó desde la espalda: "Eliézer, hijo mío... Tráeme un poco de café... Corrí hacia él. "Padre, Te estuve buscando tanto tiempo... ¿Dónde estabas? ¿Dormiste?... ¿Cómo te sientes?" Debía estar ardiente de fiebre. Como una bestia salvaje, me abrí paso hasta el caldero de café. Y conseguí llevarme un tarrito. Tomé un trago. El resto era para él. No olvidaré jamás la gratitud que iluminó sus ojos cuando tragó este brebaje. Agradecimiento de un animal. Con esos pocos tragos de agua caliente le había procurado, sin duda, más satisfacción que durante toda mi infancia... Permanecí cinco horas afuera. Nos distribuyeron la sopa. Cuando nos permitieron volver a los blocs, corrí a ver a mi padre. "¿Has comido?" "No nos dieron nada... Dijeron que estábamos enfermos, que pronto moriremos y que sería una lástima desperdiciar la comida... No puedo más...". Así transcurrió una semana. "¿Ese es tu padre?", me preguntó el responsable del bloc. "Si" Está muy enfermo. El doctor no quiere hacer nada por él. Me miró a los ojos. El doctor no puede hacer nada por él Y tú tampoco...

"Escúchame bien, pequeño. No olvides que estás en un campo de concentración. Aquí cada uno debe luchar por sí mismo y no pensar en los demás. Ni siquiera en su padre. Aquí no hay padre que valga, ni hermano, ni amigo. Cada uno vive y muere para sí, sólo. Te ofrezco un consejo: no des más tu ración de pan y sopa a tu viejo padre. No puedes hacer nada por él. Y te matas a ti mismo. Al contrario, deberías recibir su ración..." Lo escuche sin interrumpirlo. Tiene razón, pensaba en lo más recóndito de mí mismo, sin atreverme a confesarlo. Podrás tener dos raciones de pan, dos raciones de sopa..." Sólo por una fracción de segundo, me sentí culpable. Corrí a buscar un poco de sopa y se la di a mi padre"... "Delante del bloc, los S.S. impartían órdenes. Un oficial pasó entre las camas. Mi padre imploró: "Hijo, más agua... tengo sed... Mis tripas... "¡Silencio allí!", aulló el oficial. "Eliézer, continuaba mi padre, agua..." El oficial se acercó a él y le gritó que se callara. Pero mi padre no le oía. Continuaba llamándome. Entonces el oficial le asestó un violento cachiporrazo en la cabeza. No me moví. Tenía miedo, mi cuerpo temía recibir también el golpe. Mi padre lanzó otro estertor, y fue mi nombre: "Eliézer". Cuando

volví después del pase de lista, todavía pude ver que sus labios temblorosos murmuraban algo. Inclinando sobre él permanecí más de una hora contemplando para grabar en mí su rostro ensangrentado, su cabeza destrozada... "Desperté el 29 de enero a la madrugada. En lugar de mi padre yacía otro enfermo. Debía habérselo llevado antes del amanecer para trasladar al crematorio. Tal vez respiraba aún... No lloré y me hizo daño no poder llorar. Pero ya no me quedaban lágrimas. Y, en el fondo de mí mismo, si hubiera hurgado en las profundidades de mi conciencia débil, tal vez había encontrado algo parecido a esto: ¡al fin libre!.." [11, p.104, 107,108].

La experiencia de Varlam Shalamov y de Primo Levi también nos convence de que los rebeldes que intentaron defender su dignidad y su deber moral (y que fueron implacablemente aplastados por los carceleros) poseían algunas fuerzas físicas y anímicas que les hacía capaces de desobedecer y protestar espontáneamente contra la iniquidad y voluntariedad reinante en el campo de concentración. En este sentido, el odio es el último refugio de la vida moral. Según Cioran, "el odio conserva: en él, en su química,

reside el "misterio" de la vida. Por algo es el mejor tónico nunca encontrado, tolerado además por cualquier organismo, por débil que sea" [6, p. 99].

Estamos de acuerdo en que el odio, a veces, representa el último baluarte que preserva la personalidad de la definitiva descomposición espiritual. Pero existen límites tanto en el odio como en la dignidad del hombre. El encarcelado, que arrastraba una existencia lamentable en su intento de sobrevivir en condiciones inhumanas, pronto llegaba a una especie de muerte emocional. Los sufrimientos, la agonía y la muerte de sus compañeros llegan a ser cosas tan comunes que no le conmovían en lo absoluto. La indiferencia total se convierte en un instinto de autoconservación que desplaza a cualquier actitud de protesta espontánea propia de la conciencia moral irreflexiva. La atrofia de las emociones abarca no sólo la pérdida de compasión por los sufrimientos de los otros, sino también, anula los sentimientos de odio hacia los verdugos. El hombre, extenuado hasta el último grado, llega a ser impasible a los sufrimientos de su propio cuerpo. Escribe Shalamov: "Del primer golpe del guardia, capataz, distribuidor de

trabajos, delincuente o de cualquier jefe caía y esto no fue simulación. Kolimá ponía a prueba muchas veces mi aparato vestibular, experimentaba mi imponderabilidad en el sentido absoluto, es decir, de un preso. Pasé un examen en las centrífugas heladas de Kolimá como un cosmonauta que se entrena para el vuelo al cosmos. Inconscientemente sospechaba: me golpean, caí, me dan patadas, rompieron mis labios y corre la sangre de los dientes escorbúticos. Hay que encogerse, acostarse, abrazarse con la tierra, con la tierra-madre. Pero en lugar de tierra era nieve, hielo o piedra (en el verano), pero no la tierra-madre. Muchas veces me golpearon porque soy trotskista, porque soy "intelectual"; pagué todos los pecados del mundo con mis propias costillas, fui víctima de una venganza oficialmente autorizada. Y sin embargo, aún no sentía el último golpe, el último dolor" (2, p. 354, en ruso).

El dolor le da al encarcelado una amarga conciencia de sentirse vivo: le humillan, le golpean, pero, él agradece a su suerte que todavía sigue con vida. Shalamov considera "este sentimiento es salvífico, como una bandera blanca y al mismo tiempo es una reconciliación con lo irreconcil-

iable". Es irreconciliable porque le hace pensar al encarcelado que soportar todas estas humillaciones significa igualarse a un gusano "porque parece que sólo el gusano, a diferencia de todos los demás seres vivos, no tiene corazón" [2, p. 213, en ruso].

En general, en el campo de concertación había pocas posibilidades de compartir alegrías o aflicciones, pues ambas resultaban inútiles. Las primeras porque provocaban irritación y las segundas eran absurdas porque cada uno tenía sus propias penas. Contrariamente a la opinión común de que la amistad nace en las situaciones de desgracia, Shalamov constata que en circunstancias extremas de padecimiento, no es posible la amistad. "Si la indigencia y la desgracia engendran amistad, significa que la indigencia no es tan extrema y la desgracia no es tan grande. La pena no es tan profunda, si se puede compartir con los amigos. En la indigencia verdadera sólo se reconoce tu propia firmeza corpórea y espiritual..." [1, p. 40, en ruso].

### La "zona gris"

Otro descubrimiento que hicieron Primo Levi, Varlam Shalamov y Victor Frankl se refiere a la esfera que se extiende entre la vida y la muerte: se trata del así

llamada "zona gris" donde el verdugo pervierte a su víctima y le transforma en su cómplice, donde el bien y el mal forman una "mezcolanza química" insoluble, cuyos elementos son difícil de separar en su pureza. Esta zona de irresponsabilidad, escribe Giorgio Agamben, "no es está situada más allá del bien y del mal, sino que, por así decirlo, está más acá de ellos. Con un gesto simétricamente opuesto al de Nietzsche, Levi ha desplazado la ética más acá de donde nos habíamos habituado a pensarla. Y, sin que logremos decir por qué, sentimos que este más acá tiene mayor importancia que cualquier más allá, que el infrahombre debe interesarnos en mayor medida que el superhombre. Esta infame región de irresponsabilidad es nuestro primer círculo, del que ninguna confesión de responsabilidad conseguirá arrancarnos..." [3, p. 20].

En su novela "La tregua" Levi narra la odisea del regreso a su Turín natal después de la liberación del Auschwitz por las tropas soviéticas. La primera impresión del encuentro con soldados rusos (que incursionaron en el Lager en caballos y en silencio contemplaron los montículos de cadáveres y los esqueletos vivos, que se distinguieron

poco de los muertos) Levi los describe así: "No nos saludaban, no sonreían; parecían oprimidos, más que por compasión, por una timidez confusa que sellaba la boca y les clavaba la mirada sobre aquel espectáculo funesto. Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones: la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su misma existencia, porque ha sido introducida irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula o insuficiente, y no ha sido capaz de contrar-restarla". [8, p. 531].

Según Levi, la principal masa de los "salvados" constituyeron diferentes "autoridades criminales" o "capos", ayudantes de los verdugos, ejecutores de las órdenes de SS que no repararon en medios para ganar los favores de sus superiores, chupando los últimos jugos vitales de los presos débiles a los cuales ellos mutilaron o mataron. En todos estos capos y "autoridades", la vergüenza estuvo totalmente atrofiada. Y a los presos comunes y corrientes rendirse a la merced de la muerte les fue bastante simple: era



suficiente cumplir las órdenes que venían desde arriba, mantener la disciplina del trabajo y la organización de la vida en el Lager. Después de tres-cuatro meses los "presos subordinados" perdieron la tercera parte de su peso y se convirtieron en "musulmanes" y terminaron su vida de planta en los hornos de los crematorios.

Los mismos presos, sin decir de los custodios, trataron de apartarse de los "musulmanes", "una sola mirada a los cuales", según el testimonio del joven sobreviviente úngaro Kertesc, "arrebatava el deseo de vivir". Destinado a la soledad, el "musulmán" perdía toda la idea sobre el mal o el bien, sobre la justicia o injusticia, sobre su propia dignidad: su organismo fue debilitado al límite de cualquier defensa de las enfermedades infecciosas y él mismo colgado más allá de la vida, esperaba indiferentemente la muerte. Al sentir el acercamiento de su final inevitable, el "musulman" representaba el límite de la deshumanización del hombre en el aspecto físico y moral. Primo Levi consideraba que este desdichado era un testigo auténtico y en esto consistía la paradoja: ya que el "musulmán" respondía al deseo nazi de convertir el

Lager en "fábrica de cadáveres", para no tener testigos, pues el condenado a la muerte no podía transmitir la experiencia triste de sus sufrimientos a los demás y, siendo un enfermo incurable, fue destinado al silencio eterno.

Primo Levi considera que la maraña de las relaciones humanas dentro de Lager fue bastante complicada y es imposible reducirla a dos bloques antitéticamente contrapuestos: víctimas y verdugos. "En quien lee (o escribe) hoy la historia de los Lager es evidente la tendencia, y hasta la necesidad de separar el bien del mal, de poder tomar partido, de repetir el gesto de Cristo en el Juicio Final: de este lado los justos y del otro los pecadores... Sus expectativas, por otra parte, reproducen con exactitud las de los recién llegados al Lager. Todos, con excepción de quienes hubiesen pasado ya por una experiencia semejante, esperaban encontrarse con un mundo terrible pero descifrable, de acuerdo con el modelo simple que atávicamente llevamos dentro: "nosotros" dentro y el enemigo fuera, separados por un límite claro, geográfico" (8, p. 498). Sin embargo, el ingreso en el "Campo" para el novato

siempre fue mucho más terrible y, además, indescifrable: no cabía en ningún modelo alarmante; el enemigo estaba en todas partes e, incluso, habitaba dentro. El "nosotros" perdió sus límites, porque el enemigo existía no sólo en singular, sino en plural y por eso era muy difícil poner la línea divisoria entre los "nuestros" y "ellos". Los nuestros no aparecían y los ajenos, innumerables y agresivos, pululaban en todas partes. Cuando al encarcelado le arrojaron en el campo, él esperaba obtener algunos signos de solidaridad de sus compañeros de desventura, pero éstos no eran solidarios y estaban dispuestos a agredir o golpear. Y esto sucedía porque al novato le envidian, de él todavía emanaba el olor de su casa y aún conservaba el aspecto de hombre libre. "Era ridiculizado y expuesto a bromas crueles, como sucede en todas partes con los "reclutas" y con las ceremonias de iniciación en los pueblos primitivos. Y no hay dudas de que la vida en el *Lager* comportaba una regresión, reconducía a comportamientos, precisamente, primitivos" (8, p. 500).

Por extraño que pudiera parecer, este primitivismo creó una especie de solidaridad viciosa entre los "veteranos".

La multitud irritada aspiraba descargar su humillación a cuenta de su desprecio a los *Zugang* (recién llegados), trataba de encontrar una compensación de sus propios sufrimientos y desdichas, creando por algunos instantes un consuelo ilusorio de que en el mundo existen criaturas más miserables que ellas en virtud de que los recién llegados estaban perplejos y confundidos. A veces, detrás de esta irritación se ocultaba el temor que los novatos puedan atentar contra sus privilegios que les permitían tener un complemento a su magra ración. Lo que pasa es que las reservas fisiológicas del organismo del prisionero se agotaban muy rápido: durante dos o tres meses el encarcelado se convertía en "musulmán" y era arrojado a las cámaras de gas. "Sólo podía evitarse con un suplemento alimenticio y, para obtenerlo, se necesitaba tener algún privilegio, grande o pequeño; es decir, un modo conferido o conquistado, astuto o violento, lícito o ilícito, de elevarse por encima de la norma" [8, p. 501]. El testigo italiano narra como una pequeña desobediencia al capo durante la distribución de la comida provocó el sentimiento de "solidaridad" entre sus subordinados que

llegaron a ayudar a su "compañero": agarraron por la cabeza al inconforme, lo volcaron en la gran olla con sopa caliente y la mantuvieron hasta que el desdichado se ahogó por asfixia.

Una historia todavía más cruel nos relata Elías Wiesel. Los trabajadores alemanes del ferrocarril, al observar los "esqueletos vivos" en el tren que estaba parado en el camino hacia Buchenwald, empezaron a arrojar, probablemente por piedad o por curiosidad, barras de pan dentro del vagón donde decenas de los presos esqueléticos se enzarzaron en la lucha mortal por cada migaja. En el vagón donde se encontraba Elías de repente cayó un pedazo de pan, del cual un viejo rabino se apoderó durante el tumulto de la pelea. Con dificultad se apartó de la multitud y con una rapidez extraordinaria lo extrajo de la chamarra y se lo llevó a la boca. "Sus ojos se iluminaron; una sonrisa semejante a una mueca resplandeció en su rostro muerto. En seguida se apagó. Una sombra acababa de alargarse a su lado. Y esa sombra se arrojó sobre él. Molido a golpes, el viejo gritaba: "¡Meir, mi pequeño Meir! ¿No me reconoces? Soy tu padre..., Me estás

matando... Asesinas a tu padre...Tengo pan para ti también... para ti también... Y se desplomó. Todavía tenía en el puño cerrado un trocito de pan. Quiso llevárselo a la boca. Pero el otro se arrojó sobre él y se lo arrebató. Entonces el anciano murmuró algo, lanzó un estertor y murió en medio de la indiferencia general. Su hijo lo registró, tomó el trozo de pan y comenzó a devorarlo. No pudo ir lejos. Dos hombres lo habían visto y se precipitaron sobre él. Otros se agregaron a ellos. Cuando se apartaron, a mi lado había dos muertos: padre e hijo. Yo tenía quince años" [11, p.99-100].

Este "orden" del antagonismo universal, este estado de guerra de todos contra todos no sólo fue una manifestación natural de la patología espontánea de los hombre enloquecidos por el hambre, sino también se imponía y se estimulaba por los dirigentes del SS, que aspiraban atomizar las relaciones entre los encarcelados, azuzarlos unos contra otros, reducir al mínimo sus derechos elementales y eliminar por completo las últimas reservas de su dignidad. Con este fin durante las selecciones se practicaba rapar el pelo de la cabeza, desnudarlos en público, tatuar los números en

los brazos como sustituto del nombre personal, el uso de ropa andrajosa y de zapatos incómodos que despellejaba los pies, sometimiento al trabajo exhausto o simplemente absurdo, los golpes permanentes y el agotamiento paulatino del cuerpo por la ración raquífica; en breve se hacía todo lo posible para la transformación rápida del hombre en infra-hombre.

¿En qué consistía el sentido de estas vejaciones, suplicios y crueldades implacables, si todos los reclusos estaban de antemano condenados al aniquilamiento?, preguntó después de la terminación de la Segunda Guerra Mundial la periodista Guitta Sereny al ex-comandante de Treblinka Franz Strangl, condenado a cadena perpetua en la prisión de Duseldorf. Y el verdugo contestó así: el trato inhumano fue la condición de la preparación psicológica de los que ejecutaban las órdenes eficientemente y sin vacilación alguna. Esta operación, según la aclaración de Strangl, incluía dos momentos: al principio al preso le reducían al estado animalesco y luego, liberado de cualquier manifestación de misericordia y compasión, los verdugos empezaron a tratarlo como un "animal fétido", que, según su

opinión, sólo merece este "vulgo sucio". Y aunque la conciencia de la pertenencia a la especie humana intentaba construir una barrera en el camino de la deshumanización, esta barrera siempre resultaba delgada e insegura. Cada encarcelado podía quebrantarse y en este exterminio de lo humano, los nazis trataban a forjar al "superhombre, cuyo prototipo debe servir el SS, carente de cualquier conciencia moral (esta quimera que fue, según la expresión de Hitler, inventada por los judíos). En su discurso edificante ante el SS Himmler dijo en 1943: "La mayor parte de vosotros debe saber qué significa 100 cadáveres, ó 500 ó 1000. El haber soportado la situación y, al mismo tiempo, haber seguido siendo hombres honestos, a pesar de algunas excepciones debidas a la debilidad humana, nos ha endurecido. Es una página de gloria de nuestra historia que nunca ha sido escrito y que nunca lo será" [cit. por 3, p. 81].

El verdugo perdía su aspecto humano, pero, en virtud de la atrofia total de su conciencia, no se atrevía a reconocerlo; más que eso estaba orgulloso que lograba separar su "deber" de sus emociones y sentimientos humanos, demasiado

humanos. En qué radicaba este "deber" lo demostró el proceso sobre Eichmann en Jerusalén quien simplemente no pensaba sobre el sentido de su "trabajo" y si a veces esta necesidad surgía, recurría al apoyo del discurso demagógico de sus jefes: Hitler y Himmler, "autoridades superiores" en las cuestiones de la vida y la muerte.

Las condiciones de vida antihumana de Auschwitz y Kolimá mostraron que a la alternativa trágica –ser o no ser - se le puede convertir en una pesadilla monstruosa: obligar al hombre extenuado a subsistir al borde de la muerte y, a la vez, quitarle la única libertad: la posibilidad de poner fin a su existencia insoportable. En los campos de exterminio si alguien quería saldar las últimas cuentas consigo mismo, esta decisión se percibía como un signo de protesta, como una especie de delito. Por eso los verdugos tomaron todas las medidas dirigidas contra los suicidios "no permitidos". Por ejemplo, cuando Filip Müller secretamente penetró en la cámara de gas, para "rápidamente" poner fin a la pesadilla de su vida desdichada, los vigilantes lo encontraron y le arrastraron del crematorio, dándole fuertes golpes. "¡Pedazo de

mierda, maldito endemoniado! Aorende que somos nosotros y no tú quienes decidimos si debes vivir o morir!" [Cit. por 10, p. 70].

El suicidio como un desafío contra los verdugos quienes estaban acostumbrados sentirse «dueños" de la vida y de la muerte de los presos, les hacía perder la paciencia. La encarcelada de Auschwitz Mala Zimetbaum en su intento de fuga, fue detenida y sometida a la tortura, pero no traicionó a sus compañeros. Como a cualquiera que trataba de escaparse de *Lager* fue condenada a la horca pública. Después de la llamada a la resistencia y de insultar a los verdugos, con lo cual Mala trataba de exhortar a los presos, logró cortarse las venas de las "muñecas" de sus manos con una navaja escondida en la manga. El integrante de SS, responsable por su ejecución se enfureció y gritó: "¡Tú quieres ser una heroína! ¡Tú quieres matarte! ¡Somos nosotros los que estamos aquí para eso! ¡Ése es nuestro trabajo!" [Cit. por 10, p. 71].

Existen límites tanto en la moral como en la dignidad humana. La experiencia de los presos de campos de concentración nazis y soviéticos testimonia que el encarcelado que arrastra una existencia lamentable en

condiciones de frío, hambre y cansancio permanente, llega a una especie de muerte emocional. Los sufrimientos, la agonía y la muerte de sus compañeros se convirtieron en eventos tan comunes que no le conmueven en absoluto. La indiferencia total conduce a que el instinto de autoconservación desplace cualquier actitud de protesta espontánea que es propia a la conciencia guiada por la moral. La atrofia emocional abarca no sólo la pérdida de compasión por los sufrimientos de los otros, sino también anula los sentimientos de odio hacia los verdugos. El hombre, extenuado hasta el último grado, llega a ser imposible a los sufrimientos de su propio cuerpo. Esto lo describe el escritor ruso Varlam Shalamov. "Hace mucho tiempo me prometí que si me golpearan sería el fin de mi vida, pues asestaría otro golpe a mi ofensor y me fusilarían. Pero fui un ingenuo. Cuando me debilité, se debilitó también mi voluntad y mi razón. Fácilmente me persuadí para soportar y no encontré en mí la fuerza anímica ni para el golpe recíproco, ni para el suicidio, ni para el protesta" [9, p. 39, en ruso]. Al preso le humillan, golpean, pero él agradece a su suerte que todavía sigue con vida. Así que el odio al

ofensor es moralmente superior que la reconciliación con la humillación y los sufrimientos.

En este sentido es muy significativo el relato de Shalamov titulado *Silencio*. En éste el escritor recuerda que trabajaba en una brigada minera junto con un joven religioso, quien permanentemente cantaba sus salmos e involuntariamente irritaba a sus compañeros extenuados por el trabajo agotador. Frecuentemente, lo callaban y él respondía que sus cantos le daban fuerzas, pero no eran suficientes para morir; entonces, ¿de dónde sacar fuerzas para ajustar sus cuentas con la vida? El colectivo se integraba por ex-profesionistas e intelectuales que, como trabajadores de labores pesadas, estaban muy débiles. La brigada trabajaba por la noche y recibía una ración mínima de comida, ya que sus integrantes nunca lograban cumplir el plan exagerado. Un día llegó a Kolimá un nuevo educador (incluso existía este cargo) que decidió realizar un "experimento": alimentar bien a los "flacos" para que puedan cumplir el plan. Pero su intención falló: los hombres estaban tan agotados que ninguna comida opípara era capaz de restaurar sus fuerzas. Pero dos porciones de buena

comida fueron suficientes para que el compañero de trabajo de Shalamov se atreviera a pasar el límite de la zona para después desaparecer en la neblina del bosque. La escolta gritó ¡Alto! ¡Alto! Fue un buen joven y conoció bien sus funciones. Repitió por última vez: ¡Alto! Luego estalló un tiro seco y otro más. Más tarde, continúa el escritor, entendí que esta comida nocturna le dio fuerzas al sectario para suicidarse. "Fue aquella porción de papilla la que le faltaba a mi compañero para decidirse a morir; a veces el hombre necesita darse prisa para no perder la voluntad de morir. En la noche como siempre nos acercamos a la estufa. Pero hoy nadie

cantaba. Tal vez estuve contento que ahora todo quedó en silencio" [1, p. 190–191, en ruso].

Casi en todos los testimonios sobre los terrores en los campos de exterminio se plantea la misma pregunta: ¿el hombre es capaz de sacar las lecciones de las pesadillas que le tocó experimentar? Es muy difícil dar una respuesta positiva a esta interrogante; pero estamos seguros que, leyendo estos testimonios, el sentimiento de vergüenza abarca el alma de cada hombre sensible, preocupado por el futuro de la humanidad, pues no hay ninguna garantía que no se repita "mal causado", aunque sea en otra forma histórica.

### Bibliografía

1. Шаламов В. Т. (1991). Колымские рассказы. М., Современник.
2. Шаламов В. Т. (1994). Из воспоминаний // Шаламовский сборник. Выпуск 1, Вологда.
3. Agamben, Giorgio. (2002). Lo que queda de Auschwitz. El archivo y testigo. Valencia, Pre-textos.
4. Bauman, Zygmunt. (1998). Modernidad y Holocausto. Madrid, Sequitur.
5. Bruckner, Pascal. (2008). La tiranía de la penitencia. Ensayo sobre el masoquismo occidental. Madrid, Ariel.
6. Cioran, Emil. (1979). *El aciago demiurgo*. Taurus, Madrid.
7. Frankl, Viktor ( ). En busca del sentido de la vida.
8. Levi, Primo. (2005). Trilogía de Auschwitz. Oceano, México.
9. Javier Sádaba. (1994). *El perdón*. Paidós, Barcelona.
10. Todorov, Tzvetan. (1993). Frente al límite. México, Siglo Veintiuno.
11. Wiesel, Elie. (1975). La Noche, El Alba, El Día. Barcelona, Muchnik

УДК 299.4

**ЭРМИНИО НУНЬЕЗ ВИЛЬЯВИСЕНСИО**

Автономный университет штата Мехико, Мексика

### **Обновление: гуманистическая страсть**

На этих страницах подчеркивается ничтожное значение, уделяемое человеку в наших типах общественного устройства, ослепленного блеском процесса производства и потребления, которое стремится исчерпать собой возможности человеческой жизни. Мы взываем к философско-политическому смыслу научно-технического энтузиазма, в котором мы находимся и который отождествляет прогресс с технологическим развитием, с головокружительным потоком производства. Каков же жизненный проект, в который он вписывается, каков его антропологический смысл?

Мы также хотели бы напомнить, что не существует ни единой концепции человека, ни тем более единой концепции гуманизма. Можно сказать, что человек, среди прочих возможностей, это постоянная борьба за жизнь и его история – это героическая борьба за свободу. Но похоже, что мы еще не преодолели ни борьбу человека с человеком, ни алчность тех, кто считает себя хозяевами мира лишаящего человека его жизненных ресурсов.

**Ключевые слова:** человек, гуманизм, производство, потребление, алч-



UDC 299.4

**HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO**

Autonomous University of the Mexico State. Mexico

## **Renovation: the humanista yearning**

On these pages, we seek to highlight the meager importance that is given to the human within our societies which, blinded by the brightness of the production-consumption process, aim to exhaust the possibilities of human life. In the tecno-scientific rapture we live it's usual to equate progress with technological development, but in this frenetic stream of technological production we ask after his horizon. What is his philosophical and political framework?

We also would remind that there is not only one conception of man, even less of humanism. We can say that man, amongst different possibilities, is a continuous struggle to be alive and to be free. We can also see history as achievement of freedom. But it seems that, for the time being, the fight of man against man grow worse and is encouraged by the

**Keywords:** man, humanism, production, consumption, voracity.

CDU 299.4

**HERMINIO NÚÑEZ VILLAVICENCIO**

Universidad Autónoma del Estado de México, México

## **Renovar el anhelo humanista**

En estas páginas se busca resaltar la exigua importancia concedida a lo humano en nuestras sociedades, cegadas por el brillo del proceso producción-consumo, que pretende agotar las posibilidades de una vida humana. En el arrobamiento técnico-científico que vivimos, identificamos progreso con desarrollo tecnológico, pero en este vertiginoso torrente de producción nos preguntamos si tiene horizonte, ¿cuál es su marco filosófico-político en que cobra sentido? ¿Cuál es el proyecto de vida en que se inscribe? ¿Cuál es su sentido antropológico?

También queremos recordar que no hay ni ha existido un solo concepto de hombre, menos todavía de humanismo. Podemos decir que el hombre, entre otras posibilidades, es lucha continua por la vida y su historia es hazaña de la libertad. Pero tal parece que no hemos superado la lucha de hombre contra hombre, la voracidad de quienes se consideran dueños del mundo y están agotando los recursos de la vida humana.

**Palabras claves:** hombre, humanismo, producción, consumismo,

### **I**ntroducción

En el décimo aniversario de la declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural, el Correo de la misma organización publicó en su número de octubre-diciembre de 2011 una serie de artículos sobre humanismo que en gran medida nos sirven de base para desarrollar algunas consideraciones sobre el mismo tema, animados principalmente por dos motivos que consideramos no deleznable. El primero de ellos es el de resaltar la exigua atención dedicada al tema del humanismo en nuestros días, como si este asunto no tuviera importancia alguna en el éxtasis en que nos mantiene la revolución científico-técnica que en pocos años ha realizado un salto monumental en la historia de la humanidad. Con las ciencias que se instauraron en la modernidad luego del Renacimiento y con su aplicación sistemática en los procesos productivos que ahora son ya globalizados, es amplia la impresión de que la especie humana avanzó en unos pocos siglos lo que no había logrado en milenios. En este arrobamiento que nos produce la ciencia y la técnica, identificamos progreso con desarrollo tecnológico y podemos ver cómo el ritmo de

éste último lo indica el compás de las tecnologías de punta. Pero en este vertiginoso torrente de producción podemos hacer el esfuerzo de una pausa para vislumbrar si esta trayectoria tiene un horizonte, ¿cuál es el proyecto de vida en que se inscribe? ¿Cuál su antropología filosófica?

El segundo motivo para escribir estas líneas es el de subrayar que no hay ni ha existido un solo concepto de hombre y menos todavía de humanismo. Sobre este tópico se ha dicho, se hacen observaciones y hasta se cometen abusos. Podemos decir que el hombre es, entre otras posibilidades, lucha continua por la libertad. Así también podemos ver la historia como la hazaña de la libertad, como la lucha dramáticamente desgarradora del día a día y en todos los tiempos de la emancipación. Así la han visto poetas y pensadores como Hölderlin, Goethe y Hegel. A lo largo de la historia podemos constatar diferentes conceptualizaciones de hombre, principalmente en la diversidad de religiones, en la disparidad de puntos de vista de tiempos y culturas, como puede ser el caso del que subyuga y el del subyugado, o el del intelectual que en su conceptualización-

contrasta con la tenue idea de quien no ha tenido las condiciones para pensar el punto. En este sentido, el teórico-literario y co-fundador de los estudios post-coloniales Edward Said decía que el humanismo es fundamentalmente la noción secular de un mundo histórico –no creado por Dios, sino por los hombres y las mujeres- que es aprehendida racionalmente (Cfr. SanjaySeth 2011:6). En efecto, hubo un tiempo en que el mundo de los hombres se explicaba por los designios de los dioses, pero ahora se puede decir que para comprender a los dioses es necesario comprender a los hombres, pues los primeros son la figuración o el resultado quimérico de la afanosa indagación teñida de imaginación de los segundos.

La concepción de lo humano, como también la noción de historia y otras más, no han sido únicas, ni rectilíneas, no han sido sólo religiosas, menos todavía racionales. Aunque han sido todo eso en sucesión cíclica o en otro tipo de relaciones y con diversos matices según las culturas de los pueblos. Tomar conciencia de la fragilidad de estos conceptos nos lleva a evitar con ellos posturas cerradas, fundamentalistas, que no conducen sino a la subyugación y finalmente a la aniquilación.

A diez años de distancia de haber sido elevada la diversidad cultural a la categoría de “patrimonio común de la humanidad” no podemos seguir anclados en nuestras obtusas seguridades que excluyen en su sed de postrar al “otro”. En estas circunstancias la Declaración Universal de la UNESCO erige la defensa de la diversidad cultural en imperativo ético, indisociable del respeto de la dignidad de la persona. Cuando la experiencia nos dice que el hombre en su experiencia ha sido más Caín y menos Abel, caemos en la cuenta de que algo no marcha bien y que necesitamos reconfigurarlo. En efecto, la manifestación plástica del *homo homini lupus* es la que más ocupa espacio o tiempo en las noticias que alcanzamos a leer o escuchar, es la imagen que invade las pantallas de todo tipo. Pareciera que hacemos más lo nocivo que lo que nos procura bien, en momentos sentimos que vivimos con la ley del lobo. Lo que no deja lugar a duda es que necesitamos cambiar esa manera de vivir. De modo que respetar la dignidad de todos los miembros del género humano, afirmar la comunidad de nuestra especie, sigue siendo una tarea tan apremiante como lo ha sido en el pasado, así lo señala Irina Bokova,

Directora de la UNESCO. Esta necesidad es la de reformular conceptos como los de humano y humanismo, nos pide reconsiderar los contenidos de lo que podemos llamar humanismo contemporáneo.

En las circunstancias de 1951, la UNESCO propuso la idea de que era necesario un nuevo humanismo global. Esta petición se hacía en el "Encuentro de pensadores y filósofos sobre las relaciones culturales y filosóficas entre Oriente y Occidente", evento celebrado en Nueva Delhi, entre el 13 y el 20 de diciembre de ese año. En esas fechas, el "choque de civilizaciones no era tan frontal como lo sería poco después. El mundo salía de la terrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial, originada fundamentalmente en desavenencias entre europeos, pero que arrastró al resto del mundo y, sobre todo, arrojó por la borda la admiración y el crédito al mito de la razón y del progreso tecnológico que inebriaba al mundo occidental. En el documento de la UNESCO titulado "Hacia un nuevo humanismo y una mundialización bajo el signo de la reconciliación" se mencionan los desvíos de la inteligencia que le habían hecho perder su conciencia. Se puede entender con

facilidad que semejante experiencia como la de las conflagraciones mundiales no podía sino cimbrar las seguridades y la tranquilidad de cualquiera. Era menester formularse nuevamente preguntas fundamentales y existenciales.

Décadas después, en los años antes y después del cambio de siglo, no había la experiencia de una guerra mundial o de prueba alguna con semejante envergadura, pero algo silencioso y oculto apagaba una a una las esperanzas que se habían enarbolado en la década de los sesenta del pasado siglo, retornaba la animosidad de exterminio, volvía la interesada y desfachatada invasión de territorios con justificaciones inventadas y, antes de que terminara la primera década del nuevo siglo, estalló la crisis económica casi generalizada en Occidente. De nuevo había que plantearse algunas preguntas cardinales, con nuevos retos que afrontar y, entre ellos, la reconsideración del concepto de humanismo.

En marzo de 2011, la UNESCO convocó en la sede de las NACIONES UNIDAS una reunión de su grupo de alto nivel sobre la paz y el diálogo entre las culturas. En la declaración final del evento se señala que la empresa de iniciar una nueva reflexión

sobre la paz y la reconciliación debe ir al unísono con la búsqueda de un nuevo humanismo para el siglo XXI. "En el contexto de la mundialización ese nuevo humanismo debe anclarse en la diversidad cultural, en el diálogo en la era de las nuevas tecnologías y en la reconciliación entre el norte y el sur (...) El nuevo humanismo ha de ser verdaderamente pluralista y cosmopolita, ha de suscitar por doquier motivos de reflexión para todos y permitir también que todos expresen sus aspiraciones". Se percibe que en esta ocasión el objetivo del nuevo humanismo debe ser la creación de un alma impregnada de la sensibilidad hacia el otro, al igual que de un sentimiento de pertenencia y de una comprensión mutua. La visión de humanismo en esta reunión contiene novedades que responden a las circunstancias de esos años. Como ha venido sucediendo, con ello ha quedado claro que la concepción de lo humano ha derivado y pende de principios éticos que sirven de base a lo que atinadamente se ha denominado el dominio público de los valores. En este orden de ideas, lo que entendemos por humanismo ha sido siempre una promesa, un deseo en el horizonte y, al mismo tiempo, una idea

siempre nueva que debemos retocar constantemente en la lucha por superarnos y hacernos humanos. En el inicio del siglo XXI el término humanismo ya no es portador de los mismos significados que contenía en otros tiempos; no podemos mantener, por ejemplo, las características del humanismo del Renacimiento europeo, periodo, por cierto, en que esta palabra fue acuñada en torno a una figura del hombre dueño de sí y amo del universo. En nuestros días este término también rebasa las significaciones que le confirieron los filósofos de la Ilustración y que, pese a sus aspiraciones universalistas, en la práctica sus anhelos quedaron confinados en una visión de la Europa ombligo y amo del mundo. Algo está cambiando en este sentido y en nuestros días parece claro que ninguna cultura puede arrogarse abiertamente representar el paradigma a seguir, o tener el monopolio de lo universal y, por el contrario, crece la convicción de que todas ellas son elementos preciados en la construcción de valores comunes para poder afrontar los nuevos problemas de nuestros días. El humanismo es una promesa que debemos cumplir, porque erigir los baluartes de la dignidad humana en la vida de cada día no es una utopía.

El deseo de un mundo humano es algo que todos tenemos en común y que legitima nuestra aspiración a la igualdad a pesar de nuestras diferencias. Ese deseo es la médula que los filósofos de la Ilustración buscaban en la razón única y que hoy la buscamos en el entrelazamiento de las distintas visiones morales, como lo señala Sanjay Seth en su escrito ¿A dónde va el humanismo?

### **La vis creativa del hombre**

Históricamente el humanismo se ha diferenciado por la forma específica que ha revestido su afirmación. En el Renacimiento inició a circular el término y también a ser un tópico central de debate, pero sólo en el siglo de las luces se sostuvo que el valor del hombre se afirma independientemente de un Dios o de dioses, sólo entonces se especifica que los hombres tienen en común una racionalidad y que sólo pueden encontrarse recurriendo a ella. Hoy nos preguntamos si la racionalidad única constituye el mejor medio para poder afirmar la similitud y el valor de los seres humanos.

Si el humanismo ha tenido en Occidente lugar y desarrollo especiales, y esto sucedió a partir del Renacimiento, podemos decir que la preocupación humanista ha existido *sensu lato* desde

tiempos muy antiguos, desde que el hombre pudo darse tiempo y otras condiciones para reflexionar y proyectar posibilidades de vivir y convivir de mejor manera. Durante largo tiempo el anhelo de mejoramiento se delegó a la divinidad, pero como sucede en el periplo de vida de cada individuo, el hombre fue en busca de su superación hasta llegar a momentos en que se adjudica más libertad y un lugar central en su mundo en el que, en consecuencia, disminuye o se desvanece la función de la divinidad. El papel del hombre en cuanto creador de significaciones y objetivos supone ciertamente una restricción del papel atribuido antaño a la divinidad, pero también implica la separación entre un mundo supuestamente dado, que se vive con la confianza semejante a la del niño que pasea de la mano del padre – sin la mínima preocupación de poder encontrarse al borde de un precipicio- y el mundo del adolescente que vive la excitación y decisión de soltar la mano del padre para poder probar su libertad, sus capacidades fundantes y la construcción de su propio camino. “Se hace camino al andar”, dice el poeta y también el cantautor.

Empero, el individuo en su caminar se da cuenta de que

no todo lo puede hacer y que no todo es tan claro y distinto, porque nos encontramos con un mundo que podemos llamar natural, de procesos y leyes impersonales y que es poco maleable; también hay otro mundo de intenciones y significaciones, que es el que llamamos humano. La naturaleza no es un ámbito de intenciones y significaciones, y proponernos un conocimiento de la misma es acceder a la comprensión de las fuerzas impersonales que la rigen y que, por regla general, tienen valor de ley. En cambio, desarrollar un conocimiento del mundo histórico o cultural equivale a desentrañar intenciones y significaciones. Es en este mundo donde se manifiestan, a través de las huellas que dejan tras de sí, las significaciones y los designios de los hombres. Si el conocimiento de la naturaleza –ámbito exclusivo de las ciencias naturales- puede conducir al dominio de las fuerzas que la rigen, el conocimiento del mundo histórico –ámbito de las ciencias sociales y humanas- conduce al ser humano a conocerse a sí mismo. Con frecuencia confundimos o manejamos intencionalmente estos dos ámbitos.

Así las cosas, en el pensar emancipado, en vez de un mundo único en el que los

finos y los designios de la naturaleza se prefiguran y reflejan en el mundo social, hay también otro mundo que introduce el hombre, constituido por significaciones e intenciones atribuidas a su propio universo en diferentes épocas y lugares. Este mundo construido es el que a menudo ha envilecido a su autor y ha tenido sus propias vicisitudes en forma de fuertes crisis que ponen en tela de juicio la prerrogativa que el hombre se ha dado, también debilitan la tajante distinción entre hombre y naturaleza. Hoy no siempre es fácil la distinción entre el hombre construido y el mundo natural que existe independientemente del hombre.

Estos son planteamientos de nuestros días, cuestiones que corresponden a nuestras circunstancias que son diferentes a las de cualquier periodo del pasado. La globalización que se presenta como promoción de un único modelo de humanidad y "civilización" se opone a que los pueblos caminen con sus propios pies y tiende a dar a entender que no hay más camino que el trazado por el romo mercado. Weber decía que con la modernidad hemos perdido todo sentido del misterio y hemos desencantado al mundo. Se ha dicho y también lo constatamos, que nuestras



sociedades han perdido la chispa del carisma, de la improvisación y de la aventura humana. Tal vez por eso nuestros pueblos han perdido también una buena dosis de humanismo. Nuestra modernidad de especialistas nos ha dejado en gran medida inertes, impotentes, ha terminado por fracturarnos y también ha fracturado nuestro mundo.

¿Cómo hemos llegado a esta situación? Decíamos que por algún tiempo las preocupaciones humanas se desarrollaron de múltiples maneras y principalmente en el seno del pensamiento religioso. En culturas anteriores a la griega seguramente hubo propuestas que ahora podríamos llamar humanistas, que servían de explicación, al menos en parte, de los grandes momentos que tuvieron. Luego, llegó el turno de la antigua Grecia en la que se dio el giro hacia una sociedad laica que vio posible organizarse mediante sus propias leyes o normas de convivencia, puramente humanas, que hacían de ella una sociedad madura. A este prodigio le sucedió una época musulmana con sus planteamientos y prácticas que comúnmente ahora se dejan de lado o se finge ignorarlas, pero cuya participación fue decisiva en

el desarrollo de esfuerzos de humanización que continuaron después en el ámbito cristiano. El Renacimiento fue el gran momento del humanismo que comenzó en la antigüedad. En su historia la cuestión de lo humano tuvo en Atenas un desarrollo decisivo y de características únicas y sorprendentes que sirvieron de pauta a estadios posteriores como los de los siglos IX y XII durante la Edad de Oro del Islam. Por este motivo el Renacimiento volvió la mirada hacia la antigüedad griega, pero sin olvidarse de las exigencias propias de su tiempo. Grandes pensadores y artistas de este periodo como Miguel Ángel, Leonardo da Vinci, Shakespeare, Cervantes y tantos otros no se desligaron completamente de su pasado, ni pusieron en tela de juicio el poder de Dios, pero se desarrollaron en otra mística, fueron grandes hombres cuando el sentir dominante en esa época era de novedad y de novedosos proyectos. En ese periodo el centro del mundo ya era otro y fue consistente la actitud de rechazo de la imagen de un Dios que era visto como inaccesible e indiferente a las desgracias humanas. Hubo entonces oposición al Dios que ha fijado desde siempre el destino personal de cada individuo. Doctrina que se

mantendría vigente por largo tiempo entre los tradicionalistas, al igual que entre los teólogos clásicos del Islam y que algunos años después retomaría ánimo con la conocida defensa de Calvino y Lutero.

Sabemos que había cierto tipo de predestinación en las ciudades-estado de Grecia, pero ésta se daba en términos propios y en apego a sus circunstancias. Para los griegos el cosmos era un espacio definido para siempre y estructurado en forma jerárquica y armónica, era un todo en el que el ser humano tenía asignado un lugar también para siempre. Como lo menciona Mahmud Hussein (2011:23), en la escala cósmica estaban los dioses, luego los hombres; sin embargo, las leyes del cosmos se imponían a todos por igual. De manera que los seres humanos se encontraban sometidos a un doble yugo: al del cosmos abstracto, impersonal e inmutable – diríamos ahora que es el de la naturaleza- y al yugo de los dioses antropomorfos. Esta última dependencia les era familiar, personalizada y hasta caprichosa en algunos casos. En esa cosmovisión el hombre se sentía impotente contra el orden cósmico y sólo podía encontrar el lugar que en él le correspondía. Con los dioses,

en cambio, dotados éstos de poderes sobrehumanos, pero también poseedores de defectos humanos, con ellos aprendió el hombre a obrar con astucia, buscó negociar e incluso practicar el engaño. Con el tiempo el humano descubre que la naturaleza funciona apegada a las leyes del cosmos, se da cuenta de que ésta claramente se sustrae a la voluntad de los dioses y entonces descubre también que puede tratar de comprenderla y dominarla. ¿Primer atisbo premonitorio de desenfrenado dominio?

El humanismo, entonces, no data del siglo XVI ni tiene como hogar único y permanente a Europa. En el Renacimiento logra gran importancia, es tema de discusión y trascendencia que merece la amplitud que no cabe en estas páginas.

### **Creación cercenada, sin libertad ni sentido claro**

Con presunciones –casi siempre prestadas- solemos calmar nuestras incertezas. Las suposiciones suelen ser el punto de partida de nuestros proyectos. Los supuestos pululan en el mundo escindido. Sin embargo, en la práctica nos damos cuenta de que algunas separaciones y distinciones son forzadas e instrumentales. Para el atento observador la intuición, por ejemplo, está relacionada con

la técnica y en esta relación la imaginación juega un papel central. Ciencia y arte técnico se dan en la recreación y en la invención que supuestamente es libre, pero también puede conducirnos por senderos que atraen sin dejar de ser riesgosos. Hay conquistas técnicas que deslumbran, pero pueden no estar inscritas en un *para qué* o en un *por qué* solidario y humanamente formulado. En amplia opinión la rigurosidad y exactitud del espíritu científico se contraponen a la imaginación, pero comprobamos que estas funcionan juntas y que en esa colaboración es posible tomar el rumbo de un progreso no alienante. La imaginación existe tanto en el diseño del producto meramente suntuario como en la exploración e invención de lo que verdaderamente necesitamos. El hombre es el creador de sus instrumentos.

En nuestros días es amplio el sentir, ya secular, de que la razón ilustrada ha fracasado, al menos en la época que ha resultado caracterizada por la producción, por la acumulación de mercancías convertidas en fetiche, en islas económicas no compartidas, en "cientificidad" cuya norma ética no viene de la comunidad humana sino del impulso al lucro o del beneficio al ultranza. En estos tiempos

ese sentimiento es palpable, nace de la constatación de que la ciencia no ha logrado los "frutos" que perseguía al momento de su nacimiento. Los ideales que científicos como Descartes, Hobbes o Comte habían soñado, no se han dejado ver. Nuestra sociedad no ha caminado por los derroteros pensados por los optimistas filósofos y sociólogos de los siglos XVIII y XIX. Ya no escuchamos los ideales de una sociedad sustentada en conceptos de justicia y equidad, a semejanza de los que planteaba la teoría ética de Aristóteles. La sociedad atosigada por conseguir buenos resultados en el balance *income/outcome* nos mantiene en un proceso en el que el mundo pierde su encanto, al igual que el sentido y la sensación de equilibrio y totalidad.

No vemos más las anunciadas satisfacciones del desarrollo de la ciencia y la tecnología en la perspectiva que se había esperado. Sí constatamos una riqueza monopolizada, pésimamente repartida. Vivimos el reino de la mercadotecnia mundializada que ha hecho de la competencia indefinida un credo y una filosofía en la que el utilitarismo y el hedonismo son las ambicionadas metas. Son tiempos en que las firmas de las *commodities* lo invaden

todo y causan variadas reacciones; sus productos no sólo buscan responder a las necesidades humanas, también crean nuevas para poder mantener en movimiento sus cadenas de producción. En este mundo los *massmedia* se encargan de que los productos sean consumidos. Los medios de comunicación son los artífices de opinión y de una *forma mentis* que hace de la mercancía una necesidad.

De manera que lo que caracteriza al inicio del siglo XXI es el mundo de la red de corporaciones, de alianzas estratégicas entre grupos empresariales que se fagocitan y extienden, de flujos sin descanso tanto monetarios como financieros, de transferencias de capital no sólo económico sino también humano, físico y tecnológico; es el mundo de movimientos y transacciones que el *homo faber* nunca se imaginó. Este entramado de consorcios corporativos tiene una ambición: consciente de su poder, intenta "moldear" el mundo según sus proyectos e intereses. La Universidad misma ha dejado de ser el laboratorio del saber, su preocupación se concentra en alcanzar resultados concretos y palpables que justifiquen su presupuesto y, al mismo tiempo, den la pauta

pragmática a sus programas de estudio. Esta institución está alejando sus beneficios de la generalidad de la población y está incrementando aún más el poder de las grandes corporaciones multinacionales, las que son las beneficiarias finales de las innovaciones.

Con estos señalamientos no buscamos que la institución universitaria sea la del conocimiento "desinteresado", -calificativo que, por cierto, habría que explicar-, consideramos que su importancia consiste principalmente en que es el organismo que centra su interés en el conocimiento y desarrollo del hombre, debería ocuparse, entonces, del conocimiento integrador de las ciencias en un fin que no se encierra en la desnuda mecanicidad instrumental. La tendencia "cientificista" de nuestro tiempo se ha olvidado de la verdadera *libertas hominis*, que es el resultado de la justicia con equidad, aquella que se ha venido considerando desde la antigüedad griega como preciada meta; se trata de la libertad que desde la *polis* ha alimentado los sueños del hombre y que no se limita al hedonismo utilitario y egoísta, que procura el interés público, regulado por normas éticas cosmopolitas.

Hoy persiste y crece una especie de encomienda. La

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

utilización de la ciencia y la técnica ha demostrado una absoluta arbitrariedad real en sus fines. Ortega y Gasset afirmaba que el pensamiento pragmático moderno quedaba reducido a la operación de buscar buenos medios para los fines, pero sin preocuparse de estos últimos. Los ideales de la modernidad, en su aspecto científico, nacieron como liberadores de la esclavitud, como alternativa al mero esfuerzo muscular y como sustitución de la dependencia ancestral de la naturaleza. De esas expectativas nació la idea moderna de técnico y de *machina*, pero ni la técnica ni la máquina han producido el bienestar esperado para la humanidad. Desde muy temprano, en los albores de la industrialización, a la par de la euforia de sus promotores, se manifestó también su rechazo de parte de quienes podían vislumbrar sus negativas consecuencias. Las primeras reacciones en el país más industrializado de entonces se consideró la maquinaria de producción como rival que desplazaba al hombre, se decía que la máquina era un esclavo que servía para hacer otros esclavos (G. Simondon, 1958,127). Los análisis que Marcuse hacía de las sociedades industriales avanzadas nos confirman esta apreciación.

La necesidad de replantear lo que entendemos por humanismo obedece, entre otros motivos, a la sensación de extravío que provoca nuestra forma de vida, nos sentimos perdidos, alienados en un mundo que nos es embarazoso, hosco, extraño. El hombre ha dado pasos en su conocimiento, pero ha terminado siendo casi dominado por sus creaciones que lo enfrentan, lo contradicen y lo niegan. La cuestión sigue en pie, como lo estaba en la lucha que había entre los diversos "humanismos" renacentistas que representaban visiones diferentes y hasta contrapuestas no sólo en relación a la concepción de lo humano, sino también en relación a su específico quehacer en la temporalidad y la mundanidad. En esas discusiones la misma centralidad del hombre en el cosmos era entendida de manera diferente.

Nuestro mundo en desencanto carece del soplo de vida que da sentido a la existencia. La razón instrumental, aunque sea la ilustrada que persigue la paz perpetua, ha dado pobres frutos de racionalidad humanista y solidaria. Ha provocado una nueva forma de dominación que estando enamorada del "progreso"

lineal y optimista ha avanzado en la dominación técnica del mundo, ha ofrecido admirables pasatiempos y placeres, pero ha dejado fuera de su alcance a la mayor parte de los humanos que alguna vez creyeron en sus propuestas. Los sueños de progreso ilimitado de la ciencia positiva (Saint-Simón, Comte) no se ha concretado y, en cambio, sí pululan los desocupados en las grandes metrópolis. Se ha llegado a la ciencia de la producción, pero en ella el hombre es sólo un producto entre otros, se ha convertido en mercancía del gran mercado mundial. Los enciclopedistas del siglo XVIII que admiraban y esperaban el desarrollo de una ciencia que lo abrazaría todo, no imaginaron que ese progreso científico tomaría unas coordenadas que no eran las perseguidas por sus promotores. Como se ha señalado, ya algunos habían sospechado que una ciencia fundada en el método mecánico-matemático no puede producir el antídoto contra el despotismo ilustrado. La concepción fisicalista, estática y mecanicista del hombre y la sociedad ha constituido un orden social regulado por la racionalidad científica en la que mientras la libertad se extravía en

laberintos políticos, el "espíritu científico" construye sus anhelados y dóciles robots. El poder se afianza en su racionalidad tecnológica.

En la modernidad la racionalidad tecnológica se ha convertido en "sistema" y forma un círculo cerrado de ideas filosófico-político-económicas en que el hombre se siente prisionero. Ese sistema de racionalidad de la dominación da concreción a su concepto al pretender "humanizarlo", al presentarlo como la realidad propiamente humana, en la que los dirigentes ocupan el escenario y, aduciendo sus "derechos naturales", legitiman la política de exclusiones de quienes no han sido llamados a la mesa. Se entiende, entonces, que esa racionalidad produce reacciones profundas, carcome el espíritu, doblega las voluntades en nombre de la razón técnica, trastoca la misma racionalidad democrática e impone otra en la que lo que se muestra es y lo que se impone *debe ser*.

La historia es maestra de la vida no en el sentido de que nos enseña en bella confección el sendero por recorrer o porque nos ha hablado del hombre como esencia racional y superior en dignidad. El camino no está trazado, el pasado no lo tiene,

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

pero sí ofrece elementos preciosos para el presente y para la proyección del futuro. Necesitamos reformular lo que entendemos por humano en nuestra realidad concreta y contingente y en los límites de nuestra capacidad de comprensión. Hay muchas maneras de buscar lo humano,

pero no podemos cesar en procurarlo.

La relación con nuestros congéneres y con la naturaleza no es de dominadores. El empecinamiento en esa conducta, que ya hace ver sus efectos, puede ser decisivo y fatal.

### Bibliografía

1. El humanismo, una idea nueva. (<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001923//192362f>).
2. F. Piñon, Gaitán, Filosofía y poder. Los rostros del leviatán, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, México, 2006
3. Gilbert Simondon, Du moded`existence des objectstechniques, Paris, 1958
4. Marcelo M. Culussi, "Tecnologías y poder", Con Nuestra América, 25 de enero 2014. (<http://connuestraamerica.blogspot.mx/2014/01/tecnologias-y-poder.html>)
5. Mahmud Hussein, "El período musulmán del humanismo", El Correo de la UNESCO (<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001923/192362f>).
6. M. Weber, Economía y sociedad, tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1964
7. Sanjaym Seth, "¿Adónde va el humanismo" El correo de la UNESCO (<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001923/192362f>).
8. Víctor M. Toledo, "Civilización o barbarie: una mirada ecológico-política", Con Nuestra América, 22 de marzo 2014. (<http://connuestraamerica.blogspot.mx/2014/03/civilizacion-o-barbarie-una-mirada.html>)
9. William Ospina "Los cabarets de Berlín", Con Nuestra América, 25 de enero de 2014. (<http://connuestraamerica.blogspot.mx/2014/02/kafka-y-los-cabarets-de-erlin.html>)

УДК 27-29 + 159.964.2

**ПЕДРО ХОСЕ ИНОХОСА ГУТИЕРРЕС,**  
Автономный университет штата Мехико

**Гвадалупанский символ: интерпретация,  
опирающаяся на архетипический дискурс  
единства противоположности**

Автор статьи исследует вопрос о том, как феномен святой Девы Гвадалупанской может быть обогащен посредством аналитической психологии Карла Густава Юнга. Принимая во внимание исторические условия источников, повествующих о этой мариофании, возможно применение понятие архетипического дискурса и процесса индивидуации к явлению Гвадалупы. Под данным углом зрения Дева Гвадалупе приобретает культурно-символическое значение, которое, как никакой другой феномен религиозный феномен, глубоко отпечаталось в мексиканской душе, несмотря на скудную источниковедческую базу.

**Ключевые слова:** Святая дева, Гвадалупе, символ, архетип, мариофания



UDC 27-29 + 159.964.2

**PEDRO JOSÉ HINOJOSA GUTIÉRREZ**

Autonomous university of Mexico's state

**Guadalupe's symbol: interpretation  
from arquetipical discourse  
of the union of contraries**

This article explores how the phenomenon of Virgin of Guadalupe can be enriched by the contributions of analytical psychology of Carl Gustav Jung. Given the historical condition of the sources that narrate this Mariophany, is possible to apply the concepts of archetypal and the individuation discourse to Guadalupan phenomenon. From this perspective, Guadalupe acquires, despite the few documentary sources, a symbolic and cultural importance linked to the soul Mexican, without either denying the scope and religious aspect of the phenomenon.

**Keywords:** Virgin, Guadalupe, symbol, archetype, mariofania

CDU 27-29 + 159.964.2

**PEDRO JOSÉ HINOJOSA GUTIÉRREZ**

Universidad Autónoma del Estado de México

**El símbolo guadalupano:  
interpretación desde el discurso arquetípico  
de la unión de contrarios**

En este artículo se explora de qué manera el fenómeno Guadalupano puede ser enriquecido con la psicología analítica de Carl Gustav Jung. Tomando en cuenta la condición histórica de las fuentes que narran ésta mariofanía; es posible aplicar los conceptos del discurso arquetípico y del proceso de individuación al fenómeno guadalupano. Desde esta perspectiva, Virgen Guadalupe adquiere una importancia simbólica y cultural más enlazada al alma del mexicano, a pesar de las pocas fuentes documentales, sin tampoco negar el alcance y aspecto religioso del fenómeno.

**Palabras-clave:** Virgen, Guadalupe, símbolo, arquetipo, mariofanía.

**A** advertencia  
Escribir sobre el fenómeno guadalupano siempre será complejo, con el inevitable riesgo de quedar encasillado en alguna de las siguientes posturas: la de los negacionistas quienes consideran este fenómeno como una muestra de ideologización y enajenación de la población mexicana por parte del clero\* católico. La otra postura es la de los aparicionistas quienes en su afán por defender la realidad histórica "literal" del fenómeno ignoran situaciones, argumentos y documentos presentados por los negacionistas. Es particularmente difícil postular una perspectiva imparcial u "objetiva" sobre el fenómeno guadalupano. Sin embargo, al escribir sobre el tema me vienen a la mente las palabras que Carl Gustav Jung escribió en el prólogo a su obra *Respuesta a Job*, en los años 50's. Algunas de estas ideas aclaran varios de los fundamentos que empleo para hacer este trabajo, mismas

que he encontrado reforzadas en argumentos de otros autores como Joseph Campbell, Mircea Eliade y Nikolai Berdiaev.

Básicamente la sentencia principal es que el fenómeno guadalupano conjuga una serie de elementos anímicos y culturales. Si bien esta argumentación pudiera parecer insatisfactoria para las exigencias de la ciencia histórica occidental (como lo muestra el texto del Historiador Xavier Noguez que trata el aspecto de las fuentes existentes sobre las mariofanías del Tepeyac), no por ello se puede negar una realidad simbólico-cultural propia de la nación mexicana. Sin excluir la relación con el ámbito propiamente religioso (y de acuerdo con Mircea Eliade y Rudolf Otto, utilizado aquí como manifestación de "lo sagrado", lo nouminoso y a la vez trascendente) así como su posible retroalimentación con los ámbitos social, cultural y anímico-psicológico de la realidad mexicana, me

\* Algunos de ellos con gran difusión en el ambiente cultural urbano de México, como Eduardo del Río (alias Rius) quien es considerado por muchos como un gran crítico de la cultura e ideología mexicana, mientras que para otros es el gran iconoclasta: su libro *El mito guadalupano* pretende mostrar pruebas de la falsedad histórica del fenómeno bajo la suposición de que es una imposición clerical que enajena a la población mexicana. No obstante, he encontrado en su propia argumentación, elementos que si bien desacreditan lo histórico confirman el fenómeno como mítico y, por tanto, el fenómeno adquiere una nueva perspectiva al interpretarlo dentro de la concepción arquetípica.

centraré en la propuesta de interpretación de la mariofanía guadalupana desde el contexto de la simbólica arquetípica de Carl Gustav Jung.

Sin descartar las investigaciones históricas, ni los aspectos sociales, culturales e ideológicos del fenómeno, me enfocaré en su interpretación y estudio desde una esfera que considero ya parte de la antropología filosófica: el contexto simbólico y de sentido. Así pues, todo elemento presentado aquí se plantea en el horizonte del Sentido\*, de la búsqueda de comprensión de la existencia humana a través del símbolo y sus raíces arquetípicas. De ahí que primeramente planteo una breve exposición de la perspectiva simbólica a partir de Jung y, posteriormente, de los postulados historiográficos contemporáneos y su "aplicación" al fenómeno guadalupano. Con estas aclaraciones hechas sigo adelante.

### 1. Símbolo y arquetipo en el horizonte de vida humana

La psicología analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961) es sobresaliente en varios aspectos para el pensamiento del siglo XX. Para efectos de este trabajo presentaré un resumen de las ideas más importantes de la perspectiva analítica para el ámbito antropológico.

El ser humano exhibe dentro de su realidad polisémica y polifacética un terreno con una problemática singular: el campo de la psique. Los aportes desplegados por el psicoanálisis de Freud fueron únicamente los inicios. La dimensión anímica humana, de acuerdo con los avances y descubrimientos de los psicólogos de las profundidades, se exterioriza de forma ampliada más allá de nuestra esfera de conciencia. Frente a la perspectiva que se centra en la conciencia, su desarrollo, alcances y logros, autores como

\* El término *Sentido* es empleado aquí de manera semejante a como la emplea el filósofo ruso Nikolai Berdiaev y el psicólogo Carl Jung: expresa ese ámbito de nuestra existencia que no se resuelve o se explica por ningún avance de la ciencia y técnica. Sentido de la existencia y significado de la existencia podrían ser utilizados como sinónimos hasta que se encuentre algún argumento que establezca alguna precisión. Al hablar de sentido tanto Berdiaev como Jung lo relacionan con el ámbito del *Espíritu*, mencionando que la búsqueda humana del porqué de su estar en este mundo es trascendente a la ciencia, aunque la misma ciencia no se rechaza por sí, sino que su planteamiento epistemológico no le permite de por sí resolver las inquietudes humanas más profundas, presentes en el inquirir filosófico, la búsqueda artística y la experiencia religiosa, por nombrar algunos aspectos. Cf. Jung, 1995. pp. 83-102; Berdiaev, 1948. Pp. 7-40.

Freud, Adler y Jung hacen hincapié en los fundamentos de nuestra conciencia. Para algunos, la existencia de un inconsciente conlleva el peligro de no ser autónomos, de no ser libres. Otros minusvaloran la existencia de factores inconscientes y su influencia sobre la conducta humana considerándola "no científica". Curiosamente tanto Freud, como Adler y Jung no se subordinan ante una posible dictadura del inconsciente, sino que presentan argumentos para integrar la dimensión anímica de lo inconsciente en la vida humana.

Este aspecto es el que tomo como base para mi argumentación: Lo inconsciente puede llegar a complementar a la conciencia si sabemos cómo tratar las manifestaciones que surgen de nuestro inconsciente. En el capítulo que escribió para *El hombre y sus símbolos*, Jung expone la hipótesis de que el ser humano padece de una escisión anímica, sobre todo con el predominio de los principios lógico-rationales como rectores de la psique consciente. "Lo que llamamos conciencia civilizada se ha ido separando, de forma constante, de sus instintos básicos. Pero estos instintos no han desaparecido. Simplemente han perdido su contacto con nuestra conciencia y, por tanto se han visto obligados a

hacerse valer mediante una forma indirecta" (Jung, 1995. 83). La psicoterapia de las neurosis fue el acceso al mundo interior humano. En el caso de la psicología analítica de Jung, este mundo interior presenta las raíces del mito y del símbolo, de la conceja (cuento de hadas) y la inspiración artística; en conjunción con los actos fallidos, la neurosis y la paranoia, la obsesión y la posesión anímica. Manifestaciones todas de esos instintos separados de nuestra conciencia racional.

Pero estos "instintos psíquicos", como menciona nuestro autor, no han desaparecido, se hacen presentes de una manera que no son tan comprensibles para nuestra razón lógica tradicional. Ese lenguaje es exteriorizado por la psicología de las profundidades como un lenguaje simbólico que, a su vez, aparece como mensaje para la conciencia. Ahora bien, ¿qué es lo que este lenguaje simbólico presenta a la conciencia humana? La literatura junguiana perfila un mecanismo en el que la psique inconsciente responde a las decisiones y actitudes que la psique consciente realiza ante la problemática de vida y el medio exterior. Jung considera que lo inconsciente activa mecanismos anímicos que pueden ser considerados de defensa, impulsos conformados

a partir de las experiencias que han permitido a la especie humana sobrevivir a lo largo de la historia. De ahí su afirmación de que ningún hombre nace con una psique en blanco, sino rica en contenidos de un inconsciente colectivo, del cual surge y se conforma la conciencia individual. Pero, se me dirá, ¿dónde aparecen los símbolos?, o ¿de qué manera un instinto hace aparecer un símbolo como mensaje ante la conciencia? Y, sobre todo ¿cómo se puede interpretar lo simbólico en esta perspectiva de complementación ante la mente consciente?

De acuerdo con Jung, el hombre se ha expresado desde su aparición a través de medios simbólicos. Empero, el modo de interpretar tales medios simbólicos es mucho más complejo que el interpretar las poses y conductas de los gansos del Dr. Konrad Lorenz\*, ya que en este caso el aspecto simbólico se constela dentro de un horizonte que podemos

nombrar como "cultural". Es decir, considero que las manifestaciones simbólicas son los primeros núcleos alrededor de los cuales se va tejiendo la comunicación de contenidos y formas para la integración de las comunidades humanas. Esto daría mucho qué discutir y podría ser tratado con más especificidad en un trabajo futuro, básteme plantear esta idea a partir de lo que la literatura analítica me ha presentado. Jung, al igual que Freud, considera que los medios de manifestación de la psique inconsciente son simbólicos: *medios que manifiestan y a la vez ocultan lo que se muestra ante la conciencia, llegando a presentar una gran diversidad semántica.*

Así pues, para diagnosticar un padecimiento neurótico se debe observar el cómo se presenta la neurosis en el paciente y, a través de esos síntomas, buscar que el paciente comprenda qué aspectos de su psique están

---

\* Konrad Lorenz (1903-1989) Padre de la etología nos habla de ciertas posturas que canalizan, activan y desactivan mecanismos instintivos en los animales en determinados momentos, esto se traduce en cierta interpretación de señales. Su propuesta es bastante interesante pues también aborda aspectos para la comprensión de la conducta humana, sin embargo, al reducir la conducta humana a una cuestión meramente etológica se corre el riesgo de perder el aspecto simbólico que quiero hacer presente tomando a Jung. No obstante vislumbro que algunos de los argumentos sobre la instrucción y la adaptabilidad podrían abrir interesantes campos de investigación que no están dentro del rubro de estudios manejador por un servidor.

manifestándose ante su conciencia, por qué y, sobre todo, para qué. En otras palabras, la causa de la neurosis que afecta al paciente se hará presente de manera simbólica y es él quien debe (con la ayuda del terapeuta -y en los momentos cruciales únicamente consigo mismo-) enfrentar y tomar decisiones para encontrar la cura. ¿De dónde surge la neurosis? A diferencia de Freud, que nos habla de los conflictos no resueltos durante los primeros cinco años de vida, Jung, nos dice que la neurosis puede aparecer siempre como consecuencia de un problema anímico no resuelto, algunas veces podrá resolverse con la interpretación freudiana, otras, con la adleriana, pero ¿qué pasa cuando ninguna de esas interpretaciones no resuelve satisfactoriamente el problema?

Jung llegó a decir que no siempre parecía que se resolviera terminantemente cierto problema psíquico con una terapia normal. En la introducción a *Psicología y alquimia* escribe: "En el proceso analítico, esto es, en la discusión dialéctica entre lo consciente y lo inconsciente, existe un desarrollo, un progreso hacia una meta o un final, cuya naturaleza difícil de desentrañar me ocupó durante muchos años. Los tratamientos psicológicos alcanzan un *final*

en todas las fases posibles de su desarrollo, sin que tenga uno la sensación de haber alcanzado una meta." (Jung, 2005. 6). Con esta cita espero poder hacer entendible la propuesta del proceso de *individuación* hecha por Jung.

La resolución de una neurosis puede ser tomada como la realización de un fin (en este caso superar o curar un padecimiento psíquico), pero bien podría decirse que el por qué y el para qué de esa neurosis en ese paciente se hace presente en la terapia, pero no se alcanza cuando se resuelve el problema. Las diversas experiencias en el campo terapéutico parecieron mostrar a Jung que la aparición de neurosis es solo una parte del desarrollo psíquico humano. El ser humano parece llamado a desarrollarse en lo psíquico, a tener un crecimiento y maduración donde sus potencialidades psíquicas se desarrollen de manera satisfactoria. Jung consideró que la autenticidad humana, lo que el hombre debe ser, se logra cuando la conciencia descubre su carácter individual, único, irrepetible, propio, independientemente de la fuerza y el medio social en el cual la conciencia adopta roles y máscaras que no necesariamente manifiestan lo que el hombre es en sí. El proceso de *individuación*

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

puede ser presentado como el camino que la psique humana tiene para consolidarse como conciencia única e irrepetible, partiendo de las fuerzas comunes a toda la humanidad de las que surge, sin caer en una interpretación vacía exigida por el medio social en el que vive en comunidad\*.

Podemos resumir hasta ahora que lo que comenzó como una búsqueda de curación del padecimiento neurótico se tradujo, con el tiempo y la observación de los casos, en un desarrollo psíquico en el ser humano con una meta posible, más allá de los fines inmediatos de superación de los padecimientos neuróticos, existentes a lo largo de la vida. Jung llega a decir que muchos padecimientos neuróticos y afines tienen como raíz profunda una pérdida de equilibrio en la energía psíquico-anímica frente a las dificultades de la vida-existencia. Estos desequilibrios surgen por

situaciones traumáticas, represivas, cambios de ambiente, problemas emocionales o elementos que sacan al individuo de un medio ambiente al cual se ha acomodado. Más aún, en algunos casos, llega a decir, en los momentos más importantes de la existencia humana, el ser humano enfrenta una inestabilidad psíquica, una falta de equilibrio que podría favorecer el surgimiento de episodios de enfermedad psíquica, con consiguientes efectos negativos para su persona y las que se relacionan con él. Con esto podemos comprender las llamadas de advertencia que este autor hace frente a la condición humana de nuestros tiempos\*.

Como he mencionado más arriba y de acuerdo con Jung, vivimos en una época donde el alma humana se ha desgarrado, la razón lógica y la crítica racional aplicada al mundo han seccionado la

\* Son varios los textos donde se exponen los elementos que describen el proceso de individuación, aunque no conozco aún algún texto específico donde hable directamente de él. Cf. *El Hombre y sus símbolos*, donde, además del artículo de Jung, algunos de sus discípulos profundizan más al respecto. En el libro *Las relaciones entre el yo y el inconsciente* se habla de cómo el yo consciente tiene que hacer frente a las manifestaciones inconscientes y cómo podemos ir reduciendo muchas de ellas en ciertos arquetipos base *Complejo, arquetipo y símbolo*, se contrasta el inconsciente personal de Freud con la propuesta del inconsciente colectivo y cómo algunos de sus contenidos presentan relación con la situación personal de quien los percibe en primera instancia.



## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

conciencia de las raíces y manifestaciones simbólicas con las cuales había convivido desde su aparición en la tierra. Mecanismos que en los diversos momentos de crisis anímica (muchas veces provocados por momentos de crisis física en el mundo real) se activaban y comenzaban a producir manifestaciones simbólicas de origen inconsciente. Tales manifestaciones se revelaban en visiones, sueños e intuiciones a nivel personal y en un nivel más colectivo en mitos, tabúes, leyendas y cuentos legendarios. En determinados casos se activan o se constelan (o manifiestan de determinada forma) contenidos muy profundos y poderosos, anímicamente hablando, los llamados arquetipos del inconsciente colectivo.

Ciertamente se debe hacer un ejercicio de discriminación con respecto a las manifestaciones que aparecen en un sueño o en alguna

intuición, por parte del terapeuta así como del sujeto que sueña o tiene la intuición. Principalmente el soñante debe descubrir qué significa la imagen, símbolo o motivo presente ante él y cómo superar la dificultad que está padeciendo en ese momento de vida. Si bien aquí es donde el autor nos dice que el terapeuta debe tener en cuenta una formación amplia, donde el símbolo, el mito y las religiones comparadas sirven de respaldo para lograr el discernimiento del camino o de las medidas que el sujeto de las visiones debe realizar para poder salir del conflicto en el que se sitúa. En otras palabras, la preparación del terapeuta sólo es un respaldo ante el caso tratado, el sujeto mismo es quien tomará decisiones con respecto al caso y fenómeno expuesto.

Hasta aquí se menciona sobre la tarea terapéutica y el campo propio de la psicología

\* Si bien puede argumentarse que la mención de una etiología neurótica parece reducir el estudio de un fenómeno al campo de estudio de una disciplina determinada, en este caso la psicología de las profundidades y por decirlo así, reducir el fenómeno estudiado a una explicación psicologista. Pero tal visión reductiva tampoco permite considerar la complejidad de la realidad humana expresada en el campo psíquico-anímico, con dinámicas y mecanismos propios, pero que a la vez pueden repercutir en la totalidad de la condición humana individual y colectiva. En tales aspectos lo anímico –y su relación con lo simbólico– se manifiesta como una dimensión de la existencia humana y por tanto, objeto de estudio de la antropología filosófica.

de las profundidades para los casos que aparecen como manifestaciones de conflicto anímico, enfermedad o crisis neurótica. Pero, ¿es posible que esta perspectiva de interpretación simbólica de las manifestaciones de lo inconsciente trascienda el campo de lo neurótico y, por tanto, tenga algo más que decir para el resto de las manifestaciones simbólicas del ser humano? Hablando en concreto, Jung afirma que sus investigaciones sobre la psique humana muestran mecanismos y contenidos que han acompañado la existencia del hombre desde su aparición y que le han permitido conformar "sistemas simbólicos" de comprensión del mundo y canalizar, a través de éstos, la energía anímica para sobrevivir y crecer en el medio ambiente. Estas estructuras y mecanismos siguen vigentes, a pesar de que en los últimos siglos hemos experimentado un proceso de ruptura con tales sistemas.

Este rompimiento se atribuye no tanto a las visiones científicas o racionales de comprensión del mundo, sino a su aplicación omnipresente y a la actitud de rechazo hacia aquello que no parece amoldarse al paradigma científico-racional (acaso el método que busca explicarlo todo). De ahí que las cuestiones oníricas, míticas y legendarias de las culturas se

consideren sin valor actual y sin necesidad de existir, como las supersticiones y los cuentos de hadas, y, sin embargo, perviven en el hombre moderno: "...la superficie del mundo parece estar limpia de todos los elementos supersticiosos e irracionales. No obstante, que el verdadero mundo interior humano (no la ficción que calma nuestros deseos acerca de él) está también libre del primitivismo es otra cuestión diferente." (Jung, 1995. 95)

Pero más que nada, recalco la existencia de mecanismos anímicos que siguen presentes en nuestra psique, independientemente de nuestra actividad consciente y lógica, independientemente de nuestra *ratio*. De entre estos fenómenos hago mención a los llamados *arquetipos* y resalto su manifestación, no como respuesta al aspecto de enfermedad neurótica, sino como experiencia dentro del proceso de individuación.

¿Qué es un arquetipo? Jung traduce arquetipo como "imagen primordial" en varias de sus obras, imágenes que pueden ser identificadas en manifestaciones culturales. En la introducción de *El hombre y sus símbolos* aclara mejor la noción de arquetipo: no se ha de creer que las imágenes que surgen ante nuestra conciencia en un sueño o visión son los arquetipos, sino más bien, en

una manifestación arquetípica. Un arquetipo es una especie de huella o patrón que sirve de "molde" para las imágenes que el inconsciente hace presente ante la conciencia. Por tanto, lo que se conoce de los arquetipos se hace a través de sus manifestaciones ante la conciencia. Estas manifestaciones se caracterizan porque no son creadas conscientemente y al revelarse no nos dejan indiferentes en el aspecto emocional. Todo arquetipo se exterioriza de modo simbólico, relativamente de modo espontáneo y con una carga emotiva o una fuerza emocional que afecta nuestra conciencia.

¿Qué postura debe tener la conciencia ante una manifestación arquetípica? Esta es una de las preguntas medulares para este trabajo. Si tomamos en cuenta el planteamiento junguiano de la individuación podemos decir que la manifestación de un símbolo ante una conciencia tiene un sentido en tanto se descubre y asimila, con el fin de tomar decisiones, cambiar actitudes, o reelaborar el sentido de la vida, de acuerdo con el contexto en que se manifiesta. Sin embargo, este discernimiento y esta toma de decisiones también pueden darse ante cualquier dificultad o etapa importante de la vida. Jung parece sugerir que el ser humano siempre necesita

aceptar la existencia de su inconsciente y saber relacionarse con él para acceder a la riqueza que contiene, pues esto puede permitirle vislumbrar nuevas perspectivas, que únicamente su conciencia puede desplegar. Esta aceptación permite conocer y descifrar los aspectos simbólicos de tales manifestaciones, tanto cuando se revelan para el individuo únicamente, como cuando tienen una repercusión más allá de lo individual, cuando el contenido se presenta con un alcance colectivo.

En *El hombre y sus símbolos* Jung expresa que la interrelación con los contenidos del inconsciente colectivo es simbólica y gradual. Si bien se da un esquema básico ilustrativo, no siempre se debe considerar que ocurrirá tal cual se presenta a continuación. La conciencia humana debe superar aquellos aspectos que han constreñido su desarrollo anímico. En el aspecto interno, se identifican los complejos de carga afectiva y su influencia a nivel personal, si las situaciones llevan a enfrentarse a todo aquello que no acepta en los demás y que, curiosamente, tiene también en sí mismo. Todos estos contenidos pueden identificarse en imágenes oscuras, animales negros o gente de apariencia o atuendos negros, por eso se llama el motivo de la *sombra*. El

enfrentamiento con la sombra es el primer paso o primer estadio de descubrimiento de nuestro inconsciente, pero una vez disuelta la sombra, se puede proceder a la identificación con los demás contenidos del inconsciente colectivo. Baste aclarar que el enfrentamiento con la sombra no es fácil ni breve y, a veces, también podrán hacerse presentes otros contenidos inconscientes, por lo que el discernimiento es necesario.

El siguiente contenido es ya mostrado con carácter manifiestamente arquetípico, en este ámbito individual el aspecto sexual de la conciencia juega un papel importante, si la conciencia es masculina aparecerá el arquetipo de lo femenino, de la figura que se conforma y, a la vez, supera, la imagen de la madre, de la amante, de la princesa. Este contenido se exterioriza con el aspecto emotivo que muchas veces el varón reprime: el *ánima*. El *ánima* puede ser fuerte adversaria de la conciencia, puesto que canalizará toda la fuerza emocional en contra de esta última. A diferencia del enfrentamiento con la sombra, donde su contenido y fuerza son adquiridos por la conciencia, el encuentro con el *ánima* nunca destruye la conciencia, en cuanto arquetipo sigue latente y su raíz

está fuera de nuestro alcance. Pero cuando logramos neutralizar el poder negativo del *ánima* adquiere el rasgo de psicopompos, es decir, un arquetipo que sirve como medio de manifestación de otros contenidos del inconsciente y la energía que los activa.

Podría hablar de otras manifestaciones arquetípicas como el animus (la parte masculina de la psique femenina), o la gran madre y el viejo sabio, o el arquetipo central el Si-Mismo; pero advirtiendo que me desviaría del tema, sólo presento ante el lector aquella idea donde se relaciona esta dinámica simbólica con las producciones universales de la humanidad. Jung nos dice que los mitos, símbolos religiosos y los cuentos de hadas pueden recuperar para nosotros contenidos y energías necesarios en momentos de crisis. De igual modo, señalo en primera instancia que una manifestación arquetípica no excluiría una manifestación trascendental.

### **2. El asunto de la historicidad del fenómeno guadalupano y la propuesta arquetípica**

He aquí el otro de los aspectos de este trabajo: presentar qué elementos históricos existen al respecto del fenómeno guadalupano. Igualmente es un tema bastante extenso pues también hay autores que presentan

documentos a favor o en contra. Al buscar una exposición de fuentes y datos lo más imparcialmente posible, encontré la obra del Dr. Xavier Noguez, *Documentos Guadalupanos*, y, tras haberlo leído, he encontrado elementos que aclaran mejor el panorama del fenómeno guadalupano. El Dr. Noguez presenta el acervo de fuentes tempranas del fenómeno guadalupano, de conformidad con la exigencia historiográfica de nuestros días. Y, al mismo tiempo, muestra elementos donde esa misma exigencia no logra abarcar todas las circunstancias del fenómeno en el aspecto histórico.

En efecto, las fuentes históricas del fenómeno guadalupano adolecen la condición de ser tardías. Si el *Nican Mopohua* (fuente básica acerca del relato de las apariciones, escrito en náhuatl) menciona que las apariciones ocurrieron en diciembre de 1531, extrañamente los textos coloniales más tempranos de dicho documento parecen con fecha de 1647. Una versión corta en castellano fue publicada un año después,

1648, con el primer grabado de una imagen guadalupana y una relación hermenéutica que liga la imagen con la profecía bíblica del apocalipsis de la mujer vestida de sol\*.

Si bien es cierto que existen evidencias de un culto guadalupano en obras escritas antes de las fechas arriba mencionadas, como lo dice Noguez: culto en el cerro del Tepeyac "donde hace y ha hecho muchos y santos milagros" (Noguez, 1995. 92). También Díaz del Castillo (entre 1560 y 1568) lo señala de forma ilustrativa, pero insuficiente. ¿Esta y las menciones anteriores a 1648 ya expresaban y confirmaban las apariciones del Tepeyac, nombradas en el *Nican Mopohua*? Los anti-paricionistas hacen referencia que el culto del Tepeyac es el establecido a la virgen extremeña del mismo nombre. Los críticos señalan que las referencias historiográficas son pobres y no describen con detalle qué culto está en el templo del cerrillo del Tepeyac: si el de la virgen española o la imagen aparecida en el relato publicado años después. Por

---

\* La imagen en blanco y negro que aparece al inicio de este trabajo aparece en las obras de Manuel Aceves, en el *Antilaberinto o Alquimia y mito del mexicano*. Aparece la imagen en la obra publicada por el bachiller Miguel Sánchez en 1648. Por otro lado, esta relación con la visión apocalíptica confiere a la imagen y al fenómeno guadalupano una vena hermenéutica bastante interesante de retomar sobre todo en el aspecto simbólico-mítico. (cf. Bibliografía).

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

tanto ni confirman ni refutan el fenómeno guadalupano.

El doctor Noguez propone la siguiente hipótesis:

Las apariciones de Santa maría a Juan Diego en el Tepeyac no pueden ser probadas a través de documentación considerada como histórica. Pero para los indígenas que vivieron después de la conquista, los generadores primarios de la información guadalupana, "historia" y lo que aquí hemos llamado "tradición", en contraposición a lo que la historiografía europea-occidental no considera verídico, eran dos formas de necesaria conjugación, instrumentos imprescindibles para registrar y reinterpretar la nueva "realidad" que les rodeaba. Eran aspectos de una misma percepción que estaban indisolublemente unidos. (Noguez, 1995.190)

En otras palabras, el núcleo de donde los relatos guadalupanos surgieron sería un núcleo de conciencia indígena que estaba aceptando los postulados de la cristianización y los interpretaba y asimilaba bajo la perspectiva indígena náhuatl, común al centro del México virreinal temprano. Los relatos guadalupanos son de origen indígena-cristiano, y si se escribieron de modo tardío, habrá sido ya como una recopilación de tradiciones que

durante muchos años fue transmitida de manera oral, como una "tradición" con fuerte arraigo y difusión entre las comunidades del centro de México.

Esta tradición habría originado el Nican Mopohua y otros textos en lengua náhuatl, donde se escribieron de manera legendaria los acontecimientos de la mariofanía del Tepeyac. Este acontecimiento yo lo interpreto ya como una de las primeras manifestaciones culturales y simbólicas del mestizaje en México, a la vez de ser una manifestación arquetípica de unión de contrarios dentro de la conciencia novohispana primero, mexicana después. Manifestación que tiene profundas raíces y que, a pesar del secularismo actuante del último siglo, sigue conservando una gran influencia en grandes sectores de la población mexicana.

Para muchos pobladores de la naciente Nueva España y de la antigua Mesoamérica, la conquista española acarrió un cambio de mundo, en algunos casos altamente impactante\*. En estas condiciones los mitos antiguos fueron reelaborados, asimismo, se planteó la necesidad de encontrar nuevos modos de adquirir el sentido de la existencia en el nuevo orden que nacía. Así como hubo una minoría que se aferró al

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

conocimiento y a las tradiciones del pasado indígena ante la cultura hispano-católica que se volvió dominante; así también hubo grupos con cierto nivel de cultura indígena que buscó la manera de adaptarse a las nuevas condiciones, de encontrar nuevamente el sentido al mundo. Las incertidumbres, miedos e inquietudes de la población indígena en la etapa colonial temprana fueron factores que se vivieron de manera bastante fuerte a nivel colectivo\*\*.

Si se lee el mensaje que la virgen da a Juan Diego hay dos ideas importantes que recalcar: la primera es la mención de que aparece la madre del "verdadero Dios por quien se vive" en las nuevas tierras. Esta madre pide que se construya un templo para "entregarlo a su

Hijo" y desde ahí "cumplir con lo que Él le ha pedido" (fr. E los párrafos 25-32 dl Nican Mopohua). El mensaje de la Virgen es cristocéntrico, ella es la madre que presentará al Verdadero Dios por quien se vive, es nombrado con títulos nahuas como el de Ipalnemohuani (Aquel por quien se vive), Teyocoyani (el creador de las personas), el Tloque Nahuaque (Del dueño del todo y abarcador de todo) e Ilhuilcalhua Tlaltipaque (Señor del cielo y de la tierra). Por tanto, al presentar al Dios verdadero quien creyera debía superar el miedo, no temer al destino. Se debía superar el temor al dios Tezcatlipoca, al burlón destino, quien rigió la conciencia nahua, la mentalidad prehispánica, durante siglos.

\* Manuel Aceves, difusor de las ideas de Jung en México, hace una fuerte crítica a las visiones que ponen a los españoles como invasores que ocasionaron la catástrofe apocalíptica en el mundo indígena. Fundamento para la llamada "Ideología de los vencidos" que, esgrimida por ciertos indigenistas, latinoamericanistas e izquierdistas, contribuye a una actitud de resentimiento hacia los hispanos y su cultura. Actitud que para Aceves, ha ayudado al surgimiento de una condición de neurosis aplicable a toda nuestra nación.

\*\* Incluso si tomara en cuenta la argumentación de que el Nican mopohua fuera hecho por algún erudito jesuita ya conocedor de la lengua náhuatl (la orden llega a la Nueva España en 1572), y que lo hiciera pasar como el texto de Antonio Valeriano, no me resuelve el aspecto de la *gestación* de la idea y la imagen, de la historia descrita, no me resuelve la pregunta que me hago sobre *la génesis*, el *origen* o *intuición* del fenómeno expresado después por escrito, ya como sermón, ya como obra de teatro, ya como narración de tipo legendario y – por tanto, con alcance mítico-.

### **A manera de conclusión**

Para la conciencia creyente, Guadalupe es la manifestación de la madre virgen quien entrega al Hijo divino a las nuevas tierras para que las adopte como suyas. Una virgen que en su presentación iconográfica ya revela elementos simbólicos de gran importancia. Por falta de espacio es imposible hacer una descripción minuciosa del símbolo guadalupano, independientemente de su origen\*. Y una interpretación no solo del fenómeno guadalupano sino de la imagen (o imágenes en sus variaciones históricas) ameritaría un trabajo aparte. En su aspecto más profundo conjuga elementos de la cultura náhuatl con la simbología cristiana, de tal modo que se convierte en un símbolo que fusiona ambas conciencias, que une ambas culturas y que se vuelve, junguianamente hablando, en una *coniunctio oppositorum*. (Conjunción de opuestos, unión de contrarios).

Para el creyente es la madre de Dios que se manifiesta

vestida de sol y con la luna bajo sus pies y está por dar a luz. Ya estudiar esta iconografía representaría un horizonte nuevo de estudio, en cuanto símbolo influyente en la cultura y mentalidad de lo mexicano. Complementando esta visión podemos mencionar que Guadalupe representa el *Ánima* de la nación mexicana, de acuerdo con lo que menciona el divulgador de Jung en México, Manuel Aceves (1997-2006). Una manifestación de lo femenino que es necesario integrar a la conciencia de lo mexicano. "Sería una blasfemia afirmar que Dios puede manifestarse en todo lugar, menos en el alma humana" (Jung, 2005.12), exclama Jung al tratar el problema de lo religioso. Como agnóstico influenciado por Kant nunca afirmó ni negó que se pudiera conocer a Dios, pero en sus investigaciones no excluyó que los propios contenidos arquetípicos no pudieran manifestar realidades más allá de nuestra conciencia. El problema de su integración

---

\* Advierto que una hermenéutica del fenómeno, símbolo e imagen guadalupanos amerita un trabajo aparte, tanto por su extensión como por su interrelación con otras manifestaciones simbólicas, tanto naturales, como culturales, además de las propiamente religiosas. Espero tener en un futuro cercano elementos para explorar el fenómeno guadalupano en su relación con el horizonte simbólico del Apocalipsis y su relación con México. Algunos simbolismos son presentados ya de un modo interesante (cf. Bibliografía).



## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

en nuestra psique sigue siendo el problema principal.

Así, para el creyente el que yo aplique la noción de arquetipo al fenómeno Guadalupano no deberá causar escándalo, no reduzco la mariofanía a sólo una producción del inconsciente. Únicamente postulo que las condiciones de cambio de mundo y de búsqueda de sentido que los pueblos indígenas experimentaron al inicio del periodo del virreinato favorecieron para que la psique de los americanos originales experimentaran nuevas manifestaciones simbólicas, que finalmente permitieron comprender y asimilar mejor a la cultura y religión que se presentaba ante ellos. En ella descubrieron varias cosas que tenían en común. Guadalupe es una virgen mestiza, vestida con los colores prehispánicos,

embarazada del Dios cristiano, al mismo tiempo, aparece como la mujer del sol del apocalipsis, que dará a luz a su Hijo durante la gran tribulación. Ambos mundos, el precolombino y el cristiano, se conjugan, aportando una nueva visión de lo femenino a la conciencia americana. Y aun aparece con un contenido por desentrañar, a pesar de la secularización y politización que el fenómeno guadalupano ha sufrido a lo largo de la historia de México. Si con este trabajo, a pesar de sus insuficiencias, he logrado llamar la atención sobre estos aspectos que siguen vigentes, aunque sean remitidos al ámbito de lo mítico, tal vez sea porque como varios autores mencionan, en última instancia el fundamento de toda nuestra cultura sigue siendo el mito y debemos sacar las consecuencias de este hecho.

**Bibliografía**

1. Aceves, Manuel. Alquimia y Mito del Mexicano. Aproximaciones desde la psicología del C. G. Jung. México. Grijalbo. 2000.
2. Aceves, Manuel. Antilaberinto. México. Fontamara. 1997.
3. Berdiaev, Nikolai. Cinco Meditaciones sobre la existencia. México, SD. 1948.
4. Berdiaev, Nikolai. La destinación del Hombre. Barcelona. José Janes Editor. 1947.
5. Jung, Carl Gustav. Respuesta a Job. México, Fondo de Cultura Económica (FCE). 1973.
6. Jung, Carl Gustav. El hombre y sus símbolos. Barcelona, Paidós. 1995.
7. Jung, Carl Gustav. Psicología y Alquimia. Vol. XII. Obras completas. Madrid. Trotta. 2005.
8. Noguez, Xavier. Documentos Guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información temprana en torno a las marionetas del Tepeyac. México. El colegio mexiquense-Fondo de Cultura económica. 1995.
9. Nican Mopohua. Religión católica romana blog. 12-12-12. <http://religioncatolicaromana.blogspot.mxmx/2012/10/nican-mopohua-completo-en-espanol.html>.
10. ACITV. (Diciembre 11, 2012) La virgen de Guadalupe. (Archivo de Video) obtenido de: <http://www.youtube.com/watch?v=GBWcgHBvU3s&list=PL584DCF5CAFC07E85&index=109>.

УДК 141.153

**ПРЕДИНА М.Ю.**

Южно-Уральский государственный университет

**Динамика философских кризисов:  
проблема отчуждения человека  
от эллинизма до постмодерна**

Объект исследования: динамика философских кризисов. Предмет: «деконструкция» философских систем в условиях эллинизма и постмодерна. Задача: выявление закономерностей в возникновении кризисов философии. Метод: диалектика. Результаты исследования. Чередование «конструкции» и «деконструкции» в истории философии выявляет сопряженность философских и социальных кризисов, раскрывает «деконструкцию» философии как проявление отчуждения в социуме. Превращение форм социальной организации в «оковы» человека порождает отчужденные формы деятельности, в том числе отчужденные формы философствования – например, кинизм и постмодерн. Философ в этих условиях исключает социальное взаимодействие, противопоставляет себя социуму и социум себе. Проблема в том, что такая свобода от социума, по существу, несвобода – человек (философ) исключает себя из человеческой деятельности и становится ничем. В итоге взаимное отчуждение философа и социума губительно для обеих сторон: ни философ, ни социум не могут найти выход из кризиса. Поэтому восстановление философии – ее «реконструирование» – сопряжено с изменением отношения философа к социуму: с их взаимодействием и с созиданием в этом взаимодействии новых ценностей в целях практического изменения социальной жизни. То есть – по Марксу – с теоретической критикой социальной системы отчуждения и ее практическим преобразованием.

**Ключевые слова:** «деконструкция» философии, отчуждение, формационный кризис, человек, закономерности развития философского знания, эллинизм, кинизм, постмодерн.

UDC 141.153

**PREDEINA M.Y.**

South Ural State University

**Dynamics of philosophical crisis:  
problem alienation of human  
from hellenism to postmodern**

Object of research: the dynamics of philosophical crises. Subject: "deconstruction" of philosophical systems in terms of Hellenism and the Postmodern. Objective: revealing of regularities in the emergence of crises philosophy. Method: Dialectics. Results of the study are as follows. Alternation the periods of "construction" and "deconstruction" reveals conjugation of philosophical and social crises or, rather, reveals the "deconstruction" of philosophy as a manifestation of alienation in society. Conversion of forms of social organization in the "shackles" of man generates alienated forms of activity including the alienated forms of philosophizing: the Cynicism and the postmodern. Philosopher in these conditions excludes social interaction, opposes himself to the society and the society to himself. The problem is that such freedom is essentially unfreedom; the person (philosopher) excluded himself from human activities and became by nothing. As a result, mutual alienation of the philosopher and the society is destructive for both sides; neither a philosopher nor a society cannot find a way out of the crisis. Therefore restoration of philosophy, its "reconstruction", is associated with a change in the relation of philosopher to society, with their interaction and creation in this interaction of new values for the practical changes in social life. That is, according to Marx, it is associated with the theoretical critique of social alienation system and with its practical revolutionary transformation.

**Keywords:** "Deconstruction" of philosophy, alienation, formational crisis, person, regularities of development of philosophical knowledge, Hellenism, Cynicism, Postmodern.

CDU 141.153

PREDEINA. M.U.

Universidad estatal de los montes urales del su

**Dinámica de las crisis filosóficas:  
el problema de la enajenación del hombre  
desde el helenismo hasta el posmodernismo**

El objeto de investigación: dinámica de las crisis filosóficas. El tema: "deconstrucción" de los sistemas filosóficos en la época del helenismo y el posmodernismo. La tarea: revelación de regularidades en el origen de las crisis en filosofía. El método: dialéctica. Resultados de investigación: la alternación de las "construcciones" y "deconstrucciones" en la historia de la filosofía provoca la conjugación entre las crisis filosóficas y las sociales, revela la "deconstrucción" de la filosofía como una manifestación de la enajenación en la sociedad. La conversión de las formas de la organización social en "candados", engendra actividades enajenadas, incluso formas enajenadas del filosofar, por ejemplo, cinismo y posmodernismo. En estas condiciones, el filósofo excluye la interacción social, contrapone la sociedad a sí mismo y se contrapone con la sociedad. El problema consiste en que la libertad sin la sociedad, en esencia, no es libertad; el hombre (filósofo) se excluye de la actividad humana y se convierte en nadie. Así que la enajenación recíproca es dañina para ambas partes: ni el filósofo, ni la sociedad pueden salir de la crisis. Por eso el restablecimiento de la filosofía –su reconstrucción– está preñado con el cambio de actitud del filósofo hacia la sociedad, con su interacción, con la creación de nuevos valores para la transformación práctica de la vida social; es decir: según Marx, está preñado de la crítica del sistema social enajenado y exige su renovación.

**Palabras-clave:** "deconstrucción", filosofía, enajenación, crisis del régimen, el hombre, helenismo, cinismo, posmodernismo

**К** постановке проблемы Наше время – время постмодерна. Оно порывает с устремленностью к истине – ведь бытие непознаваемо – и выражает мнения (а не знания) в «малых» рассказах. Эти рассказы не воспроизводят бытие как систему, и их написание соотнобразуется не с законами бытия, а с правилами беседы или игры. Поэтому они написаны не всерьез и не претендуют ни на объяснение, ни на изменение мира. Такой отказ от системности, рациональности, практической значимости приводит философию к самоотрицанию, или к «деконструкции».

История философии получает направленность от «конструкции» к «деконструкции». Однако переход от модерна к постмодерну не исчерпывает истории философии. Ее целостное рассмотрение показывает цикличность в чередовании «конструкции» и «деконструкции»: системы Демокрита, Платона и «пестрые» рассказы, схоластическая ученость и «письма темных людей», системы Гегеля, Маркса и «тимпан» Дерриды. Эта цикличность позволяет искать закономерности в истории философии, определяет актуальность анализа внутренних (философских) и внешних (социальных) причин таких колебаний.

### **«Деконструкция» философии в эллинизме. Отображение отчуждения в кинизме**

Эллинистическая «деконструкция» философии выражает распад системы «физика – логика – этика»: первая – как сказал Аристон – выше нас, вторая не для нас и только последняя нас касается [4, с. 317]. Распад системы ведет к исчезновению критериев истины и лжи и, значит, к исчезновению критериев добра и зла – ведь добродетель есть знание. Поэтому мир теряет определенность, лишается смысла, и игра становится единственным способом отношения к нему.

Философия входит в потребление – анекдоты Диогена Лаэртского или Элиана рассказывают на пирах – и их «пестрота» превращает любой забавный случай в философию и... философии не остается места. Это вызывает протест. Но по правилам игры протест тоже выражается в игре – других форм нет.

Превращение философии в игру – когда собака-Диоген занимает место веле-речивого Платона – проявление тщетности изменения мира посредством познания. Причина этого не в дефектах познания, а в социальных отношениях – изменение мира происходит во взаимодействии людей. Но взаимодействие, при котором – как гово-

рит Диоген – «люди соревнуются, кто кого столкнет в канаву» [4, с. 242], исключает успех социальных преобразований: учить поздно, остается насмешничать.

Киники подвергают осмеянию основы социальной жизни. Они отрицают частную собственность, улавливают ее связь с товарным фетишизмом, с превращением человека в товар и в слугу товара. «Лучше, – подмечает Диоген, – быть у мегарца бараном, чем сыном» [4, с. 246] – ведь о баране, то есть о товаре, мегарцы заботятся, а о сыне нет. Такая подмена человека товаром показывает киникам воплощение сущностных сил человека в чем-то внешнем, чуждом ему (в деньгах, земле, рабах), раскрывает сущностные силы как излишние для человека при наличии у него денег. К примеру, ненужно самому быть красноречивым, нужно иметь деньги для покупки ритора, ненужно самому играть на кифаре, нужно иметь деньги для покупки кифареда и т.п. «Ты был бы вполне счастлив, – говорит Диоген богачу, – если бы раб и нос тебе утирал; отруби же себе руки, тогда так оно и будет» [4, с. 248] – то есть покупка раба (его ног, рук, головы) избавляет богача от необходимости самому все это иметь и вместе с тем превращает богача в ничто, или в самое дешевое место в доме.

Киники отрицают компромисс с властью, разоблачают миф о философе-советнике – философ не изменяет тирану, а изменяет себя в угоду тирану, философ не бескорыстно служит истине при дворе тирана, а продает себя тирану: «Если бы ты, – говорит Диоген Платону, – умел мыть себе овощи, не пришлось бы тебе служить Дионисию» [4, с. 252]. Тиран покупает философа, как богач покупает раба, но в отличие от раба философ продает себя сам. Он (философ) подпадает под пленительное очарование власти и приписывает властителю разум и добродетель. Поэтому власть, как и деньги, способна превращать человека в то, чем он не является – в мудреца, как Дионисия, в бога, как Александра. И здесь неважно, действительно ли Платон считает Дионисия мудрым, а афиняне – Александра богом, важно, что они поступают так, как если бы это было правдой.

Киники отрицают религиозные суеверия, разоблачают обряды как способ иллюзорного удовлетворения потребностей: «Несчастный! – говорит Диоген молящемуся человеку, – ты не понимаешь, что очищение так же не исправляет жизненные грехи, как и грамматические ошибки» [4, с. 247]. Обряды, посвящения в мистерии «как бы» превращают порочного человека в

добродетельного, дают ему право на довольство собой притом, что он остается прежним, и, значит, еще больше развращают его.

Коротко говоря: киники отрицают все отчужденные формы человеческого существования – собственность, власть, религию – всё, что скрывает сущность человека от него самого, делает его не тем, что он есть. Такое отрицание, по существу, революционно, оно несет угрозу социальному порядку и, значит, должно быть наказано. Однако наказания не наступает: афиняне сожгли работы Протагора, изгнали Анаксагора, казнили Сократа, но любили Диогена и – как пишет тезка последнего – подарили ему новую бочку [4, с. 247]. Причина такой снисходительности (и даже любви!) в форме отрицания. Она не рационально-понятийная, а игровая и поэтому в ней исчезает грань между мудростью и безумием, правдой и ложью, критикой и пустословием и т.д. И, значит, афиняне могут не воспринимать киников всерьез и радоваться собственному благоразумию перед лицом их глупости.

Игра ставит киников вне общества и примиряет общество с ними. Киники получают свободу: они отрицают собственность, власть и живут так, как если бы их не было – к

примеру, Диоген просит друзей не «дать ему денег», а отдать «его деньги» [4, с. 248]. Однако в действительности собственность и власть продолжают существовать, но для других. То есть киники достигают свободы не за счет изменения социальной системы, а за счет исключения себя из этой системы, и их свобода сосуществует с несвободой. Поэтому она (свобода) не имеет реального основания и зависит от власти. Власть же ее терпит, пока киники играют.

### **Причины «деконструкции» философии в эллинизме.**

#### **Отчуждение в социуме**

Эллинизм – время гибели классического полиса. В этот период земельная собственность концентрируется в руках немногих, труд раба вытесняет труд свободного, социальная база демократии – экономически самостоятельный гражданин – исчезает, и власть переходит к олигархии.

Новые условия изменяют отношение человека к обществу и к самому себе. В классическом полисе человек воспринимает общественное дело как свое, в эллинистическом полисе – как чужое. К примеру, во время греко-персидских войн афинянин сражается за свою свободу – за право «с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях» [8, с. 508]. В



эллинистических войнах (войнах Александра) афинянин сражается за свое рабство – за обогащение «своей» олигархии и уничтожение демократии. В этих условиях то, что идет на пользу власти, не идет на пользу человеку. Полис превращается в чуждую и враждебную человеку силу, происходит отчуждение человека от полиса и общества – ведь полис форма организации общества. Человек остается наедине с собой.

Человек проявляет себя во взаимодействии с другими, и разрыв социальных связей придает его бытию антиномичность. Он нуждается в людях – «Ищу человека!» [4, с. 247] – и презирает народ – «Людей мало, народу полно» [4, с. 253]. Он делает себя судьей других – «Я – победитель мужей» [4, с. 247] – и унижает себя перед ними. Он отрицает полисные ценности – «Я – гражданин мира» [4, с. 254] – и видит трагическое проклятие в их утрате. Он пробует «снять» эту антиномичность положительно в восстановлении социальных отношений и «снимает» ее негативно в отчуждении от других.

Отчуждение от других лишает деятельность человека смысла. «Присвоение» бытия – изменение природного и социального мира – происходит в соединении частных действий. Но теперь «присвое

-ние» невозможно даже при наличии доброй воли. Александр мог бы восстановить Фивы по просьбе Кратета, но Кратет не видит в этом смысла – придет новый Александр и разрушит опять [4, с. 264]. И Кратет прав – придут диадохи. Надежда на осуществление социальных проектов исчезает и, значит, исчезают сами проекты – Платон писал «Государство» в надежде изменить общество. Теперь писать бессмысленно.

Интерес к природе также исчезает: ни атомы Демокрита, ни «идеи» Платона не помогут во враждебном мире. Теперь природа сводится к природе человека – точнее, к животному в человеке – и в этом качестве она противостоит социальному как свобода принуждению. То есть – как пишет Маркс – «получается такое положение, что человек чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным» [6, с. 91]. Кратет раскрепощает Метрокла и Гиппархию, убедив первого «испускать ветер», а вторую ложиться с ним (с Кратетом) у всех на глазах. Здесь животное в человеке превращается в доблесть, а социальное – в трусость. Происходит отчуж-

дение человека от человеческого в нем – то есть самоотчуждение.

Отчуждение человека от других оборачивается отчуждением человека от самого себя. И это закономерно: человек превращается в животное при отсутствии социальных способов самовыражения.

Невозможность для человека проявить себя в социальной деятельности – свидетельство формационного кризиса, то есть того, что способ организации людей в социуме препятствует их активности. Человек стремится к действию, но действовать невозможно. Антисфен считает труд благом [4, с. 237]. Но возможность труда для свободного канула в лету со временем Гесиода – земледелец разорился и потерял землю. Афинянин – в том числе и бедняк – ценит демократию, но экономическое неравенство по существу исключило его из политики. Афины – «школа Эллады» [6, с. 508]. Но учить в ней небезопасно – казнь Сократа – бесполезно – социальные процессы выходят из-под контроля – и некого – люди сбегаются не на философские беседы, а на забаву. Поэтому Диогену не остается ничего, кроме как «верещать по-птичьи» [4, с. 242].

### **«Деконструкция» философии в наши дни.**

#### **Отображение отчуждения в постмодерне**

Бытие философских систем от Аристотеля до Хайдеггера – по Дерриде – пронизано

«фаллоцентризмом и логоцентризмом» [3, с. 19] и поэтому исключает «вольность по отношению к философскому порядку» [3, с. 18-19]. Его «присваивающее господство» несет угрозу – выводит философию из-под огня критики – и подлежит «деконструкции» через разрушение системно-рациональной природы философии.

«Деконструкция» философии уничтожает критерии оценки бытия и знания о нем: «провести расчеты в терминах прекрасного или безобразного, истинного или ложного, доброго или злого – по Бодрийяру – так же невозможно, как вычислить одновременно скорость частицы и ее положение в пространстве» [2, с. 11]. Здесь классические задачи философии – истина, благо, красота – неразрешимы, и все проекты объяснения и изменения бытия иллюзорны. И, значит, нужно писать иначе – признать хаос, смешение категорий, эпатаж как норму.

Отсюда парадоксы – рациональное доказательство отсутствия рациональности

(Фейерабенд), разрушение философии силами философии (Деррида) и т. п. Все эти парадоксы показывают, «как легко рациональным образом водить людей за нос» [7, с. 164]. Поэтому они не требуют положительного «снятия» – разрешения проблемы. Их цель – превращение рациональности в занудство, философии в шутку, жизни в игру.

Парадоксы выражают метаморфозу понятия «свобода» – переход от свободы через познание законов бытия (модерн) к свободе через отрицание законов бытия (постмодерн). Человек постмодерна – подобно кинику – анархист: он отрицает все, что ограничивает его, в том числе и науку – ведь ее законы сдерживают его воображение, разграничивают возможное и невозможное. Отрицание в постмодерне – опять-таки подобно отрицанию в кинизме – не затрагивает мир как таковой: законы бытия продолжают существовать, и наука продолжает их познавать. Отсюда новый парадокс: неприкосновенность мира способствует анархии духа – к примеру, Фейерабенд смело ратует за отделение школы от науки, так как знает – его совет не реализуют, и он по-прежнему сможет полагаться на врачей или на инженеров. Здесь исчезает

ответственность за написанное – писать можно все, что угодно – и вместе с ней исчезает ценность написанного – никто никого не читает. Так, происходит отчуждение от творчества.

Отчуждение от творчества ведет к отрицанию и непониманию «большого рассказа». Этот рассказ неуместен в настоящем – ведь сейчас нет великих целей, великих героев и все утопии осуществились. Неуместен он и в прошлом – ведь Гегель или Маркс (если следовать логике постмодерна) писали не для пользы человечества, а для наслаждения бесконечным вращением одного и того же категориально-понятийного колеса – «тимпана». Творчество утрачивает гуманистический смысл и в нем неразличимо природное и социальное – неслучайно Деррида ставит в один ряд фаллоцентризм и логоцентризм.

Отчуждение философского творчества от гуманизма, превращение философии в тривиальную жажду господства обезличивает философские системы. Ни материализм, ни идеализм, ни диалектика, ни метафизика, ни коммунизм, ни либерализм в постмодернистском прочтении не служат человечеству, и, значит, все они на одно лицо – все они не что иное, как замкнутое само на себе

«водоподъемное колесо»). Поэтому человек равнодушен к основным вопросам философии: он устал от старых игр, от хождения по кругу (образ «колеса» у Дерриды) и готов к новой игре – игре «деконструкции».

### **Причины «деконструкции» современной философии.**

#### **Отчуждение в социуме**

Постмодерн – по Бодрийяру – время, когда все утопии осуществились, а мы должны продолжать жить так, как будто этого не было [2, с. 8]. Отсюда парадокс: сбывшиеся мечты лишают нас сил жить. Но сбывшись ли мечты?

Мечта (и цель) человечества – как справедливо пишет Энгельс – есть «скачок из царства необходимости в царство свободы» [9, с. 295]. То есть скачок из царства отчужденного бытия – царства господства над человеком неведомых природных и социальных сил – в царство присвоенного бытия – царство господства человека над познанными природными и социальными силами. В этом скачке человек (= человечество) становится подлинным творцом самого себя и в известном смысле завершает свое выделение из природы – становится творцом (а не игрушкой) истории. Поэтому мера свободы (и мечты) есть степень контроля человека над соб-

ственными социальными отношениями.

Но постмодерн отнюдь не время «присвоения» бытия человеком и для человека. Напротив, это время растерянности человека перед хаосом бытия.

Человек постмодерна теряет себя в бесконечно воспроизводящихся процессах – процессах производства, политики, информации. Он вынужден действовать, но его действие – как подчеркивает Бодрийяр – лишено смысла, ценности, избавлено от идеи. И, значит, это отчужденное действие – действие, к которому человек втайне остается равнодушен. И равнодушие здесь безнадежно: прогресс, наука, техника, революция – все было и... ничто не спасло человека.

Отсюда парадокс: при внешней кипучей деятельности человек внутренне пассивен – он находит в себе силы, чтобы приспособиться к социуму, включится в общую игру, но у него нет сил для изменения бытия. К примеру, он находит в себе силы, чтобы продавать себя на рынке как товар (и даже для того, чтобы возмутиться этим), но у него нет сил для изменения социальных отношений. И это бессилие он оправдывает тем, что «капитал переместился на другую орбиту, за пределы производственных отношений и политических антагонизмов» [2, с. 18]. Тем самым он

делает капитал недостижимым, а проблему неразрешимой – точнее, он переводит проблему (а не капитал) на другую орбиту, за пределы разрешимого.

Признание бессилия отчуждает человека от человеческого в нем – от творчества, познания, практики. Человек в этих условиях отказывается от познания, потому что знание накладывает на него обязанность действовать. К примеру, если Маркс прав, нужно менять социум. Но если прав Бодрийяр и «капитал переместился на другую орбиту», то остается констатировать «тупик в политической экономике» [2, с. 18]. Первое требует действия, второе оправдывает бездействие. И поскольку отчужденный человек не имеет сил действовать, «деконструкция» философии находит своих адептов.

«Деконструкция» философии лишает человека возможности изменить мир – ведь скачок в царство свободы требует осознания законов бытия. Поэтому постмодерн при всей кажущейся свободе (точнее, идейном разброде) совместим с действительной несвободой – с принужденной деятельностью человека, т.е. деятельностью под властью неконтролируемых социальных сил. И, значит, мечты

(мечты о свободе) далеки от осуществления.

Парадокс Бодрийяра – человек потерял себя в бытии вследствие осуществления утопий – мнимый: утопии не осуществились. Более того: попытки их осуществления наталкиваются на сопротивление социальной системы. И здесь хаос – столь ярко описанный в постмодерне – не ослабляет, а повышает устойчивость порядка: при кажущемся беспорядке никто ни за что не отвечает – виновных нет. К примеру, экономический кризис возник «по вине» рынков. Но рынок не капиталист и не тиран, с ним нельзя бороться, его нельзя свергнуть: он никто и он все. Иначе говоря: рынок – подобно судьбе древних – жесток, своеволен и непознаваем. Так, поновому воспроизводится эллинистическая беспомощность человека, при которой даже добрая воля Александра не гарантирует спасение Фив. Это отчуждение социальной жизни от человека выражает антагонистическое противоречие между человеком (и его стремлением к свободе) и социальной системой (воспроизводящей несвободу) – иначе говоря: оно выражает превращение социальной системы в «оковы» для человека, т.е. формационный кризис.

**Кризис настоящего  
и кризис прошлого.**

**Постмодерн в зеркале кинизма**

Постмодерн и кинизм объединены разочарованием – разочарованием в людях: человек исчез, масса поглотила его. Отсюда антиномичность мировоззрения: тоска о человеке – «Ищу человека!» [4, с. 247] – и бравада перед толпой – «Людей мало, народу полно» [4, с. 253]. И «снятие» этой антиномичности в браваре – ведь толпа смеется над мечтателями и боится циников.

Диоген и Бодрийяр равно пытаются жить с мыслью: ждать чего-то от толпы – глупо. «Безразличие масс относится к их сущности, – поучает Бодрийяр, – и любая революционная надежда, любое упование на социальные изменения так и остаются надеждой и упованием исключительно по одной причине: массы уходят, уклоняются от идеалов» [Бодрийяр, 2000, с. 19-20]. Проблема в том, что жить с этой «истиной» трудно, а познавать и творить невозможно – ведь познание требует осуществления идеалов в практическом изменении социального бытия. Поэтому ни философ-постмодернист, ни философ-киник не создают систем – они одиноки перед лицом толпы.

В этом одиночестве (= бесплодии) раскрывается обще-

ственная природа творчества: человек-философ творит как общественное существо и ждет отклика от общества. И, значит, безразличие общества к идеалам – отчуждение общества от истории – лишает его (философа) творческих сил, надежды на будущее – неслучайно постмодерн есть конец модерна, но не начало чего-то.

«Как само общество производит человека как человека, – пишет Маркс, – так и он производит общество» [6, с. 118]. Отсюда и опасность круга – отчужденное общество производит отчужденного человека, который производит отчужденное общество – и возможность выхода из него – человек изменяет себя и общество в революционной практике.

Движение по кругу – воспроизводство старых принципов – дано не только в апологетике – апологетика по мере роста неустойчивости становится проблематичной – но и в «деконструкции» без «конструкции».

Игра философа-постмодерниста (философа-кинника) состоит в разрушении (но не в созидании), поэтому она не может быть реальной альтернативой существующему порядку и оттого превращается в элитарную форму культуры. Ни Диоген, ни Бодрийяр не говорят с толпой. Для них толпа (народ, массы) не субъект истории, а

нечто аморфное, бездумное, темное – коротко говоря: «черная дыра, куда проваливается социальное» [1, с. 8]. Они лишают толпу голоса и этим платят толпе за безразличие. Здесь возникает взаимное безразличие, которое увековечивает отчуждение – толпа отчуждена от философа, и философ отчужден от толпы. Получается «спираль отчуждения» (замыкающаяся в круг), в движении по которой философия и практика бесконечно удаляются друг от друга – философ говорит, толпа действует, и никто никого не понимает.

В этих условиях философ противопоставляет себя толпе, определяет толпу как нечто изначально недеятельное и неразумное и... снимает с себя обязанность познания законов бытия. Этим он закрепляет свою собственную и общественную несвободу – ведь изменение бытия начинается с его познания.

### **Заключение**

Отображение постмодерна в зеркале кинизма расширяет временные горизонты: прошлое утрачивает монотонность – в нем была и «конструкция», и «деконструкция» – и настоящее утрачивает абсолютность – нынешняя «деконструкция» не конец философии. Чередование периодов «конструкции» и «деконструкции» выявляет сопряженность философских и

социальных кризисов – точнее, раскрывает «деконструкцию» философии как проявление отчуждения в социуме. То есть показывает «деконструкцию» не как отрицание философии «вообще», а как отрицание философии в ее конкретно-исторической форме. И, значит, намечает восстановление философии в новой форме – в форме «снятого» отчуждения.

Превращение форм социальной организации в «оковы» человека порождает отчужденные формы деятельности, в том числе отчужденные формы философствования – кинизм, постмодерн. Поэтому теоретическая критика этих форм позволяет сформулировать условия преобразования философии – условия ее новой «конструкции».

Философ-киник (постмодернист) исключает социальное взаимодействие, противопоставляет себя толпе и толпу себе: «Я, – кричит Диоген, – звал людей, а не мерзавцев» [4, с. 243-244]. В этих условиях взаимного отчуждения («переоценке ценностей») присущ отрицательный характер – молодец тот, «кто хотел жениться и не женился, хотел путешествовать и не поехал, собирался заняться политикой и не занялся» [4, с. 242] – то есть молодец тот, кто исключил себя из системы социальных отношений и тем завоевал себе свободу. Про-

блема в том, что такая свобода, по существу, несвобода – человек исключил себя из человеческой деятельности и стал ничем. В итоге взаимное отчуждение философа и толпы губительно для обеих сторон: ни философ, ни толпа – точнее, народ – не могут найти выход из кризиса.

Поэтому восстановление философии – ее «реконструирование» – сопряжено с изменением отношения философа к социуму: с их взаимодействием и с созиданием в этом взаимодействии новых ценностей в целях практического изменения социальной жизни. То есть – по Марксу – с теоретиче-

ской критикой социальной системы отчуждения и ее практическим революционным преобразованием [5, с. 2]. Последнее трудно вследствие господства отчужденных форм социальной жизни – форм, отчужающих человека от социальной деятельности. Но без этого «снятие» отчуждения невозможно: ведь – как показывает опыт кинизма – поиск индивидуальной свободы вне свободы социума дает иллюзию свободы, оборачивается отчуждением человека от самого себя.

### Библиографический список

1. Бодрийяр Ж. *В тени молчаливого большинства или конец социального*. – Екатеринбург. Издательство Уральского университета, 2000. – 95 с.
2. Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*. – М.: Добросвет, 2012. – 260 с.
3. Деррида Ж. *Поля философии*. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с.
4. Диоген Лазертский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
5. Маркс К. *Тезисы о Фейербахе*. Сочинения. Т. 3. Издание второе. – М.: Политиздат, 1955. – С. 1–4.
6. Маркс К. *Экономическо-философские рукописи 1844 года*. Сочинения. Т. 42. Издание второе. – М.: Политиздат, 1974. – С. 41–174.
7. Фейерабенд П. *Избранные труды по методологии науки*. – М. Прогресс, 1986. – 542 с.
8. Фукидид. *Речь Перикла. Античная литература. Греция*. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 504–510.
9. Энгельс Ф. *Анти-Дюринг*. Сочинения. Т. 20. Издание второе. – М.: Политиздат, 1961. – С. 5–342.



УДК 572.026

**ФАДЕИЧЕВА М.А.**

Институт философии и права УрО РАН

## **Антропологические аспекты классических этноконцепций**

Анализ ряда классических концепций, связанных с изучением проблем этноса, позволил создать их типологию. В качестве критерия типологии выбран фундаментальный философский принцип, на котором основано понимание сущности этнического. Концепции, которые видят сущность этноса в его природе, а этничность определяют в связи с расово-антропологическими и климатогеографическими особенностями можно назвать натуралистическими. К спиритуалистическим этноконцепциям можно отнести те, которые признают сверхъестественную сущность этноса, в них носителем этничности оказывается народный дух, душа народа, национальный менталитет или судьба. Значительная часть классических этноконцепций носит культурологический характер. С этих позиций сущность этноса может быть заключена только в культуре, при этом этничность транслируется посредством языка и воспроизводится образом жизни.

Этноконцепции всех типов содержат в себе антропологические аспекты. Однако они находятся в рамках коммуитарной парадигмы (парадигмы общности). С точки зрения объективно-всеобщего этнос понимается как общность. Значимым для современности может быть парадигмальный поворот в сторону антропологической парадигмы. Антропологическая парадигма определяет подход к этносу с точки зрения субъективно-индивидуального, в ней в центр исследований помещается этнический индивид.

**Ключевые слова:** антропология, дух, культура, природа, парадигма, типология, этнические концепции, этнос, этнический индивид.

Статья подготовлена при поддержке Программы фундаментальных исследований УрО РАН (научный проект № 12-С-6-1003 «Новые парадигмы социального знания»)

UDC 572.026

**FADEICHEVA M. A.**

Institute of philosophy and law  
Ural Branch Academy of science

## **Anthropological aspects of classical ethnic conceptions**

The article analyzes some classical conceptions that connect with ethnic problems. This allows the author to create a typology of those conceptions. Fundamental philosophical principle the comprehension of the essence of ethnicity was chosen as the criterion of typology. Naturalistic ethnic conceptions consider ethnos as a natural phenomenon. Race, anthropological, climatic and geographical peculiarities determine ethnicity. Spiritualistic ethnic conceptions prove rigorously that ethnos has supernatural essence. They describe national spirit, national soul, national mentality, destiny as substratum of ethnicity. Most of classical ethnic conceptions affirm that ethnic essence consists in culture. From this point of view ethnicity is reproduced with the help of language and life-style. This type of conceptions can be named cultural one.

Ethnic conceptions belonging to all the types have anthropological aspects. But all of them are based on objective-universal principal and are contained in the context of community paradigm. Conceptual turn to anthropological paradigm is important for the present. Subjective-individual principal permits to put ethnic individual in the center of research.

**Keywords:** anthropology, spirit, culture, nature, paradigm, typology, ethnic conception, ethnos, ethnic individual.

CDU 572.026

**FADEICHEVA. M.A.**

Instituto de filosofía y derecho,  
del departamento de los Montes Urales  
de la Academia de las Ciencias Rusa

## **Aspectos antropológicos de las concepciones clásicas sobre las etnias**

El análisis de algunas concepciones clásicas, vinculadas con el estudio de los problemas de las etnias, permitió crear una tipología, y el criterio escogido fue el principio filosófico fundamental en el que se basa la esencia de lo étnico. Las concepciones que consideran que la esencia de la etnia y la etnicidad radica en sus manifestaciones raciales, climáticas y geográficas pueden llamarse como "naturalistas"; mientras que las concepciones étnicas "espiritualistas" le otorgan a la etnia y a la etnicidad una esencia sobrenatural, y sus portadores representan "el espíritu del pueblo", "el alma del pueblo", la "mentalidad nacional" o el "destino". Otro aspecto significativo de las concepciones clásicas lo constituye las teorías culturoológicas. Desde su punto de vista, la esencia de la etnia radica sólo en la cultura, y la etnicidad se transmite a través del idioma y se reproduce por medio del modo de vida. Las concepciones antes señaladas contienen aspectos antropológicos. Sin embargo, todas ellas están en los límites del paradigma comunitario (paradigma societario). En la época contemporánea es muy significativo el viraje antropológico. Este paradigma acentúa un enfoque subjetivo-individual, y el centro de atención es el individuo étnico.

**Palabras-clave:** antropología, espíritu, cultura, naturaleza, paradigma, tipología, concepciones étnicas, etnia, individuo étnico.

Постсовременность в связи с процессами глобализации, миграции, кроссэтнической коммуникации актуализировала исследования этносов и этничности. Не только этнология, но и другие гуманитарные и социально-политические науки обратились к этническим проблемам. Однако интерес к этническому и понятие этноса можно обнаружить еще в древнегреческой литературе от Гомера до Аристотеля, в исторической литературе V-IV вв. до н.э. В XIX веке этнология сложилась в самостоятельную науку. В 1830 г. Ж.-Ж. Ампер разработал общую классификацию «антропологических» наук, среди которых выделил этнологию. Развитие этнологии связано с работами Л.Г. Моргана («Древнее общество», 1877 г.), П. Топинара («Антропология», 1879 г.), А. Бастиана. Ж.В. Ляпуж использовал термин «ethnie» для обозначения культурной единицы. Ф. де Соссюр употреблял термин «ethnism». Ж. Деникер под этническими группами понимал народы, нации, племена, видя их отличия в языке, образе жизни и поведении. Л. Гумплович говорил об этничности. В первой четверти XX века к этнической проблематике затронул Ф. Рено, выделив этнос и боль-

шой этнос. М. Вебер в работе «Хозяйство и общество» (1922 г.) посвятил главу отношениям этнических общностей. В начале XX века этнограф Н.М. Могилянский употреблял понятие «этнос» для обозначения объектов этнографических исследований. Типологические признаки этноса выделял С.М. Широкогоров. Этническая терминология на рубеже 40-50-х гг. XX века распространялась посредством работ П.И. Кушнера. Особая роль в разработке понятийного аппарата этнологии принадлежит Ю.В. Бромлею.

«Противоречия в этнонауках (этим термином обозначим этнологию, этнополитологию, этносоциологию, этнопсихологию и др., изучающих различные аспекты этносов и этничности, в отличие от "этнонауки" как этнографического термина, обозначающего знания о мире, имевшие место в примитивных обществах), приводят к затруднениям в самих исследованиях, к трудностям понимания текстов, к двусмысленности выводов» [10, с. 302]. Множество подходов к этносу, сложившихся в этнонауках, требует концептуального порядка в виде типологии классических взглядов на этническое. Это может быть методологически полезным для всего комплекса наук,

связанных с изучением этносов, особенно, для развития этнополитологии и разработки современной этнической политики. Важно найти фундаментальный философский принцип, находящийся в основе той или иной этноконцепции. Из этого принципа вытекает понимание сущности этноса, на его основе происходит выявление этнических признаков, способов и характера кроссэтнической коммуникации, видение особенностей этносов как субъектов политического процесса, политических акторов.

В целом ряде этноконцепций находится представление о том, что этносы существуют постольку, поскольку существуют естественные разновидности человеческого рода, к которым относятся морфологические различия рас. Ж.А. де Гобино, классик расового подхода, в 1853 г. создал трактат «Опыт о неравенстве человеческих рас». Немецкий антрополог Л. Вольтман, еще один классик этого подхода, в сочинении «Политическая антропология», написанном в 1903 г., замечал, что «существуют три большие расы: негры, монголы и кавказцы... Кроме этих основных рас, имеются еще многочисленные второстепенные расы, которые должны быть рассматриваемы либо как варьирующиеся

отклонения, либо как смешанные типы. Под традиционным именем «кавказской расы» мы разумеем средиземную и северно-европейскую, или «германоидную», расу» [4, с. 133].

Л. Вольтман, при изучении «политической способности рас», утверждал зависимость способности к политическому господству от «антропологических условий», отмечал, что «антропологическое исследование страдает от предубеждения, что естественнонаучное понятие расы и филологическое и политическое понятие народа – одно и то же. Именно народы, подвергнувшись многим расовым смешениям, произвели среди антропологов большую путаницу понятий. Историческое понятие «немецкого – deutschen – народа», например, отлично от антропологического понятия «германской – germanischen – расы», и совершенно неверно, когда современные французы с пафосом называют себя «галльской нацией», как это часто проделывается чересчур пылкими патриотами» [4, с. 132-133]. Будучи сторонником расового подхода, Л. Вольтман делает весьма поучительное в методологическом отношении замечание, имеющее значение для современности, позволяющее отличать народ как

социально-политическое сообщество (гражданскую нацию) и народ как природно-культурное явление (этнос).

В расовых этноконцепциях в качестве отличительных признаков рас выделяется цвет кожи и глаз, цвет и структура волос, длина и пропорции тела, форма таза, пропорции головы, etc. Несмотря на то, что «в повседневной практике попытки определения этнической принадлежности людей на основе одних только внешних антропологических показателей обычно имеют весьма приблизительный характер» [3, с. 52], именно внешние антропологические признаки, отличающие одних людей от других, фиксируются обыденным сознанием в процессе кросс-этнической коммуникации. Благодаря этому, расовым этноконцепциям придается особое значение. За пределами обыденного сознания остаются скрытые от простого наблюдения серологические (определение состава крови), дерматоглифические (узор кожного рельефа, образованный папиллярными линиями), одонтологические (строение зубов) и прочие биологические особенности. Считается, что происхождение ныне существующих трех больших рас, более двадцати малых рас и множества антропологических типов обу-

словлено влиянием на ряд поколений географических условий глубокой древности.

Расовые этноконцепции фиксируют очевидную биологическую реальность фенотипического разнообразия людей. Однако эта констатация имеет развитие и находит продолжение в создании иерархии рас, в признании их «неравной ценности», в делении на высшие и низшие расы. Просвещенной обществу известны и однозначно осуждены гуманитарные, социальные и политические последствия практического применения расовых этноконцепций. В Декларации Комитета антропологов при ЮНЕСКО (Объединение по рассмотрению вопросов просвещения, науки и культуры), выработанной в 1950 г., говорилось: «Ввиду серьезных заблуждений, вызванных неправильным обыденным употреблением слова “раса”, было бы желательно полностью отказаться от применения этого термина по отношению к человечеству и принять выражение “этническая группа”» [9, с. 302-303]. Однако концепт «раса» не исчез из современного этнического дискурса.

Расы и их разновидности или, в другом дискурсе, этнические группы имели «привязку к местности», были географически локализова-

ны, что во многом и определило антропологические особенности. Такого рода идеи были положены в основу этноконцепций в духе географического детерминизма XVIII века. Ш. Монтескье и Ж. Тюрго полагали, что общество и его учреждения формируются, имея для этого объективные, «земные» причины (ландшафт, местный климат) и испытывают их неустранимое влияние. Эти идеи развивались и в XIX веке в трудах Т. Бокля, В. Кузена, Э. Ренана, И. Тэна. Земля соединилась с политикой в работах Немецкий географ Ф. Ратцель, в 1897 г. написал труд под названием «Политическая география». В этой работе, так же, как и в работе 1882 г. «Антропогеография», проводилась идея о влиянии географической среды, ландшафта на жизнь народов, их культурные и политические особенности. Таким образом был создан задел для нового направления исследований, – геополитики. В 1916 г. со шведский ученый Р. Челлен, определил геополитику как науку о государстве, которое представляет собой «географический организм в пространстве». Классик немецкой геополитической мысли К. Хаусхофер развивал идеи о связи земли и народа, о трудностях наблю-

дения за «расовыми и племенными границами», о несовпадении государственных границ и этнических территорий. В традиционных расовых терминах он рассуждал о государствах и народах. «Если появляется опасность одной или нескольких рассекающих территорию государства расовых границ, непосредственно угрожая даже таким государственным образованиям, как Хеттское царство и Габсбургская империя, то косвенно она стоит перед всем человечеством с его политической структурой и его надеждами на более широкое сплочение» [11, с. 190].

Влияние географии на антропологию прослеживается в концепцию Л.Н. Гумилева, который рассматривал этнос как феномен биосферы и полагал, что все попытки истолковать этнос через социальные законы развития общества приводят к абсурду. «Этнос – коллектив особей, противопоставляющих себя всем прочим коллективам» [5, с. 41]. «Этнос – специфическая форма существования вида *Homo Sapiens*, а этногенез – локальный вариант внутривидовой эволюции» [5, с. 44]. Этнология Л. Гумилева – это историко-географическое исследование этнических процессов. Ландшафт (земля) был при-

знан главным условием, существенным фактором возникновения, развития и функционирования этносов. Особое внимание Л. Гумилев уделял «месторазвитию» (или родине) этноса – сочетанию ландшафтов, где этнос сложился. Признавалось, что характер ландшафтов глубоко влияет на облик этноса. Например, степные ландшафты определили образ жизни кочевых народов. Было замечено, что новые этносы всегда складывались в зонах сочетания двух и более ландшафтов. Тогда как монотонные ландшафты обычно не служат месторазвитием этноса. Отличающиеся поведенческие навыки людей также являются следствием адаптации – приспособления этноса к этно-ландшафтной среде. Например, русская колонизация Сибири и Дальнего Востока потребовала у колонистов выработки поведенческих навыков жизни в суровых ландшафтно-климатических условиях, существенно отличающихся от условий Восточно-Европейской равнины. Так или иначе, но без «почвы», «местности», «территории» нет народа, нет антропологических особенностей.

Антропологические признаки, детерминированные «землей», рефлексированы в обыденном сознании, отде-

ляющем наших и не наших, своих и чужаков, коренных и некоренных, урожденных и пришлых. Для государства территория представляет собой особый интерес, так как территория – первый признак государства, его важнейший экономический ресурс. Государство скорее поступится автохтонным населением на подведомственной ему территории как восполняемым ресурсом, но не самой территорией. В связи с этим вопросы государственной и этнической территории не утрачивают своей актуальности, а государства и этносы продолжают определять и отвоевывать «свою» землю, что приводит к многочисленным, трудно разрешимым этнотерриториальным конфликтам.

В целом ряде этноконцепций акцент делается на таком исключительно человеческом качестве как духовность. Воплощение этого качества видится в том, что концептуально обозначается как «народный дух», «душа народа», «характер народа», «национальный менталитет». Понятие «народный дух», с точки зрения О. Бауэра – давнишняя любовь романтиков, в науку был введен исторической школой права. Позже не только право, но и все действия стали объяснять как воплощение народного духа.



Народный дух, народная душа – то, что неистребимо и неизменно, то, что остается при любых переменных, то общее, что существует, несмотря на индивидуальные различия. Этот поворот антропологической мысли в сторону «духа» может быть предметом специального исследования. Однако в общих чертах можно понять, что И.Г. Гердер в народном духе видел основу и движущую силу истории, И.Г. Фихте считал народный дух проявлением Божественного, а индивида – проявлением народного духа, также и Г. Гегель размышлял о «духе народа». Традиционно немецкие философы понимали «дух народа» в идеалистическом духе, как нематериальную сущность. Русская философия усвоила и продолжила в этом отношении традицию немецкой философии. Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, А.С. Хомяков, И.А. Ильин и другие изучали особый дух русского народа.

Проблема заключалась в том, чтобы объяснить действия людей, принадлежащих к одной этнической общности. Проявляющийся в образе действия людей «национальный характер ничего не объясняет, он сам по себе должен быть объяснен» [1, с. 56]. «Народный дух не в состоянии объяснить общности

национального характера, так как он сам не что иное, как национальный характер, превращенный в метафизическую сущность, в призрак» [1, с. 58]. Невозможность объяснить этнические особенности одним лишь духом заставила мыслителей обратиться к естественным или сверхъестественным обстоятельствам, стечение которых было обозначено сложно определимым понятием «судьба». Существенный признак народа стали видеть в «общности исторической судьбы». Так, например, Г. Лебон полагал, что нацию объединяет общая судьба. О. Бауэр писал: «Нация есть не что иное, как общность судьбы. Но эта общность судьбы действует в двух направлениях: с одной стороны, путем естественной наследственности передаются качества, присвоенные нацией на почве общности судьбы, с другой, – передаются культурные ценности, создаваемые нацией на почве той же общности судьбы» [1, с. 59]. Судьба понималась как неразумная и непостижимая предопределенность событий; осмысленное действие божественного предопределения; неумолимое соединение причин и следствий; совместная деятельность прошлых поколений или перспективы будущих, и в теории

ях относилась к метафизическим сущностям.

Если философов-идеалистов и писателей-романтиков привлекали народный дух и сила судьбы, то метафизичность, чувственная не воспринимаемость, отсутствие простого мерила «духа народа» и критерия «общей судьбы» препятствовало их распространению в дискурсе повседневности. Современные этнические антрепренеры в политической практике мобилизации этничности предпочитают не использовать антропологические концепты духовно-антропологического содержания. Концепт «дух народа» преимущественно выступает дополнением к расово-антропологическим и климатогеографическим особенностями происхождения и функционирования этнических общностей.

Важнейшим этнодифференцирующим признаком является язык. Языковая классификация этносов является наиболее известной и приемлемой. На основе языков составляются этнические классификации. Однако язык может быть одним и тем же у разных народов, и один народ может в своей языковой практике использовать не один язык. Поэтому в этноконцепциях в дополнение, а иногда в противоположность язы-

ку, используется концепт образа жизни. Образ жизни представляет собой систему из множества компонентов (нормативов), важнейшими из которых являются: пища; одежда; жилище (в частности, оформление интерьера); гигиена (в частности, частота омовения тела – ежедневно, еженедельно и т.п.); транспорт (способ передвижения); язык (речь); характер семейных отношений; характер распределения семейного бюджета; характер чередования труда и отдыха; стиль общения (манеры, обычаи, нравы, привычки и т.д.) [2, с. 12].

Характеризуя образ жизни, Ю.В. Бромлей писал: «В повседневной практике при разграничении этносов-народов, как правило, указывают на такие устойчивые и отчетливо внешне выраженные компоненты их культуры, как язык, религия, народное искусство, устное творчество, обычаи, обряды, нормы поведения, привычки и т.п. Сюда относятся также принятые жесты вежливости и приветствия, походка, этикет в еде, гигиенические привычки и многое, многое другое» [3, с. 55]. Этнос отличается «относительно стабильными особенностями культуры (включая язык)...» [3, с. 58]. Перечисленные отличия – это взаимосвязанные элементы образа жизни,

определяющего этническую культуру, культурный комплекс элементов, возникших на базе исходного элемента и функционально с ним связанных. Поэтому трудно выделить какой-то один культурный признак в качестве этнодифференцирующего.

В многочисленных дефинициях этноса имеют место значительные расхождения в перечислении этноопределяющих признаков. Однако язык и образ жизни выделяются как признаки общности, присущие в то же время каждому ее члену. Подобным образом определял этнос С.М. Широкогоров: «Под термином этнос условимся понимать следующее: группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп может быть названа этносом, племенем, народностью. Это и есть этническая единица, объект науки этнографии» [12, с. 95].

Этнические концепции, признающие приоритет культурных признаков, отличаются толерантностью к множеству этнокультур, не делят этнические культуры на высшие и низшие, не пытаются расположить их иерархически. То, что было изложено в отношении языка и образа жизни как

антропологических, этнических особенностей, может быть полностью отнесено к традиционным культурам. Если можно было выявить и описать своеобразие жилища в традиционных культурах (свайные постройки, плавучие жилища, переносные жилища, дома-башни, жилища из снега, землянки, деревянные жилища и проч.), то это «не работает», когда речь идет о современных народах, живущих сейчас, в современных и пост-современных урбанизированных обществах. Этнодифференцирующим признаком в традиционных обществах был также пищевой рацион. Встречались народы, основу пищевого рациона которых составляли продукты земледелия (так было раньше у славянских народов); те, кто в основном потреблял мясо (например, народы Севера); те, кто главным образом употреблял рыбу – иктиофагов. В глобальном мире, в пост-современных обществах «этнические кухни» все более изменяются. Изучение современных этносов живущих в модернизированном мире, показывает, что из «образа жизни» один за другим начинают «выпадать» элементы «чистой» этнической культуры, не испытавшей на себе влияния других этнических культур.

Исследование классических этнических концепций позволило понять, что в основании каждой из них находится фундаментальный философский принцип. Философ согласится с тем, что предельных оснований человеческого бытия не так много. Это всего лишь природа, дух и культура. Они и служат критерием для типологии этноконцепций. Каждая из них развивается вокруг одного из этих предельных оснований. Натуралистическими этноконцепциями можно назвать те, которые видят сущность этноса в его природе, а этничность определяют в связи с расово-антропологическими и климатогеографическими особенностями. К спиритуалистическим этноконцепциям можно отнести те, которые признают сверхъестественную сущность этноса, в них носителем этничности оказывается народный дух, душа народа, национальный менталитет или судьба. Значительная часть классических этноконцепций носит культурологический характер. С этих позиций сущность этноса может быть заключена только в культуре, при этом этничность транслируется посредством языка и воспроизводится в образе жизни.

Классические этноконцепции, независимо от их типа, находятся в рамках одной и

той же коммуниитарной парадигмы, – парадигмы общности. Существует известная методологическая традиция, «отрицающая самостоятельную роль индивида в детерминации социальных явлений и процессов. В рамках этой традиции все социально значимое в сознании и поведении индивида... предстает как всецело детерминированное общими условиями бытия и заданными той или иной группой эталонами группового сознания; на долю же собственного достояния индивида, его автономной деятельности и «внутреннего мира» остается лишь выпадающие из сферы социально-типичного уникальные индивидуальные особенности» [12, с. 37].

Коммуниитарная парадигма или парадигма общности задает такие исследовательские рамки, в которых этнос рассматривается с точки зрения объективно-всеобщего. Это значит, что этнос, прежде всего, представляется как общность людей, делается акцент на прошлом этноса, обеспечивающем его неизменность и единство, а отдельный человек, этнический индивид, не попадает в эти исследовательские рамки. Причиной рассмотрения этноса как общности, некоего целого, без различения в нем этнического индивида явился европейский опыт изучения

отсталых народов. Э. Дюркгейм писал: «Чем примитивнее общество, тем более сходства между составляющими их индивидами. Уже Гиппократ в своем сочинении «De aere et locis» сказал, что скифы имеют этнический тип и вовсе не имеют личных. Гумбольдт замечает в своей «Neuspanien», что у варварских народов можно скорее найти черты, свойственные орде, чем индивидуальной физиономии... Хорошо известно часто цитируемое замечание Уолла: «Кто видел одного туземца Америки, видел их всех» [7, с. 129]. Исследователи видели социально однородные первобытные общества, примитивные племена с неразвитой индивидуальностью. Ю.В. Бромлей утверждал: «Состав многопоколенных, потомственных общностей всегда текучий: члены общности покидают ее, умирают, вступают новые, но, несмотря на все эти изменения, общность продолжает существовать как одно и то же целое (курсив авт.), нередко на протяжении столетий и даже нескольких социально-экономических формаций» [3, с. 24-25]. Несмотря на то, что «у цивилизованных народов два индивида различаются один от другого с первого взгляда и без всякого предварительного ознакомления» [7, с. 129], иссле-

довательское отношение к этносу и этническому индивиду в современных обществах во многом не изменилось. Коммунитарная парадигма вынуждает исследователя, работающего в ее рамках, рассматривать этнос как единство, абстрагироваться от многих различий членов общности, игнорировать не только индивидуальную неповторимость, но даже социальную неоднородность, социальные различия внутри этноса, представляя этнос как товарищество одинаковых людей. Парадигма общности не работает при анализе современных этносов в обществах постмодерна.

Возможно, нужен парадигмальный поворот, научная революция в этнонауках. Теоретико-методологическая основа для такого поворота может быть обнаружена в философской антропологии, история которой неразрывно связана с именами Дж. Вико, Х. Вольфа, французских материалистов XVIII века, И. Канта, К. Маркса. Антропологическая парадигма задает иные рамки для изучения этнического, в этих рамках этнос рассматривается с точки зрения субъективно-индивидуального. В центр исследований помещается этнический индивид, человек с социально обусловленными и уникальным образом

выраженными этническими чертами, по отношению к которому этническая общность имеет второстепенное значение. Главной становится индивидуальность, под которой, как отмечал Г. Зиммель, «подразумевается внутреннее и внешнее высвобождение индивида из средневековых общинных форм, которые привязывали к нивелирующим коллективам жизнь, деятельность и основ-

ные побуждения индивида» [8, с. 508].

Парадигмальный поворот, скорее всего, не приведет к уничтожению парадигмы общности, к которой относились классические этноконцепции, имевшие к тому же антропологические аспекты, но усилит в исследованиях антропологическую составляющую, особенно значимую для современности.

#### **Библиографический список**

- 1.Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия // Нации и национализм. – М.: Праксис, 2002. – С.52-120.-
- 2.Бранский В.П. Социальная синергетика и теория наций. – СПб.: Изд-во СПб. Акмеологической академии, 2000. – 106 с.
- 3.Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983. – 412 с.
- 4.Вольтман Л. Политическая антропология / Пер. с нем. – М.: Белые альвы, 2000. – 448 с.
- 5.Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. – М.: Экопрос, 1993. – 544 с.
- 6.Дилигенский Г.Г. В защиту человеческой индивидуальности // Вопросы философии. – 1990. – №3. – С. 31-45.
- 7.Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. – М.: Наука, 1990. – 575 с.
- 8.Зиммель Г. Как возможно общество? // Избранное. Т.2. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – С.509-526.
- 9.Расовая проблема и общество. – М.: Изд-во иностр. лит., 1957. – 315 с.
- 10.Фадеечева М.А. О некоторых теоретико-методологических проблемах исследования этнического фактора // Научные ежегодник Института философии и права УрО РАН. Вып. 5. – Екатеринбург: УрО РАН, 2005. – С.302-315.
- 11.Хаусхофер К. О геополитике / Пер. с нем. – М.: Мысль, 2001. – 426 с.
- 12.Широкогоров С.М. Место этнографии среди других наук и классификация этносов // Широкогоров С.М. Этнографические исследования: [В 2 кн.] Кн.1. – Владивосток: Изд-во Дальневосточ. ун-та, 2001. – 192 с.

УДК 316.346.2-055.2

МИРОШНИЧЕНКО М.И.

Южно-Уральский государственный университет

**Вариации женской гендерной роли  
в культурном пространстве Урала  
(1920-е – первая половина 1930-х гг.):  
взгляд с позиций политической антропологии**

В статье на примере Урала показаны основные вариации традиционного рисунка женской гендерной роли, представленные в практике российского женского социума в 1920-е – первой половине 1930-х гг. Автор прослеживает основные направления влияния новых социально-политических условий на уклад повседневной жизни женщин и вызванные этим изменения. Воздействие организационно-институционального, нормативного (регулятивного) и коммуникационного уровней новой советской политической системы рассматривалось на примере таких важнейших бытообразующих элементов, как дворохозяйство, жильё, домашнее хозяйство, а также религиозные практики. Выявлены столкновение мужских и женских интересов при назначении пенсий, в вопросах о распределении земельных наделов в начале 1920-х гг. в казацких станицах; освещена борьба женщин за возвращение национализированных домовладений в середине 1920-х гг. Охарактеризованы основные женские домашние занятия и промыслы. Отмечены некоторые особенности моделей женского поведения в среде татарского, башкирского, нагайбакского, калмыцкого этносов а также, народов, проживавших на севере Урала: остяков, вогулов (манси), ненцев и др. В заключении сделан вывод о том, что решающими факторами воздействия, формировавшими выступали этнические, конфессиональные и социальные компоненты.

**Ключевые слова:** гендерная история, политическая антропология, социальная роль, женщины, дворохозяйство, домашнее хозяйство

UDC 316.346.2-055.2

**MIROSHNICHENKO M.I.**

South Ural State University

**Variations of female gender role  
in the cultural space of the Urals  
(1920 – the first half of the 1930s):  
from the point of political anthropology view**

The article on the example of the Urals shows the main variations of the traditional pattern of women's gender roles presented in the practice of the Russian women's society in 1920 - the first half of the 1930s. The author traces the main influences of new socio-political conditions in the way of women's daily lives and caused by this change. The impact of organizational and institutional, normative (regulatory) and communication levels of the new Soviet political system was seen as an example of such important elements bytoobrazuyuschih as dvorohozyaystvo, housing, household, as well as religious practices. Revealed a clash of male and female interests in the appointment of pensions, on the allocation of land plots in the early 1920s. in Cossack villages; illuminated women's struggle for the return of nationalized houses in the middle of the 1920s. Describes the main women's domestic activities and crafts. Marked some of the features of models of female behavior in the environment of the Tatar, Bashkir, Nagaybak, Kalmyk ethnic groups as well as the peoples living in the north of the Urals: Ostyaks, Voguls (Mansi), Nenets and others. Finally concluded that the decisive factors of influence, to form were ethnic, religious and social com-

**Keywords:** gender studies, political anthropology, the social role of women, dvorohozyaystvo, household



CDU 316.346.2-055.2

**MIROSHNICHENKO M.I.**

Universidad estatal de los montes uralés del su

**Variaciones del género femenino en el espacio  
cultural de los Montes Urales  
(a partir de los años 20 hasta la primera mitad  
de los 30 del siglo XX)**

En este artículo se muestran las principales variaciones del patrón tradicional del género femenino y de sus roles en las prácticas comunitarias rusas desde los años 20 hasta la mitad de los 30, en los Montes Urales. La autora establece la influencia de las nuevas políticas sobre la existencia cotidiana de las mujeres y los cambios provocados por ellas. El impacto de esas nuevas formas institucionales, normativas y comunicativas del sistema político soviético se analiza en el nivel de la vida cotidiana: en la economía doméstica, la vivienda y las prácticas religiosas. También se observan los conflictos de los intereses femeninos y masculinos en la designación de las pensiones y en la distribución de las parcelas de tierra en las aldeas de los cosacos al inicio de los años veinte; se muestra la lucha de las mujeres por la restitución de las propiedades nacionalizadas; se caracterizan los tipos principales de actividades femeninas en la economía doméstica y en la artesanía. Se destacan las peculiaridades del comportamiento femenino en diferentes etnias: tártaras, bashkirias, nagaibakas, y colmicas y también en los pueblos que viven en el Norte de los Montes Urales: ostiakos, vogulos, (mancis) nencis. En las conclusiones, la autora destaca que los principales factores de impacto que provocaron cambios en el género femenino radican en su carácter étnico, confesional y social.

**Palabras-clave:** historia del género, antropología política, rol social, mujeres, economía doméstica

**М**ножественность, скорость возникновения и острота политических конфликтов, вспыхнувших в последний период существования СССР (события в Алма-Ате в декабре 1987 г., в Нагорном Карабахе в феврале 1988 г., в Тбилиси в апреле 1989 г., в Литве в мае 1989 г., Приднестровский конфликт 1989–1992 гг.) и в последующий период (Чеченские конфликты 1991–1996 гг., 1999–2000 гг. и др.), показали преждевременность, зыбкость и политическую ангажированность утверждений о появлении, функционировании и прочности новой исторической общности «советский народ». Поскольку ставка на культурные различия стала одним из краеугольных камней, также лежащих в основе распада некогда великой страны, «советской империи», межнациональных конфликтов в бывшем советском пространстве (в том числе «событий на Украине 2014 г.»), постольку в условиях поиска различными политическими силами социальной опоры вопросы о природе человека, его поведении, обычаях, отношениях между людьми делают крайне актуальным обращение к антропологии, как системе наук, занимающихся не только изу-

чением происхождения и развития человека как биологического вида в естественной природной среде, но и исследованием содержания духовной составляющей его сущностных характеристик, его существованием в культурной среде.

Выделение политической антропологии в структуре социальной антропологии свидетельствует о пристальном интересе к проблеме взаимодействия, взаимовлияния укоренившихся, освященных обычаями институтов традиционного общества и новых политических институтов, проявлению политических процессов (особенно в части «отношения к решению» микро- и макрогрупп, во многом определяющего их социальное поведение). В целях сопоставления традиционных гендерных женских культурных практик с нравами и обычаями современной российской культурной женской среды важно изучение поведенческих механизмов женщин, ведь именно женщины с конца XIX в. представляют в силу особенностей демографической структуры страны большинство российского электората.

Влияние организационно-институционального, нормативного (регулятивного) и коммуникационного уровней новой советской политической си-

стемы, а также действий властных органов по сохранению или изменению определенной политической ситуации, то есть политических процессов, испытывали на себе все элементы внешней среды, в которой протекала повседневная жизнь женщин, и в первую очередь, домохозяйство (или дворохозяйство), жильё и домашнее хозяйство, которые являлись важнейшими бытообразующими элементами, а также религиозные практики.

Ведение своего хозяйства или участие в ведении хозяйства своей семьи (надзор и обеспечение чистоты дома, одежды, подопечных; приготовление пищи, воспитание детей; участие в промыслах и т.п.) было важнейшей составляющей женской гендерной роли, направленной на воспроизводство человеческого капитала. Степень участия женщин в ведении домохозяйства и домашнего хозяйства зависела от разных факторов, главными среди которых были социальное происхождение домохозяек, тип семьи и ее состав (особенно наличие кормильца-мужчины), местоположение семьи, размер хозяйства, соотношение взрослых трудоспособных мужчин и женщин (трудоспособным считался у женщин возраст с 15 до 54 лет, у мужчин – с 15 до 59 лет

[34, с. 280]), наличия и количества иждивенцев и т.п.

Под домохозяйством (дворохозяйством, домашней группой, хозяйственной группой) мы понимаем ведущее самостоятельное хозяйство лицо или группу лиц, как правило, связанных семейными или другими родственными связями и объединенных с целью обеспечения всем необходимым для жизни. Термин «домашнее хозяйство» (или «домашняя экономика») употребляется нами в значении «домоводства» – деятельности людей исключительно внутри дома по содержанию жилища и организации своей жизни в нем [13; 32].

Хозяйственная деятельность женщин по ведению домашнего хозяйства (по семейному статусу как членов семьи, так и одиночек), направленная на реализацию возникающих во внутренней сфере дома потребностей, включала традиционные виды занятий: уборку, приготовление пищи, стирку, участие в приобретении необходимых для хозяйства вещей и продуктов, уход за детьми или нетрудоспособными членами семей, организацию домашних праздников и рабочих встреч членов семьи на своей территории и т.п., а их деятельность по ведению домохозяйства реализовалась как в ходе внеры-

ночной деятельности (кроме вышеперечисленного – в возделывании сельскохозяйственных культур, уходе за домашним скотом, участии в промыслах и др.), так и в процессе взаимодействия с другими субъектами рыночного хозяйства (заключение сделок купли-продажи и проч.).

К 1920 г. четверть всех уральских крестьянских хозяйств осталась без кормильца, во главе их стояла женщина-крестьянка [3, с. 12]. Как главы домохозяйства женщины выступали основными держательницами сырья и продовольствия, ощущавшими все изменения продовольственной и земельной политики.

Наиболее острые столкновения мужских и женских интересов по вопросам землепользования проявились после преодоления голода 1921–1922 г. в казачьей среде. При разделе земли в 1923 г. для казаков большими новшествами стали, во-первых, необходимость делить землю не по взрослым мужским душам, а по едокам (то есть включение женщин и детей в число получателей земельного надела), и, во-вторых, равные с казаками права на землю разночинцев. Вследствие этого в казачьей среде, особенно в тех семьях, где было много взрослых сыновей и не было малолетних детей, сложилось твердое

убеждение, что после революции часть земли у них отобрали. К тому же размер предоставляемого участка сократился: до революции земли давали по 13 га, а после – по 2,8 га. Те же семьи, в которых оказалось много несовершеннолетних и мало взрослых, были довольны новым порядком. На практике право на землю женщин-разночинок в казачьих станицах часто оказывалось нереализованным. Так, в Тимофеевском поселке землю дали только тем разночинцам, которые поселились там до 1917 г., имели свое хозяйство и смогли отстоять свои права, хотя бы в урезанном виде. К примеру, вдова Евдокия Васильевна Канарева, имевшая свое хозяйство и жившая в поселке с 1892 г., получила вместо полного пая лишь 1,1 га, да и то, как говорили сами казаки, дали ей землю только для того, чтобы «заткнуть глотку». Разночинке Любови Фоминичне Малых, также имевшей свое хозяйство и проживавшей в поселке с 1895 г., земли в 1923 г. не выделили и выделять в будущем не собирались. Поскольку общее количество земли не увеличивалось, а по новым правилам земля давалась еще и на женскую душу, снохи, взятые в хозяйство включались в число «прибылых душ». На этой почве так-

же часты были ссоры, и по новому порядку отвода, введенному в станице Тимофеевской в 1924 г., все «прибылые души» ставились в очередь на получение земельных наделов по мере их освобождения после смерти членов общества [8, с. 38]. В Красноуфимском и Манчажском районах Кунгурского округа даже в 1925 г. в некоторых сельсоветах на территории проживания татаро-башкирского населения женщины *de facto* были лишены права на земельный надел. Наблюдались случаи, когда у вдовы, если она не выходила замуж, отбиралась вся оставшаяся после смерти мужа земля, даже при наличии детей. Женщинам в отдельных сельсоветах этого района не предоставлялось право на получение семенного материала и других пособий от организаций, дававших ссуду [35].

Одним из центральных экономических институтов, получившим политическое значение ввиду его прямой государственной поддержки новой властью, выступало кооперирование. Женщинам при вступлении в кооперативы представлялись некоторые льготы. Так, в 1927 г. условия вступления в кооператив женщин-нацмен из бедняцкой части, как и беднячек в целом, были облегчены: им

предоставлялись длительная рассрочка (на 10–12 месяцев), возможность внесения полного пая из фонда кооперирования бедноты с уплатой паевой ссуды в течение 3–4 лет и отработки пая натурой и т.п. При этом особое внимание уделялось кооперированию за счет фонда бедноты женщин-одиночек, батрачек, жен и вдов красноармейцев и жен рабочих-нацмен [21, с. 19].

Основным источником дохода был заработок главы семьи. Смерть мужа как смерть кормильца существенно изменяла материальное положение тех категорий женщин, которые не имели собственных источников дохода. В ряде случаев после смерти кормильца назначалась пенсия, условия получения которой были дифференцированы. Так, в марте 1921 г. отцу и матери погибшего красноармейца Ф.Ф. Попова, а также его двум дочерям пенсионное обеспечение было назначено, но его жена Агриппина как не имевшая детей и трудоспособная право на паек не получила [23, л. 46]. В том случае, если муж служил на частной службе, пенсии вдове не полагалось. Размер пенсии, выплачиваемый учительницам, при прочих равных условиях мог быть меньше размера пенсии, выпла-

чиваемой мужчинам-учителям. Так, зимой-весной 1926 г. пенсия за выслугу лет, назначенная по запросу кассы социального страхования Президиумом Челябинского окрика учительнице Крыловой равнялась 10 руб. в месяц, учителям же Ф.С. Тутынину и Г.С. Калееву Г.С. – 20 руб. [22, л. 101, 149, 189 об.]. С развёртыванием маховика репрессий все больше женщин, мужья которых арестовывались, оставались на положении «соло-менных вдов».

Обычной средой ведения домашнего хозяйства и основой дворохозяйства для женщины-крестьянки была крестьянская изба, состоявшая, зачастую, из одной комнаты, сеней («сенок») и чулана. В избах в с. Булзи (что в 26 км от г. Касли современной Челябинской области) – так было и во многих других местах Урала – при входе в комнату направо располагалась кровать, над ней были полати, где спали дети (в семьях булзинцев насчитывалось по 7-9-12 детей. Дети спали также под кроватью и даже под ткацким станком. В передней части находились стол, иконы; налево располагалась печь; небольшая перегородка отделяла от жилой комнаты кухню; на кухне стоял шкаф для посуды, на стенках и перегородке устраивались полочки. В потолок ком-

наты для подвешивания люльки вбивался металлический крюк или петли (кольца) для «очепа» (шеста для качания люльки). Везде (на окнах, на полочках, на печи) хозяйка развешивала занавески. Посуда использовалась вначале глиняная, потом чугунная, затем эмалированная и алюминиевая. В больших избах объем женской работы возрастал. В избах-«пятистенках» имелись сени; первая комната («изба») соединялась с кухней, следующая именовалась горницей. В Булзях в «пятистенках» кухня располагалась посреди дома – «на середине» (часто так её и называли в разговорной речи), в кухне также было много полок. Полы в домах не красили. Каждую субботу половицы мыли: тёрли («драли») березовыми вениками (голиками) с речным песком, – пол от этого приобретал желтый цвет. Такой дом называли обихоженым, а хозяйку – «обиходницей», т.е. чисто-плотной. Пол застилали половиками. Стены в избе также были некрашеными, их, как и потолок, мыли, используя песок и березовые веники [29].

Иногда последствия домашней работы вредили дворохозяйству. Так, при мытье полов в домах в казацком поселке Тимофеевском вода начинала просачиваться сквозь щели и текла на улья,

переносившиеся в ненастье из палисадника в голубец (подпол). Поскольку крыши ульев обшивались в этой местности досками не сплошным покровом, от попавшей воды пчелы часто погибали [8, с. 93].

Женское домашнее пространство большого объема было характерно для «шестистенок» (с двумя поперечными стенами), домов углом (с угловыми связями), «крестовиков» (срубов, в которых внутреннее жилое пространство перегораживалось пересечением двух капитальных стен) и домов с «крестовыми связями». В доме-крестовике в лесостепном Зауралье печь размещалась в «избе»-кухне слева от входа, устье печи совпадало с направлением входной двери, над входом располагались полати (что было характерным для северосреднерусского типа планировки жилища). Из избы в горницу вела двустворчатая дверь. Наряду с преобладанием самодельной мебели: лавок, залавков, лавок-диванов, табуреток, кроватей, шкафов-посудников, – встречались покупные «венские» стулья. Стены, пол, потолок, оконные рамы в «шестистенках» также не окрашивались, они женщинами на праздники скоблились и мылись; позднее домашний женский труд был облегчен в

тех избах, где, пол и потолок стали красить, а стены, правда, крайне редко, оклеивать фабричными «шпалерами» (обоями). Женская работа до проведения электричества в избах велась при керосиновых лампах, а кое-где оставались еще жировые светильники («мизюкалки»), реже использовались лучины. Сооружение хозяйственных построек (Сараев, амбаров, хлебов-стаек, конюшен) почти всегда из дикого камня было мужским занятием. В домах, ставившихся на высокие каменные фундаменты, сохранение тепла было облегчено. Женской заботой была чистота имевшегося во многих домах и выходявшего на улицу парадного крыльца (галерейки) или укладывавшихся иногда вместо крыльца у входа в дом со стороны улицы крупных камней-плит. В тех селениях, где вода была доступна, около домов разбивались палисадники, уход за растительностью в них ложился на плечи женщин. В казачьих поселках палисадники появились лишь с начала XX в., приусадебных огородов и садов не было. Огороды находились по берегам рек, а бахчи – в степи. Больших трудов требовало поддержание чистоты и уюта в нередко встречавшихся саманных жилищах [31].

Отдельные дома или квар-

тиры имели семейства наиболее оседлых, постоянных жителей уральских городов, в том числе и городов-заводов. Хотя в 1920-е гг. – первой половине 1930-х гг. в городах продолжали строиться дома с индивидуальными квартирами и полным коммунальным обслуживанием, на разрушение патриархального домашнего уклада, касающегося в большей степени повседневной жизни женщины, были направлены разработка и внедрение нового типа жилища – «домов-коммун», которые считались домами переходного типа и создавались в опытно-показательных целях с тем, чтобы провести в жизнь идею «нового» (общего) быта и на практике проверить её жизнеспособность. Это были секционные дома с большими квартирами-общежитиями для покомнатного заселения, с местами общественного питания, прачечными, с детскими садами, яслями.

Жилья постоянно не хватало. Особенно плохо были обеспечены жильем врачи, учителя и другие подобные категории работников в глубинных районах Урала. Так, в Кизеле (Троицкий округ) в 1926 г. женщины-врачи, как, впрочем, и мужчины, не только не имели квартир, но жили в крестьянских семьях, не имея даже отдельных комнат

[24, л. 65 об.-66]. С тем, чтобы сгладить жилищную проблему, Сыктывкарский горсовет, например, в 1932 г. обязал владельцев частных домов сдавать в коммунальный фонд 10% полезной жилплощади [14].

Спецификой повседневного быта исследуемого периода, неким политическим, врывающимся извне в устоявшееся внутреннее домашнее пространство, была постоянная угроза выселения. Ситуация с частным жильем начала немного стабилизироваться с 1923 г., с этого времени стало прекращаться выселение из квартир. В разъяснительном документе НКВД и НКЮ, разработанном в 1923 г. по данному вопросу отмечалось, что «выселение и переселение из квартир не допускается впредь до изменения инструкции ВЦИК за исключением выселения судебным решением» [19]. В борьбе бывших домовладельцев за возвращение муниципализированного жилья, которая обострилась к середине 1920-х гг., активными субъектами правоотношений выступали женщины. Так, в феврале 1926 г. Президиумом Челябинского окрика было отклонено вторичное ходатайство Е.Д. Мурашкиной о возврате ее дома. 9 февраля 1926 г. ходатайство гражданки К. Важинской о



возвращении ее дома по ул. Красноармейской, д. 115 было удовлетворено. Подобные ходатайства об исключении дома из списка муниципальных владений дважды в 1925 и 1926 гг. подавала А.С. Чучелова. 30 марта 1926 г. было отказано в вопросе о демунципализации дома (по ул. Свободы, д. 22) М.Э. Герасимовой; 6 апреля 1926 г. – отказано Малышевой в демунципализации дома №38 по ул. Каслинской; 28 апреля 1926 г. было отказано в возврате домов А.Ф. Поскребышевой (по ул. Мастерской, д. 6) и А.Ф. Колбиной (ул. Базарная, д. 21) и др. [22, л. 89 об., 93, 99 об., 152, 168, 189 об.]. С мая 1926 г. тяжбу за возвращение своего дома в с. Обвинском Карагайского района Пермского округа вела Зоя Извенских: с позиции властей, дом был изъят в 1918 г. по бесхозяйственности, ибо владелец в годы революции находился в «безвестной отлучке»; с позиции З. Извенских, он был отобран в ее отсутствие без постановление о национализации. В связи с тем, что прошение о возврате было подано после истечения срока, установленного СНК СССР 21 декабря 1926 г., в возвращении дома было отказано [9, л. 2–3, 4, 6].

Особые усилия для придания уюта своему местопребыванию приходилось прила-

гать женщинам в домах казарменного типа, оставшихся в исследуемый период традиционным видом жилья, а также в широко распространенных на новостройках и лесозаготовках бараках – в них образ жизни также носил казарменный характер. Бараки разделялись по уровню комфортности. Немного легче было обустроить быт в бараках высшего типа, к примеру, в бараках второго типа с высотой помещения не менее 2,5 м, с двойным полом и двойными рамами на окнах, а также с не менее, чем двумя форточками. Хотя отдельного помещения для кухни не было, как и для столовой, и приготовление еды осуществлялось на плите с вмазанным кубом и вытяжным колпаком или на чугунной «временке». Зато имелись такие хозяйственные помещения, как сушилки и чуланы [30, с. 71]. В деревянном, дощатом, продуваемом насквозь бараке вела домашнее хозяйство мать Б.Н. Ельцина Клавдия Васильевна Ельцина (1908–1993 гг., в девичестве Старыгина) – в 1935 г. отец будущего первого Президента России зачислен рабочим на стройку Березниковского калийного комбината в Пермскую область [10].

В 1928–29 х.г. на лесозаготовках в ряде бараках жен-

щины стали размещаться вместе с мужчинами в общих помещениях. Это было новым отмеченным медицинской службой фактором негативного толка. Часть лесорубов приезжали с семьями, в том числе с детьми, что рассматривалось медиками как недопустимое явление, поскольку семьи и дети занимали и без того ограниченную жилую площадь. Бараки как помещения временного типа часто располагались в глухом лесу, в отдалении от деревень. До января 1930 г. медицинская помощь их жильцам оказывалась недостаточной. Жилые нормы при барачном строительстве и заселении часто не соблюдались. По наблюдению врача В.Г. Кудрявцева, размер жилой площади при норме 3 м<sup>2</sup> на человека реально составлял от 0,41 м<sup>2</sup> до 2,3 м<sup>2</sup>, а кубатура – от 1,6 м<sup>3</sup> до 6 м<sup>3</sup> (при этом для жилья использовались даже сушилки). В 1929-30 х.г. среди рабочих, приходивших для найма на лесозаготовки в Пермском округе, особенно среди пришлых, нередко можно было встретить женщин. Женщины в нарушении правил формирования контингента лесозаготовителей поступали сюда и в составе направленных партий рабочих. Они контактировали с больными туберкулезом и трахомой, та-

кая ситуация наблюдалась до тех пор, пока не были организованы санитарно-пропускные пункты. Женщины, попадавшие на лесозаготовки в результате бюрократической неразберихи рассматривались в данной ситуации наряду с инвалидами, подростками 13-15 лет и стариками, как лица, не являвшиеся полноценной рабочей силой и влекущие излишние расходы по своей перевозке и питанию [16, с. 77, 83–84].

Сильному воздействию нового подвергался патриархальный быт на строящих гигантах, возникших в крае в результате осуществления социалистической индустриализации: Уралмашстрое, Тракторострое, Уралмедьстрое (так до 1931 г. назывался г. Красноуральск); Магнитострое (г. Магнитогорск, заложенный в 1930 г., был рассчитан на 75 тыс. чел. населения), гигантских стройках Нижнего Тагила, Бакала, Березняков и др. На эти стройки приезжали как одинокие, так и замужние женщины, они приезжали либо как добровольцы, либо прибывали в составе партий ссыльных. Задача налаживания домашнего быта на стройках пятилеток решалась в сложных, порой чрезвычайно неблагоприятных условиях. Так, группе рабочих

земляных работ в Магнитогорске, трудившихся на своих лошадях, для проживания отвели место в низине на берегу р. Урал. Здесь рабочие с семьями жили в дощатых полуземлянках, сильно заливаемых водой во время дождей; навоз вокруг землянок от тут же располагавшихся лошадей порождал зловоние и мириады мух. На весь лагерь стоянки этих рабочих имела 1 общая уборная для лиц обоего пола, сделанная из загородки из досок, поставленных стоймя и отстоявших друг от друга на расстоянии полуладони. Пользование ею, как описывали современники, происходило примерно следующим образом: если уборная была занята женщинами, то мужчины стояли около изгороди и ожидали, когда уйдут женщины, и наоборот. В самом Магнитогорске уборных было оборудовано в достаточном количестве, но они не очищались, так как вывозная система не была установлена. Канализация в Магнитогорске тогда еще отсутствовала. Водоснабжение осуществлялось частью через водопровод, частью из естественных источников (р. Урал, Ключей и т.д.). Бани обслуживали примерно 25% потребностей, прачечных не было [15, с. 48].

После преодоления голода начала 1920-х гг. пробле-

ма пропитания в течение всего исследуемого периода для большинства категорий населения продолжала оставаться основной. Большим подспорьем в этом отношении было собирательство, которым в основном занимались женщины.

В летнее время почти единственной пищей казаков являлась рыба и грузди. Из гальянов варили «щербу», уху, из карасей также варили уху или пекли пироги. В субботу и в предпраздничные дни, когда население освобождалось от сельскохозяйственных работ немного раньше, на пруду, изборожденном вдоль и поперек неводами, в числе рыбаков было много рыбаков. Улова обычно едва хватало на то, чтобы прокормить свою семью 1 – 2 дня [8, с. 92]. На сбор груздей высылались девочки. В дождливые дни, когда из-за непогоды невозможно было работать в поле или в огороде, за груздями уходили из дома как женщины, так и мужчины. Сбор груздей для мужчин являлся отдыхом, развлечением. Иногда за груздями ходили приехавшие из деревни родственники, все собранные грибы в таких случаях передавались хозяину. В лесу обсуждались разные вопросы, продавали и покупали товар, заключали сделки и т.п. Набранные грузди солили и в деревянных

кадках, которые хранили их на погребце или в голубце. Во время осенних сельскохозяйственных работ засоленные грузди являлись главным ингредиентом пищи казаков: готовились соленые грузди, пельмени и пироги с груздями. Собирать клубнику (глубнигу), росшую в окрестностях казачьих поселков на Южном Урале ходили, главным образом, девочки до 12 лет, мало занятые в летнее время домашними работами. Они уходили «по ягоды» с утра и возвращались только к вечеру. В праздничные дни для сбора ягод уезжала на лошади за несколько километров от поселка вся женская часть семьи казака. Собирали также и лесную вишню. Собранную клубнику чаще всего сушили и зимой с сушеной клубникой пекли пироги. Варенье из клубники варили редко. Варенье варили из вишни, которую также иногда мочили. В исключительных случаях ездили за 22–25 км в гости к знакомым казакам и там в бору собирали землянику. Все собранные ягоды никогда не вывозились на рынок [8, с. 92].

Уклад жизни женщин из среды туземного населения продолжал носить традиционный характер, испытывая при этом воздействие новых факторов. Так, после Сибирского восстания 1921 г. у се-

верян в Тюменской губ. под предлогом борьбы с восставшими изымались охотничьи ружья и боеприпасы, это влияло на обеспечение доходности домашнего хозяйства [26, с. 158–159]. На Тобольском севере в Остяко-Вогульском округе даже в первой половине 1930-х гг. значительная часть населения продолжала сохранять кочевой образ жизни. Здесь территориальная разбросанность хозяйств была огромной, пути сообщения отсутствовали. Хозяйство характеризовалось признаками самообеспеченности, слабым развитием денежного обмена и рынка, устойчивыми родовыми связями. Советизация среди ханты и манси и лесных ненцев началась во второй половине 1920-х гг. Рыбацкие артели, они же чаще и охотничьи, были известны и ранее как сезонная форма внутри родовой (внутриоб-щинной) организации труда. По окончании охоты артель переформировывалась и на период путины становилась рыбацкой. Помимо традиционных заготовок пушнины и рыбы уже в 1931–32 х.г. по линии кооперативных органов началась активная работа по организации заготовок кожсырья, дичи, ягод, ореха, пуха и пера через систему контракции [2, с. 197]. Женщины участвовали в процессе обсуждения

хозяйственных дел и активно отстаивали интересы своей семьи. 5 марта 1932 г. Больше-Ларьякский туземный совет рассматривал вопрос о пушных заготовках (это был товар экспортного обеспечения). Местные жители соглашались с обязательствами поставить пушнину, но требовали расчета: «Мой муж контрактировал в интегральное товарищество, а пушнину повезет в Сибторг, потому что в Интеграле нет вина и табаку, а нам это нужно», – говорила на одном из заседаний Матрена Прасина [2, с. 198].

Русские и вогулы в Шаимском, Сатынгинском, Леушинском сельсоветах Кондинского района Тобольской губ. занимались охотой и рыбной ловлей; в средней части р. Конды и отчасти в ее верховьях – хлебопашеством. По отзывам врачей, побывавших в тех краях с венотрядом летом 1929 г., населенные пункты здесь были редки, в некоторых селениях насчитывалось всего по 1, 3, 5 домов. Постройки в верховьях Конды и на р. Мулымье в большинстве случаев были старыми, полуразвалившимися, по кубатуре крайне тесными и не соответствовали числу жителей, в средней части Конды жилищные условия были немногим лучшими. Здесь было широко распространено самогонварение и пьянство.

Поскольку большая часть территории была покрыта почти непроходимыми болотами, сообщение летом было исключительно на лодках; зимой – санным путем через замерзшие болота. Реки озера загрязнялись отбросами, навозом, экскрементами, уборных не было. Питание населения было неудовлетворительным: молока и масла летом часто не бывало, коровы и лошади летом находились на свободе в лесу и домой не загонялись. Мяса летом почти не было, бывали периоды, когда в деревне невозможно было найти ни молока, ни мяса, ни рыбы. При этом население отличалось большим гостеприимством, особенно в верховьях рек Конды и Мулымьи [5, с. 110–111].

Быт ненецких женщин был приспособлен к условиям кочевого образа жизни. Центром домашней женской жизни было разборное жильё – чум (мя). Зимой чум накрывался в два слоя покрышками-нюками из шкур оленя, летом – особыми покрышками из специально выделанной бересты. Еда готовилась на костре, который разжигался в центре чума и над которым на укрепленной планке с крюком подвешивались чайник или котел. Спальные места готовились по обе стороны от очага, предметы культа,

а также чистая посуда хранились против входа [20; 11, с. 44–46; 28, с. 30–34; 41, с. 120–124].

Важным при ведении домашнего хозяйства было лечение болезней. При этом часто обращались к бабкам, знахаркам, знахарям. Верили в чудодейственную силу икон для исцеления. Вне зависимости от диагноза в том случае, когда больной находился в самом опасном положении чердынские лекари обмывали чистой водой образ «Семи отроков» и поили и sprыскивали этой водой больного [6, с. 102]. Ненки в случае болезни часто прибегали и к помощи кукол-идолов «дьян», «ката». Такую куклу клали тяжело больному в изголовье. По тому, легкой или тяжелой казалась «дьян», «ката», предсказывали выздоровление либо смерть. Рождение и смерть человека сопровождалась специальными обрядами. Болезни лечили традиционными народными средствами. По поверьям, для излечения следовало приложить к больному месту нос жертвенного животного – оленя или собаки. Для избавления, к примеру от цинги, полозья нарт или чума смазывали кровью жертвенной собаки или оленя. Если дух цинги приходил во сне, надо было громко крикнуть: «Цинга, ты меня убиваешь!», затем немедленно надрезать

ухо собаки или оленя и кровью намазать себе лицо. Бородавки выводили при убывающей Луне; в самом конце июня, когда от Луны оставалась одна «царапина», нужно было намазать бородавки утиной кровью, выйти на улицу, вытянуть руки к луне и сказать: «Лунный Старик, возьми эти кусочки мяса себе...». Или можно было вытянуть руку к убывающей Луне из-под полога чума и сказать: «Луна, кто из вас быстрее исчезнет». Примерно через месяц бородавki проходили. Никому нельзя было говорить о том, как выводились бородавki у конкретного человека [20; 11, с. 44–46; 28, с. 30–34; 41, с. 120–124].

Сельскохозяйственное производство выступало как основой домохозяйства крестьян, так и подспорьем в семьях казаков, традиционным подспорьем оно было и для уральских рабочих. Набор культур у оренбургских казаков был тоже традиционным: зерновые – в основном, яровая пшеница-черноколоска, рожь, овес; бобовые – горох; технические – лен, конопля, табак-саксон, мак; овощи – репа, морковь, чеснок, лук, свекла, позже – картофель; бахчевые – тыква, арбузы, дыни, огурцы. Естественно, важную роль в казачьем хозяйстве играло животноводство. Доминирующее положение в животноводческом комплек-

се занимали породы крупного рогатого скота и лошади. Кроме рабочих лошадей, в казачьих хозяйствах имелось по нескольку строевых, соответствовавших особым войсковым стандартам и в работе не использовавшихся. Большинство лошадей, как рабочих, так и строевых, было местных, «киргизских» пород. В некоторых поселках, например, в Кваркенском, держали верблюдов [31].

Как до революционных событий 1917 г., так и после женщины, по преимуществу, кроме домашнего хозяйства, занимались огородничеством и сбывали в близлежащих городах огородные овощи и молоко.

Велика была роль женщин в процессе переработки сырья, получаемого в хозяйстве. Верблюжья шерсть, шерсть и пух мелкого рогатого скота использовали для изготовления вязаной одежды, валеной обуви и войлока. Было широко распространено вязание из козьего пуха пуховых платков (оренбургских пуховых платков), которые в среде оренбургских казаков назывались «шалями» и изготавливались не только для внутреннего пользования, но и на продажу. Из овечьей и верблюжьей шерсти вязали шарфы, носки, чулки [31]. В апреле, мае, июне в Верхнекамском округе для женщин

наступала горячая крестьянская пора – тканье [36, л. 6]. В женском быту на Урале широко были распространены «суп-рядки», проводившиеся для обработки льна и шерсти осенью и зимой, как правило, с 14 октября, в день Параскевы Пятницы, которую называли Параскева-Льняница. К супрядкам девушки и женщины обрабатывали материал в одиночку или вдвоем, а пряли, чтобы «было весело», и из экономических соображений (чтобы «соблюсти огонь»), артелями от 5 до 10 человек. Освещение экономии: «керосин жалели, пряли под лучины березовые, или на комянке коряги сосновые разжигали, смоляки то есть – долго они горят, да угли светятся ярче лампы керосиновой» [17, с. 32].

Мужчины-«плетари» даже в городах (к примеру, в Уфалее) собирались на лапотные вечера («лапотники» или «лапотные засидки»), на них плели лапти, корзины; изготавливали кожаную и валеную обувь, осуществляли ее починку, выполняли шорные работы, резьбу по дереву и т.п. Обычно лапотные засидки проходили осенними и зимними вечерами, лучшим временем считались три недели после «Андрея» (30 ноября), так как именно в эти дни «созревало лыко» и к тому же вечера были самые долгие и

свободные от других забот. На всякие религиозные запреты, связанные с так называемыми «святыми днями», не обращали внимания [17, с. 42–43].

Женщины в казацких поселках занимались выделкой льна. Девочки и мальчики в возрасте от 8 до 12 лет выполняли всю довольно тяжелую работу по выделке кизяка в тех казацких хозяйствах. Где этим занимались. Эта работа проводилась в июле. Кизяк чаще всего выделывался на заднем дворе: весь накопленный в течении зимы в хлевах навоз выносили на непокрытую часть двора, смачивали его слегка водой, раскладывали лопатами в деревянные станки и при помощи этих станков переносили кизяк для просушивания в передний двор. Приготовленный кизяк шел для топки голландских печей, и лишь в одном-двух хозяйствах ими топили и русские печи [8, с. 95–96]. Зимой женщины ткали из льна половики, полотенца с узорами. В приданое девушкам готовили половики, перину, подушки. Ткацкий станок в Булзях, например, имела почти каждая состоятельная семья [29].

Представители разных народов имели различные этнические комплексы традиционной одежды. Они сохранялись в полной мере среди казаков-татар и каза-

ков-башкир, в значительной степени среди нагайбаков, особенно в женском костюме. Одежда казаков из мордвы, украинцев и поляков уже к концу XIX – началу XX в. никакой этнической специфики не содержала. В их семьях, в основном этнически смешанных, господствовали русские традиции [31]. С ликвидацией сословности полный комплекс казачьей формы, который как праздничная одежда носился только несколько раз в году, по большим церковным праздникам, терял свое значение. Для постоянной носки шили или покупали рубахи, чаще всего косоворотки, реже с разрезом посередине, и штаны с «узким шагом» или шаровары. Покупными были костюмы «пары» и «тройки». Казачки носили юбки и кофты, женщины старшего поколения в церковь одевали сарафан, в отдельных поселках у всех возрастных групп женщин сарафан продолжал оставаться повседневной одеждой. Демисезонной одеждой женщин были различного рода пальто городского кроя: сак, полусак, меринетка, полупальтик. Мужчины носили кафтаны, поддевки, иногда шинели. Женская демисезонная одежда, как и мужская, была стеганной. Зимой чаще всего и женщины и мужчины носили овчин-



ные полушубки, шубы, тулупы. Женскими зимними головными уборами были пуховые и шерстяные платки (шали), летними – различные шелковые, полушерстяные, ситцевые, «бумажные» платки (в том числе «катетки» – женский праздничный платок на Урале и в Сибири). Замужние женщины одевали «повязки» (чепчики, чехлики) на косу. Самыми распространенными и популярными тканями были ситец, сатин, выбойка, сукно, в состоятельных семьях имелась праздничная одежда из шелка. В некоторых поселках была распространена одежда из домотканого холста (как нижнее белье, так и верхняя домашняя, рабочая и праздничная одежда). Домашнее ткачество на Урале дольше всего сохранялось в лесостепных районах, а в степных – в тех поселках, которые были сформированы из крестьян, причисленных к казакам в разное время, а также среди нагайбаков и казаков мордовского происхождения. В их среде иногда и повседневная одежда была домотканной, из покупных тканей шилась только праздничная одежда. Повседневной и рабочей обувью женщин были «коты», «ичиги», кожаные туфли без каблуков. Праздничная обувь – покупные ботинки или полусапожки на

каблуке со шнуровкой (гусарики, венгерки). Зимой женщины (как и мужчины) ходили в валенках (чесанках, пимах). Изготовлением кожаной обуви – сапог и ботинок – занимались мастера часто из иногородних, часть обуви покупали на ярмарках и в городах. Коты и лапти (которые носили в бедных семьях) делали сами, лыко для лаптей привозили из Башкирии» [31].

Постепенно объем нового, входившего в быт, расширялся. Вводилось электрическое освещение. Говоря об электричестве, батрачка Михайловского района Свердловского округа Соколова на 3 окружном съезде советов, проходившем в марте 1926 г., отметила то впечатление, которое оказало на женщин открытие электростанции: «Ни одна крестьянская халупа не видела такого освещения» [14, с. 22]. Освещение в некоторых местах оставалось смешанным. Так, поселок Краснозатонский в Коми освещался зимой только с 6 до 20-00 час. 23 ноября 1924 г. в СССР началось регулярное радиовещание. В 1934 г. на улицах г. Сыктывкара появился первый автобус, в 1935 г. – первый грузовой автомобиль. В марте 1935 г. началось сообщение самолетами по маршруту Ухта – Нарьян-Мар – Архангельск – Ухта [14]. Ма-

мам приходилось отвечать на вопросы детей. Хотя первый опытный сеанс телевидения без звука состоялся в СССР в октябре 1931 г., а со звуком осенью 1934 г., и в столицах в специально отведенных местах осуществлялись коллективные просмотры [27], телевидение в исследуемый период не стало сколь-нибудь широко распространенной формой досуга, даже элитарного. Первые советские телевизоры стали выпускаться в Ленинграде лишь с 1935 г.

Определенная часть внутригендерных особенностей женских культурных практик определялась религиозными предпочтениями женщин. Значительная доля татарок и башкирок в структуре женского социума определила большое число последовательниц ислама в структуре верующих женщин на Урале. Имея компактное расселение на территории Башкирии, мусульманки также проживали дисперсно на территории всего края, в Екатеринбургe, Перми, Челябинске (на территории Челябинского уезда насчитывалось 81 мечеть), в Осе, Кургане, Тюмени, Орске и др. [1, с. 994]. В Орске (в Оренбуржье, где проживали казаки) к 1917 г. было 5 мечетей [12]. В Осе мечеть действовала с 1899 г. Хотя по переписи 1897 г. в Осе проживало всего 220 та-

тар и башкир, что составило лишь 4,35% от общей численности населения [40, с. 117], в укладе жизни татарских семей сохранялись национальные традиции.

Мусульманки ходили в длинных платьях, которые должны были скрывать фигуру, носили платки. Культурные практики повседневной жизни мусульманок определялись законами шариата (от араб. «шариа» – «надлежащий путь») – свода норм мусульманского права, морали, религиозных предписаний и ритуалов. Пятница (юма или йома) была днем отправления религиозных обрядов. «Женщины носили платки, начиная с 8-летнего возраста. Женщина всю жизнь носила платок. Нельзя было показывать ног, ходить босиком. Ребята, начиная с 7-летнего возраста, должны были вставать на молитву вместе с родителями» [39, с. 2]. Многие обряды были связаны со свадьбами (предполагавшими выкуп за невесту – калым), дородовым, родовым и послеродовым периодами, похоронами и др. По традиции во время сафара (второго месяца исламского – лунного – календаря) до его окончания невесте не положено было уходить в дом жениха, в это время она вынуждена была оставаться у своих родителей. Молодой муж, по обы-

чаю, частенько наведывался в дом новых родителей, чтобы жена не очень тосковала. Поскольку многие татары и башкиры были окрещены огульно (как, к примеру, в деревнях Заинской вол. Стерлитамакского уезда), во многих семьях продолжали сохранять мусульманскую веру и соблюдать исламские обряды. При неурожаях, когда православные молебны не помогали, с позволения православных священников исполнялся «дедовский обычай» – байрам. По описанию наблюдавшей его в 1899 г. Н.В. Стасовой байрам был похож на хороводное игрище, проводимое отдельно женщинами и мужчинами: «На берегу речушки раскладывались костры. Во время женского байрама варилось пшено и надо было, когда гуляли вокруг костров, незаметно облить соседку водой (“как ты стала мокрой, так мокрой пусть станет и земля”). Во время мужского байрама варилась баранина и участники гулянья также обливали друг друга. И священник и тайный мулла не препятствовали проведению взаимоисключающих обрядов» [цит. по: 18, с. 116].

Широко были распространены мусульманские обряды и праздники (ураза-байрам, курбан-байрам и др.), а также древние тюрк-

ские календарные праздники (сабантуй, каргатуй и т.п.) и среди оренбургских казаков-мусульман, по национальности принадлежавших к тюркскому этносу: башкир (проживавших в поселках Магадеево и Булатово Уйского станичного юрта, Казбаево и Аджитаровский Травниковской станицы), татар-мишарей (из пос. Ахуново Карагайской станицы) и тептярей (в Аминеве Уйской станицы и Новоаминево и Бурханкуль Ключевской станицы и др.), включенных в состав Оренбургского казачьего войска после упразднения башкиро-мещерякского войска была включена. Только в поселке Варненском Великопетровской станицы в Новолинейном районе, куда также были поселены татары-магометане казачьего сословия и где проживали казаки, исповедовавшие ислам, были построены 3 мечети. Как святыня здесь почитался Мавзолей Кесене – памятник средневековой исламской архитектуры XIV–XVI вв., находившийся в 3 км к востоку от села Варна (современный Варненский район Челябинской обл.) [31].

Объявление свободы вероисповедания вызвало в условиях окончания Гражданской войны рост религиозной активности на Урале. Так, в Красноуфимском узде в де-

кабре 1922 г. во многих мусульманских деревнях открывались специальные школы для преподавания детям «своего закона – веры». В городе как сообщала женотделовка Кадырова, выделенная для работы исключительно среди «татаро-башкирок», подобного явления не наблюдалось [37, л. 94 об.].

Новую культурную практику женской жизни мусульманок в советское время породил отказ мусульманского духовенства от тезиса о том, что присутствие женщин оскверняет мусульманский храм, и разрешение женщинам посещать мечеть. Это было оценено в 1925 г. партийными органами Урала как стремление «надеть хомут-религию, через которую задержится развитие женщины на более длительный срок» [35, л. 9].

Часть калмычек на Южном Урале – 227 женщин, девушек и девочек, составивших вместе с мужской частью 152 семей в целом из 511 человек – еще с 1915 г. отошла от православия и стала открыто исповедовать буддизм. , они относились к той части оренбургских калмыков, которые проживали в бывших новолинейных поселках 2-го и 3-го военных отделов. Эти семьи предполагали переселиться на новое место в пределах Михайловского станичного

юрта 3-го военного отдела с тем, чтобы основать новый калмыцкий поселок с буддийским храмом – «со штатным духовенством, для просвещения подрастающего поколения, женитьбы сыновей и дочерей» (их прошение войсковым правительством летом 1917 г. было удовлетворено, но из-за Гражданской войны эти планы не были реализованы). Еще одна часть крещенных по православному обряду оренбургских калмычек продолжала параллельно придерживаться буддизма. Их религиозные взгляды представляли сложный синтез христианских, буддийских и добуддийских верований (шаманизма, культа огня, астральные культов, культов хозяев гор и других местностей и т.п.). На территории Кизильского района Челябинской обл. имеется урочище Калмыцкая молельня, где, по свидетельству местных жителей, калмыки, проживавшие в поселке Измайловском (ныне с. Измайловка), собирались на культовые праздники. О непрочности христианских представлений в калмыцкой среде свидетельствует рассказ жительницы поселка Аландский Кваркенской станицы Арины Сергеевны Чаплыгиной (1907 г.р.): «...По существующей традиции священник на Рождество обходил все дома в поселке и в

каждом читал молитву, обязательно заходил и к калмыкам. Тобошоновы смотрят, а попу уж на их улице. Хозяин Тобошонов говорит: "Где икона?" – "Под сараем". Кинулись, а калмычонок забрал и на ней с горки катается. Побежали, нашли икону, установили на место. Священник заходит, а икона вверх ногами стоит. Священник хозяину пенять. А калмык отвечает: "Он же бог – как захотел, так и встал"» [31].

У нагайбаков традиционные обряды и праздники сочетали в себе черты христианства и древних домонотеистических верований [31].

Языческие верования были распространены в среде вогулов (так до 1930-х гг. назывался народ манси). По сообщению доктора А.И. Панова, направленного для организации лечения к манси, в «пауль», расположенный к северу от Бурмантово (сейчас – в рамках Ивдельского городского округа Свердловской области), зимой 1924 г. в это стойбище приезжал американский кинооператор, который проводил натурные съемки и щедро расплачивался за них золотыми пятирублевыми монетами царской чеканки. «За эту валюту он, кроме съемок охоты и быта, снял ритуальные женские обычаи, наблюдать которые не то, что ино-

странец, с сами мужчины манси не могли» [25]. Думается, что здесь речь идет о ритуалах индивидуального женского шаманства (а в семейном шаманстве преобладали женщины), табуированных для мужчин-манси и всех чужаков.

Могущество женщин-шаманок признавалось в тех культурах, где сохранялись черты материнского рода и статус женщины в целом был высок (это юкагиры, иганасан, энцы, манси и др.). Доминирование женщин в шаманстве было характерно также для архаичных культур палеоазиатских народов (чукчей, коряков, ительменов). Высок был авторитет шаманок среди орочей на Нижнем Амуре (Хабаровский край); в культурах же с ярко выраженным патриархальным характером (у эвенков, якутов, алтайцев, ханты, кеты, нивхи и др.) женщины в шаманских функциях были ограничены [33, с. 26]. У ненцев, проживавших на северных территориях края, звание шамана женщине могло быть передано по наследству. По анимистическим представлениям ненцев женой верховного небесного божества Нум, управлявшего миром при помощи других божеств и духов, была Я` – небя – «Мать-земля» (старуха-покровительница, рождающая и

хранящая все живое, оберегавшая дом, семью и очаг), ее другое имя Мяд-Пухця («старуха дома»); она часто отождествлялась с Я-Мюня (Земли-лона Мать) [7]. Нга – воплощенное мировое зло, дух подземного мира, божеество, посылающее болезни и смерть. Порождением бога Нижнего мира – Нга считалась собака, оберегавшая человека от злых духов. Предметы языческого культа и иконы в жилище ненцев располагались против входа. Каждое озеро, промысловое урочище имело своих духов-хозяев, которым приносили в жертву оленей, делали подношения (кусочки сукна, монеты, табак и т.п.), чтобы духи даровали здоровье, удачу в оленеводстве и промысле. Считалось, что жизненная сущность (душа) проявлялась в виде крови, дыхания, тени, образа, смерть воспринималась как потеря одной из этих субстанций или следствие вселения в тело человека нгылека (вредоносных духов). Женщине у ненцев могло передаваться звание шамана, как и мужчине, по наследству. У ненцев куклы-идолы – дян, катак («бабушка земли») – считались покровителями женщин, деторождения, материнства. Им поклонялись и бережно хранили. Рождение

и смерть человека сопровождалась специальными обрядами. Посещать священные места без надобности категорически запрещалось. Священными местами у ненцев могли быть камни, утесы, роши, там ставили идолов в виде антропоморфных фигур. В качестве священного дерева почиталась лиственница. Священным считались места возле камня необычной формы, на вершине сопки или на берегу озера; к священным причислялись места «вспучивания» почвы, образующиеся под влиянием геологических процессов [20; 11, с. 44–46; 28, с. 30–34; 41, с. 120–124].

Таким образом, вариации женской гендерной роли в культурных практиках повседневности определялись социальным происхождением и положением женщин и были связаны с этническим и религиозным компонентами. Зональные гендерные особенности в какой-то мере порождались также природно-климатическими условиями. Неуклонное распространение признаков нового быта, «советскости», подкреплявшееся методами политического воздействия, приводило к неумолимому сокращению области неизменного, традиционного, патриархального.

**Библиографический список**

1. Алеврас Н.Н. Челябинский уезд // Челябинск. Энциклопедия. – Челябинск: Каменный пояс, 2001.
2. Алексеева Л.В. Хозяйство Остяко-Вогульского округа в первой половине 1930-х гг. // Тюменский исторический сборник. Вып. IV / отв. ред. В.Я. Темплинг. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2000.
3. Баикина А.И. Деятельность партийных организаций Зауралья по вовлечению женщин в строительство социализма (1921–1925 гг.): автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Свердловск: УрГУ, 1972.
4. Бюллетень III окружного съезда советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов Свердловского округа. – №2. – Свердловск: Свердловский окрисполком, Уралполиграф, 1926.
5. Васильев Н. Работа венотряда в Кондинском районе Тобольского округа (с 20 мая по 20 сентября 1929 года) // Уральский медицинский журнал. – 1930. – № 1.
6. Голикова С.В. Традиционное врачевание в повседневной жизни уральского города XIX – начала XX в. // Уральский город XVIII – начала XX в.: история повседневности: сб. науч. ст. / Е.Ю. Апкаримова, С.В. Голикова, Н.А. Миненко, Т.П. Мощнова / отв. ред. Н.А. Миненко. – Екатеринбург: Изд-во «Банк культурной информации», 2001.
7. Головнев А.В. Ненцы // Уральская историческая энциклопедия: <http://uraltourist.ru/2013/01/nency/> (дата обращения 20.05.2014).
8. Голубых М. Казачья деревня / под ред. М. Феноменова. – М.; Л.: Госиздат, 1930.
9. Государственный архив Свердловской области. – Ф. Р-88. – Оп. 1. – Д. 1098.
10. Ельцин Б.М. Исповедь на заданную тему. – М.: «ПИК», 1990 // URL: <http://lib.rus.ec/b/15496/read> (дата обращения 19.07.2013).
11. Западная Сибирь: история и современность. Краеведческие записки. – Вып. III. – Екатеринбург: Средне-Уральское книжное изд-во, 2000.
12. Историческая справка о городе Орске // История Оренбуржья [http://kraeved.opck.org/kartografia/towns/orsk\\_karta\\_shema\\_2004.php](http://kraeved.opck.org/kartografia/towns/orsk_karta_shema_2004.php) (дата обращения 12.02.2014).
13. Капогузов Е., Латов Ю. Домохозяйство // Энциклопедия Кругосвет: [http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/ekonomika\\_i\\_pravo/DOMOHozyASTVO.html?page=0,4](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/ekonomika_i_pravo/DOMOHozyASTVO.html?page=0,4) (дата обращения 29.04.2014).
14. Коми в 1920–1935 гг. Историческая хроника. URL: [http://www.tomovl.ru/ko\\_mi/chronograph1931.htm](http://www.tomovl.ru/ko_mi/chronograph1931.htm) (дата обращения 19.07.2013).
15. Коновалов. Ошибки Магнитостроя должны учить // Ураль-

- ский медицинский журнал. – 1930. – №5-6.
16. Кудрявцев В.Г. Труд и быт лесорубов: доклад на окрсовещании врачей, работавших на лесозаготовках, 13 апреля 1930 г. в г. Перми // Уральский медицинский журнал. – 1930. – № 4.
17. Лазарев В.А. Уральские посиделки / ред. Т.А. Лебедева. – Челябинск: ЮУКИ, 1977.
18. Липилин В.Г. Абсолют: Документальный рассказ о Е.Д. Стасовой / ред. Н. К. Новиков. – Л.: Лениздат, 1990. – 270 с.
19. Набат. – 1923. – 23 сентября.
20. Народная медицина ненцев / сост. М.А. Орлова // Губкинская централизованная библиотечная система: <http://www.gublibrary.ru/pub/Cvety/Cvety111.html#sos> (дата обращения 20.07.2013);
21. О кооперативном строительстве среди нац.-меньшинств: резолюция // Резолюции 1-го областного совещания среди национальных меньшинств. 17-20 декабря 1927 г. – Свердловск: Уралоблисполком, 1928.
22. Объединенный государственный архив Челябинской области (далее ОГАЧО). – Ф.Р-11. – Оп. 3. – Д. 41.
23. ОГАЧО. – Ф. Р-110. – Оп. 1. – Д. 24.
24. ОГАЧО. – Ф. Р-429. – Оп. 1. – Д. 23.
25. Панов А.И. Поездка к народу манси: из воспоминаний санитарного врача // Государственный архив Курганской области. – Ф. Р-2283. – Оп. 1. – Д. 40.
26. Петрова В.П. Крестьянское восстание в Тюменской губернии в 1921 г. // Тюменский исторический сборник. Вып. IV / отв. ред. В.Я. Темплинг. – Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2000.
27. Первый телевизор. История создания. URL: <http://mufilm.ru/viewtopic.php?id=2335> (дата обращения 12.04.2014).
28. Перевалова Е.В. Северные ханты: Этническая история. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 464 с.
29. Попова В.П., Попов Ю.С. Альманах № 1. Из истории села Булзи (Воспоминания пожилых людей) // Каслинский городской портал: [http://www.kasly.su/Almanach\\_01\\_15.htm](http://www.kasly.su/Almanach_01_15.htm) (дата обращения 23.03.2012).
30. Ранов А.И. Жилищные условия рабочих лесозаготовок в Пермском округе // Уральский медицинский журнал. – 1929. – № 7.
31. Рыбалко А.А., Новикова О.Е. Этнокультурная и политическая история Южного Урала в эпоху средневековья и в новое время/ URL: [http://www.arkaim74.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=22%3A2010-02-15-06-31-43&catid=3&Itemid=5&6d17564cbb008e6f8602537a33f8cf69=9b69351b545cb6f48bc3ee3c1a4965a5](http://www.arkaim74.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=22%3A2010-02-15-06-31-43&catid=3&Itemid=5&6d17564cbb008e6f8602537a33f8cf69=9b69351b545cb6f48bc3ee3c1a4965a5) (дата обращения 30.03.2011).
32. Сергеев Д.В. Институциональные особенности домохозяй-



- ства в постперестроечной России. – М., 2003 – 109 с. URL: <http://www.i-u.ru/biblio/archive/sergeev%5Fdomohoz/default.aspx> (дата обращения 29.04.2014).
33. Сорокина С.А. Гендерные аспекты традиционной культуры народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: автореф. ... дис. канд. ист. наук. – СПб.: РГПУ, 2005. – 28 с.
34. Филатов В.В. Сельскохозяйственное производство на Урале в конце 1920-х – начале 1940-х гг.: противоречия трансформации: Монография. – Магнитогорск: ГОУ ВПО «МГТУ», 2006. – 453 с.
35. Центр документации общественных организаций Свердловской области (далее – ЦДООСО). – Ф. 4. – Оп. 3. – Д. 598.
36. ЦДООСО. – Ф. 4. – Оп. 3. – Д. 611.
37. ЦДООСО. – Ф. 1494. – Оп. 1. – Д. 175.
38. Шевченко Т.Э. К вопросу о борьбе с церковью в Зауралье (1917–1927 гг.) // Культура Зауралья: прошлое и настоящее. – Вып. 4: Сб. науч. тр. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2001.
39. Шагиева Г.М. Воспоминания (г. Учалы). 2008 г. – 8 с. // Личный архив М.И. Мирошниченко.
40. Шумилов Е.Н. Мусульмане // Осинская энциклопедия / авт.-сост. А.А. Алексеев. – Оса: Росстани на Каме, 2006.
41. Ядне Н.Н. Я родом из тундры: повесть, рассказы, воспоминания, публицистика. – Тюмень: СофтДизайн, 1995. – 255 с.

**ХВОЩЕВ В.Е.**

Редактор

**ПОЛИТИЧЕСКИЙ ВЕКТОР:  
ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ФАКТОР**  
(анонс номера)

Если политика – разновидность взаимодействия людей, то классическая антропология – наука об индивидууме – безотносительна к его общественным связям. Отдельно взятый человек со своими природными свойствами абсолютно аполитичен пока не вступает в отношения с другими людьми.

В свою очередь, наука продвигается преимущественно коллективами, члены которых вольно или невольно участвуют в политике. Это участие отличается у представителей разных наук, зависит от их близости к власти и многих других факторов. Не удивительно, что теснота связей с политикой заметно сказывается на научных результатах. И если развитие естественных наук власть может лишь тормозить или ускорять, то в социально-гуманитарные науки она вторгается содержательно, заставляя исследователя либо оппонировать ей, либо её обслуживать.

На этой почве теряется устремлённость науки к поиску истины и продуцируется многоликий дискурс, отражающий не столько действительность, сколько мотивированность аналитиков.

При таких обстоятельствах социально-гуманитарные науки утрачивают системность и превращаются в архивы фрагментарных знаний.

Не в последнюю очередь подобный упрёк можно адресовать и современной антропологии: сегодня она остро нуждается в структурировании накопленного материала. Однако большинство антропологов, игнорируя фундаментальные проблемы науки, ориентированы на прикладную тематику – разработку технологий эксплуатации человеческого фактора, которые, нередко, не только не продвигают науку, но и вредят самому человеку.

В следующем номере журнала мы попытаемся продолжить разговор о структуре антропологии и её отдельных фрагментах.

**KHVOSHCHEV V.E.**

redactor

**Political vector: human factor**  
(the issue announcement)

If politics is a form of human interaction, then classical anthropology, the science about an individual, is not directly related to the social interactions of an individual. Taken separately with all the individual characteristics, each person remains apolitical until he or she engages in relations with other people.

In turn, science progresses mainly through the work of collectives with members that willingly or involuntarily participate in politics. This participation varies between representatives of different sciences, and depends on their proximity to the political power and many other factors. It comes with no surprise then that the level of closeness with politics and political power considerably affects scientific results. If political factors can simply accelerate or hinder the progress of natural sciences, they influence social sciences and humanities in a more substantial way, often forcing researchers to take sides.

On this basis, science tends to lose its focus on search for truth and in its place develops diversified discourse that reflects less of reality and more of political motivations of researchers involved.

In these conditions, social sciences and humanities gradually lose systematicity and turn into archives of fragmented knowledge.

Regretfully, modern anthropology is not the last on the list of affected disciplines: today there is a great need to structure and systematize the accumulated data. However, most of modern anthropologists choose to ignore the fundamental problems of their science and focus on applied studies such as development of technologies to utilize human factor, which often do not help to advance science, and instead are harmful to human beings.

In the following issue of the journal, we will continue conversation on the structure of anthropology and its separate disciplines.

### ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ

#### Требования к сопроводительным документам:

- \* экспертное заключение для открытой печати
- \* рекомендация к публикации

#### \*Требования к срокам подачи статей:

- \* до 20 марта в первый номер года
- \* до 20 октября во второй номер года

#### Требования к содержанию статей:

- \* социально-политическая и гуманитарная направленность
- \* комплексный и межпредметный характер

#### Требования к форме статей:

Редактор Ms Word, формат А4, шрифт Times New Roman, интервал 1 пт, красная строка 1 см, поля 2х2х2х2 см,

#### Требования к структуре статей:

УДК, название, список авторов, аннотация (150–200 слов), ключевые слова, текст статьи (примерно 10 страниц), библиографический список (5–15 названий)

#### Требования к языку статей:

- \* статья может быть представлена на любом языке
- \* название, список авторов, аннотация (150–200 слов), ключевые слова повторяются на русском, английском языках и языке оригинала статьи

**При оформлении статей рекомендуется пользоваться требованиями БД SCOPUS**

### REQUIREMENTS CONCERNING THE PUBLICATION

#### Requirements concerning the enclosed information:

- \* experts' decision on public print
- \* recommendation for publication

#### \* Requirements concerning the deadline for submitting the articles:

- \* March 20 - for the first issue of the year
- \* October 20 - for the second issue of the year

#### Requirements concerning the content of the articles:

- \* social and political focus
- \* complex and interdisciplinary character

#### Requirements concerning the articles' form:

Microsoft Word, A4, font of Times New Roman, interval of 1 pt., paragraph break of 1 cm, margins of 2x2x2x2 cm

#### Requirements concerning the articles' structure:

Universal Decimal Classification, title, authors, annotation (of 150 to 200 words), key words, the article's text (comprising of approximately 10 pages), bibliography (of 5 to 15 items)

#### Requirements concerning the articles' language:

- \* The article can be presented in any language
- \* The title, the authors, the annotation (of 150 to 200 words), key words are repeated in Russian, English as well as in the language of an original article

**While writing the articles the recommendations of bibliographic data-**

## PV-PRO COMPLEX PROBLEMS OF A MODERN POLICY

---

### LES EXIGENCES RELATIVES A LA PUBLICATION

#### *Les exigences envers l'information d'accompagnement*

- \* avis d'expert pour la presse
- \* recommandation à la publication

#### *\* Les exigences concernant les délais de la présentation des articles*

- \* jusqu'au 20 mars pour le premier numéro de l'année
- \* jusqu'au 20 octobre pour le deuxième numéro de l'année

#### *Les exigences au contenu des articles*

- \* les sujets socio-politiques et humanitaires
- \* le caractère global (complexe) et interdisciplinaire

#### *Les exigences concernant la forme des articles*

Ms Word, format A4, police de caractères Times New Roman, intervalle 1, alinéa 1 cm, marges 2x2x2x2 cm

#### *Les exigences concernant la structure des articles*

CDU (classification décimale universelle), le titre, la liste des auteurs, l'annotation (150-200 mots), les mots-clés, le texte de l'article (appr. 10 pages), le répertoire bibliographique (5- plus titres)

#### *Les exigences concernant la langue des articles*

- \* l'article peut être présenté dans n'importe quelle langue
- \* le titre, la liste des auteurs, l'annotation (150-200 mots), les mots-clés doivent être faits en russe, en anglais et dans la langue originale de l'article

**Il est recommandé de lire les exigences de la base de données SCOPUS en faisant la présentation des articles**

### REQUISITOS PARA PUBLICACIÓN

#### *Requisitos para información de aceptación:*

- \* dictámenes para edición abierta
- \* recomendación para publicación

#### *\* Calendario para fechas de entrega de artículos:*

- \* para el primer número del año hasta 20 de marzo
- \* para el segundo número del año hasta 20 de octubre

#### *Requisitos para el contenido de artículos:*

- \* orientación socio-política y humanitaria
- \* carácter complejo y interdisciplinario

#### *Requisitos para la forma del artículo:*

redactor Ms Word, formato: A4, letras: Times New Roman, intervalo 1 (пт), sangría 1 sm., márgenes: 2x2x2x2 sm.

#### *Requisitos para estructura del artículo:*

título, la lista de autores, anotación (150-200 palabras), palabras-clave. Texto del artículo (aproximadamente 10 páginas), lista bibliográfica (5-15 títulos)

#### *Requisitos para idioma de artículos:*

- \* El artículo puede ser presentado en cualquier idioma
- \* título, lista de autores, anotación (150-200 palabras), palabras-clave se repiten en idioma ruso, inglés y también en idioma original del artículo

**Para el formato de los artículos se recomienda aprovechar los requisitos de БД SCOPUS**