

**Monográfico**  
Los conceptos sobre la muerte en Mesoamérica  
entre del imaginario colectivo

**Documento**  
Actualización para sepultar a Doña María Valeria Véliz  
Guadalupe, 1981

**Poesía**  
Lupinus y otros sobre cultura árabe y su influencia  
en la poesía mexicana del siglo XX

**Reseña**  
La lengua de los señores  
de Stephen Crane

**Miscelánea**  
La estereotipación de la mujer y vida de pareja  
en la relación México-Estados Unidos

condición de la Iglesia Católica en Michoacán,  
a veces de una manera

la poesía como una opción de comunicación  
entre el lector y el mundo del ser humano.

32



Cuatrimestral  
septiembre-diciembre 98

revista de la  
**Universidad del  
Valle de Atemajac**



*Fotografía de Portada:*  
Regino Vázquez Delgado

# Universidad del Valle de Atemajac

Año III, N° 32 septiembre-diciembre de 1998

Lic. Santiago Méndez Bravo  
**Rector**

Lic. Cesáreo Hernández Hernández  
**Vice-Rector Académico**

Ing. Antonio García Rodríguez  
**Vice-Rector Administrativo**

Lic. Víctor M. Benavides Pañeda  
**Vice-Rector de Extensión**

## *Consejo Editorial:*

Lic. Cesáreo Hernández Hernández  
Dr. Baltasar Castro Cossío  
Lic. Rafael Muñoz Ledezma  
Ing. Jaime P. Reyes Jiménez  
M.E. Jorge Soto Niño

## *Dirección:*

Dr. Baltasar Castro Cossío

## *Coordinación editorial:*

Dra. Guadalupe Álvarez Romero  
Mtro. Jorge A. Soto Niño

## *Coordinación de producción:*

Lic. José Luis González Nuño

## *Corrección:*

Dra. Guadalupe Álvarez Romero

## *Traducciones:*

Centro de Lenguas Extranjeras UNIVA

## *Diseño y composición tipográfica:*

Regino Várquez Delgado

## *Impresión:*

Rota Impresos Nueva Galicia

## *Distribución y comercialización:*

Dirección de Mercadotecnia, UNIVA  
Av. Tepeyac 4800, Prados Tepeyac, Zapopan Jalisco  
Tel. 628 24 32 exts. 515 / 520

*ISSN 0187-5981 Publicación cuatrimestral*

Las opiniones expresadas en esta revista son responsabilidad de sus autores. Se prohíbe la reproducción total o parcial de los trabajos sin autorización previa.

Las colaboraciones deben dirigirse a la Coordinación Editorial.

# Contenido

## 4 Presentación

### Monográfico

- 6** Los conceptos sobre la muerte en Mesoamérica. Parte del imaginario colectivo  
Eduardo González Velázquez



### Documento

- 18** Autorización para sepultar a Doña María Valeria Véliz. Guadalajara, 1881  
Jorge Soto Niño



### Poesía

- 20** Literatura y muerte en la cultura azteca y su influencia en la poesía mexicana del siglo XX  
Luis Reyes Ceja  
Roberto Govea Espinoza

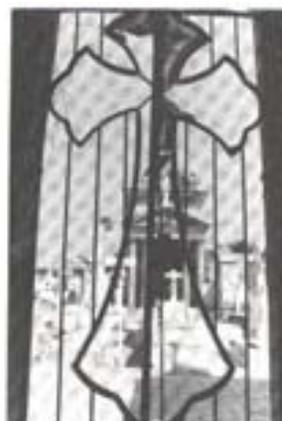


### Vida efímera

Anónimo, siglo XVI

- Crepúsculo de la ciudad**  
Octavio Paz, 1985

- ¿A dónde iremos?**  
Netzahualcóyotl, Siglo XV



- Juntaremos las bocas**  
Miguel Guardia, 1948

- Sigue la muerte**  
Jaime Sabines, 1951

- Morir tan solo**  
Baltasar Castro Cossio, 1998

### Reseña:

- 28** Individuo vs. sociedad: La batalla final en *La roja insignia del valor* de Stephen Crane  
Leticia Gaspar Bojórquez

### Miscelánea

- 36** Dignificación de la mujer y vida de pareja  
Baltasar Castro Cossio
- 45** La extradición en el contexto actual de la relación México-España  
Jorge A. Jiménez Torres
- 51** Configuraciones de la Iglesia Católica en Michoacán, a través de una mirada  
Patricia Valles Medina
- 60** La poesía como una opción de comunicación desde lo interior y exterior del ser humano  
Luis Serrano Guerra

# Presentación

Estimados lectores:

En este número 32 de la *Revista de la Universidad del Valle de Atemajac*, continuamos con la organización que se adoptó para su contenido en nuestro número anterior. En esta ocasión, para la sección **Tema Monográfico** se ha escogido el tema de la muerte, siempre presente en nuestras letras, nuestra historia y nuestro folklor. Aquí incluimos dos artículos y una selección de poemas.

La sección **Documento**, se relaciona también, en este número, con el tema monográfico: Jorge Soto comenta sobre el hallazgo del acta de defunción de una joven mujer jalisciense cuyos descendientes llegaron a ser personajes públicos importantes no sólo en el estado de Jalisco, sino en diferentes ciudades de la República.

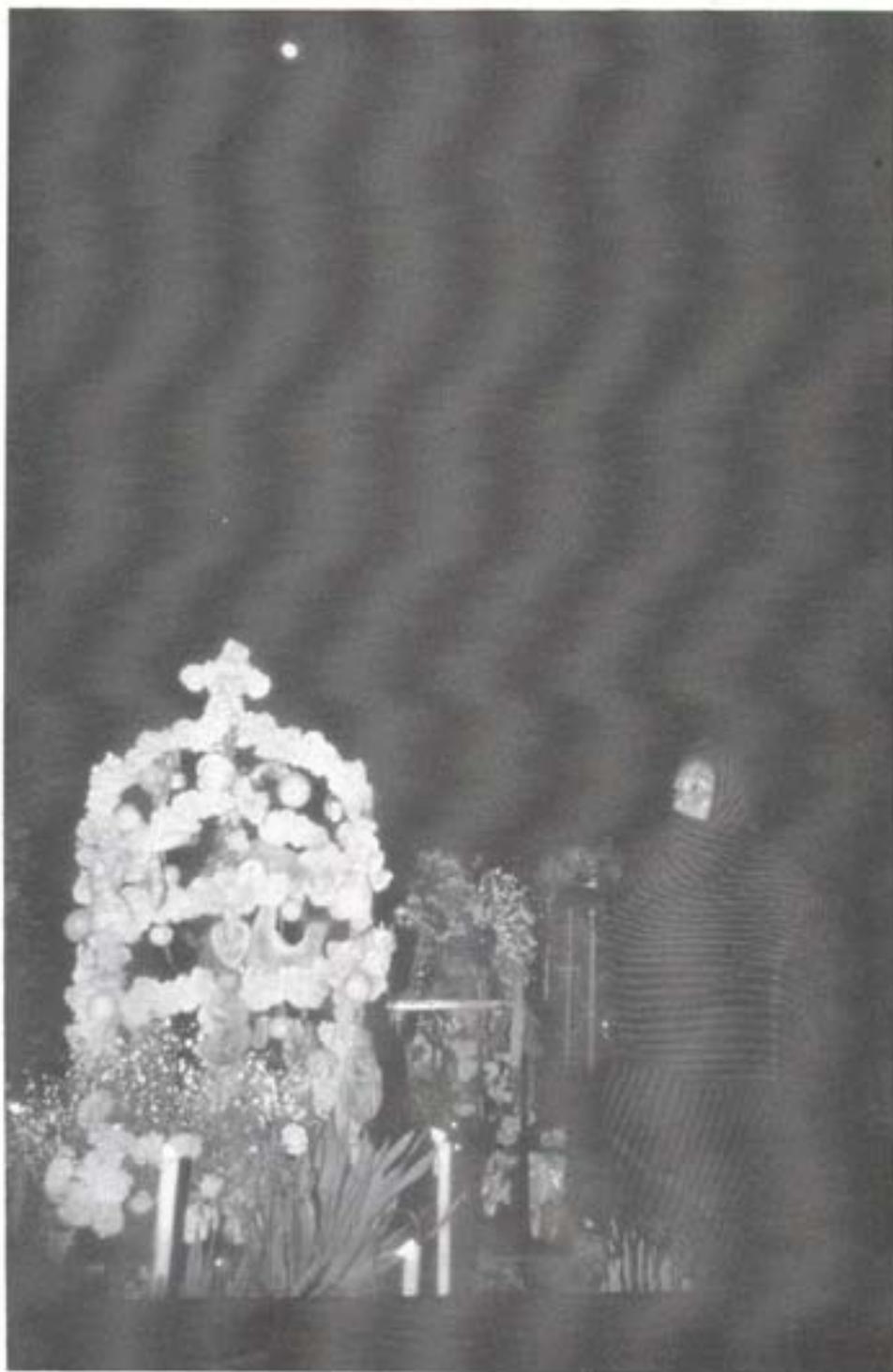
En la sección **Reseña** se ha incluido esta vez el análisis que hace Leticia Gaspar sobre el conflicto entre individuo y sociedad planteado en la novela de Stephen Crane *La Roja Insignia del Valor*.

En el espacio **Miscelánea** aparecen colaboraciones sobre distintos temas de interés escritos por profesores e investigadores tanto de nuestra Universidad como de otras instituciones de educación superior quienes nos presentan importantes tópicos en áreas como: historia, literatura, jurisprudencia, y feminismo.

Esperamos que con la edición de este número de nuestra revista, se cumpla, a través de una lectura instructiva y amena, el objetivo de difundir entre los miembros de la comunidad el pensamiento de nuestros compañeros universitarios.

A T E N T A M E N T E

“Saber más para ser más”



Grupo González

# Los conceptos sobre la muerte en Mesoamérica. Parte del imaginario colectivo\*

Eduardo González Velázquez\*\*

Los conceptos sobre la muerte en Mesoamérica. Parte del imaginario colectivo

## Resumen

La muerte, de acuerdo al autor, es todo un proceso cultural de representaciones, en la que el hombre es el único ser que lleva a cabo un ritual funerario, con el deseo de trascender a través de ceremonias y sacrificios. La mujer en las culturas mesoamericanas era el lazo de unión, al momento de dar a luz, entre la vida y la muerte convirtiéndose de esta forma en diosa. Este artículo es resultado de las investigaciones que el autor ha realizado en los años recientes.

Death in Central America. A part of the Collective Imagery

## Abstract

Death, according to the author, is a cultural process of representations. Man is the only being who carries out funeral rites with the desire for transcendence through ceremonies and sacrifices. In Mesoamerica, a woman who died in childbirth became a bond between life and death, thus becoming herself a goddess. This article is the result of historical research the author has carried out recently.

Les concepts de la mort en Mésoamérique, partie del imaginaire collectif

## Résumé

La mort, selon l'auteur, est tout un processus culturel de représentations. L'homme est le seul être qui accomplit un rituel funéraire avec le désir de transcender par l'intermédiaire de cérémonies et sacrifices. Dans les cultures mésoaméricaines, la femme qui mourait au cours de l'accouchement était le lien d'union entre la vie et la mort, se convertissant de cette manière en déesse. Cet article est le résultat des recherches que l'auteur a réalisé au cours des années récentes.

*Muy cierto es: de verdad nos vamos, de verdad nos vamos,  
dejamos las flores y los cantos y la tierra.  
¡Es verdad que nos vamos, es verdad que nos vamos!*

**E**l presente artículo abordará la concepción de la muerte como una parte del imaginario colectivo de las culturas mesoamericanas. Para ello, caminaremos a través de los lugares que acogían a los hombres después de su paso por la tierra. Recorreremos el andar de los difuntos. Conoceremos su morada y el trayecto para llegar a ella. Pero sobre todo, buscaremos internarnos en un aspecto del sistema de pensamiento religioso del México antiguo para lograr entender el papel que jugaron, en los pueblos mesoamericanos, los diferentes lugares que existían para que las personas fueran después de la muerte.

\* Agradezco los atinados comentarios realizados por el profesor Paul Kersey de El Colegio de Michoacán. Desde luego, los conceptos expuestos en este artículo solamente son responsabilidad del autor.

\*\* Maestro en Historia. Profesor-investigador; coordinador de investigación de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Salud, UNIVA.

## Una posible entrada

Si bien las concepciones ideológicas del nacer y del morir no siempre han estado presentes a lo largo de todo el desarrollo histórico del hombre, desde el momento en que hacen su aparición (paleolítico medio), han sido fundamentales para la evolución de las sociedades. A partir de ese momento la vida adquiere un significado distinto: trascender. El hombre busca que su vida en la tierra influya en la vida que tendrá después de la muerte.

A esta concepción no fueron ajenas las culturas mesoamericanas. Por el contrario, a través de su historia que va del año 6000 a la primera mitad del siglo XVI elaboraron, cada una de ellas, un sistema de pensamiento religioso, que, entre otras funciones, tenía la de explicar la vida posterior a la muerte.

Al respecto, debemos establecer que la religión mesoamericana que ha llegado hasta nosotros fue un sistema de pensamiento elaborado y manejado por la clase en el poder, cuya concepción del mundo se manifestó implícitamente en el arte, el derecho y en la actividad económica e intelectual, y que, desde luego, las clases subalternas no compartían totalmente. Asimismo, fue un instrumento de control y represión social y política. No obstante esta situación, la religión prehispánica formó parte importante del imaginario colectivo de las diferentes sociedades mesoamericanas.

¿Cómo entra el concepto de muerte en el imaginario colectivo? Debemos establecer que la estructura mental que se crea para explicar el destino de los muertos es una creación cultural, es decir, "una reflexión ante el ser social". Por lo tanto, no podemos desligar lo imaginario del sistema social en que se gesta, ya que esto sólo nos conduciría a meras "disquisiciones acerca de peculiaridades, rarezas, curiosidades y folklorismo de los seres humanos".<sup>2</sup>

El imaginario colectivo de las sociedades se constituye a través del conjunto de representaciones que desbordan el límite trazado por los testimonios de

la experiencia y de los encadenamientos educativos que estos autorizan, lo que significa que cada cultura, y por tanto cada sociedad e incluso cada nivel de la sociedad compleja tiene su imaginario. El límite entre lo real y lo imaginario se manifiesta variable, mientras que el territorio que atraviesa sigue siendo, por el contrario, siempre y por doquier idéntico, pues no es otro que el campo de la experiencia humana desde lo más colectivamente social hasta lo más íntimamente personal.<sup>3</sup>

Si bien es cierto, que el imaginario existe desde el nivel individual, también lo es que estas particularidades conforman el imaginario de las sociedades que se manifiesta de diversas maneras pero que muestra algunas generalidades. En este sentido podemos hablar que el imaginario colectivo en torno a la concepción de la muerte en Mesoamérica, se constituye a partir de las diferentes ideas que en torno a la muerte tenían los pueblos del México prehispánico.

Asimismo, si, de acuerdo con el pensamiento de L.V. Thomas, tomamos en cuenta que el hombre es entre las especies animales vivas, la única para quien la muerte está omnipresente en el transcurso de la vida (aunque no sea más que en la fantasía), la única especie animal que rodea a la muerte de un ritual funerario complejo y cargado de simbolismo, la única especie animal que ha podido creer, y que a menudo cree todavía, en la supervivencia y renacimiento de los difuntos, y es, en suma, la única para la cual la muerte biológica, hecho natural, se ve constantemente desbordada por la muerte como hecho de cultura<sup>4</sup>; podremos contar con algunos elementos que nos ayuden a comprender el aparato ideológico elaborado por las civilizaciones mesoamericanas para explicar y fundamentar su idea de una vida ulterior a la muerte.

Para comprender el concepto de muerte que manejaron los pueblos prehispánicos resulta pertinente establecer que para el pensamiento mesoamericano el fallecimiento de una persona no es un acontecimiento estático, sujeto a un juicio sin más. No es la disyuntiva entre la gloria y el infierno. La muerte era un proceso

a partir del cual el hombre comenzaba a vivir.

Verdaderamente allá es el lugar donde se vive.

Me engaño si digo: tal vez todo  
está terminado en esta tierra  
y aquí acaban nuestras vidas.

No, antes bien, Dueño del universo,  
que allá con los que habitan en tu casa  
te entone yo cantos dentro del cielo.

¡Mi corazón se alza,  
allá la vista fijo,  
junto a ti y a tu lado, Dador de la vida.<sup>5</sup>

Morir para nacer. La muerte es para los pueblos mesoamericanos el preludio de una nueva vida. No hay ningún final: cada final es el principio de algo nuevo.<sup>6</sup> La felicidad buscada "en el lugar donde de verdad se vive".<sup>7</sup>

A diferencia del pensamiento cristiano, llegado a Mesoamérica con los conquistadores en el primer cuarto del siglo XVI, para los antiguos mexicanos el lugar destinado a una persona después de muerta se relacionaba directamente con la manera de morir, y de ninguna manera con el comportamiento que hubiese tenido en vida. Esta idea se resume en la frase de Octavio Paz "dime cómo mueres y te diré quién eres".<sup>8</sup>

Una vez mencionada esta diferencia entre la concepción cristiana y mesoamericana de la muerte pasemos a analizar los sitios a los cuales podía ir una persona después de muerta en el México prehispánico. El orden en que serán presentados y analizados dichos lugares, tendrá que ver directamente con la importancia que tuvieron para las culturas mesoamericanas tomando en cuenta las dos principales actividades económicas de estos pueblos: la guerra y la agricultura. En este sentido, primeramente se mencionarán los lugares destinados a los guerreros muertos en combate o en la



pedra de los sacrificios y a las mujeres que morían al momento de dar a luz. En segunda instancia se comentará el espacio destinado a las personas cuya muerte se relacionaba con los dioses de la lluvia, en alusión a la agricultura. El tercer sitio analizado será el destino reservado a las personas fallecidas por una causa ajena a las ya mencionadas. Finalmente, abordaremos el lugar al cual accedían los niños una vez que su paso por la tierra concluía.

Cabe aclarar también que las menciones que se hagan de las diferentes culturas del México antiguo estarán directamente relacionadas con la calidad y cantidad de la información con que se cuenta sobre el tema. Por ello no deberá extrañar que algunas civilizaciones se mencionen con mayor insistencia que otras.

## Acompañantes del sol

Como ya se mencionó, el lugar al que podía acceder la persona una vez fallecida estaba directamente determinado por el tipo de muerte que se tuviera y no por el comportamiento que en vida hubiera tenido o por la clase social a la que se hubiese pertenecido. El sitio al que podía ir después de morir no era un premio o un castigo a su conducta, simplemente era consecuencia del tipo de muerte que tuviera.

Así, tenemos a los guerreros caídos en combate o en la piedra de los sacrificios consecuencia de la actividad bélica, que desde épocas muy tempranas (Tradición agrícola aldeana 3000-1200 A.C.) tantos beneficios trajo para las economías mesoamericanas constituyéndose en uno de los pilares en los que descansó el desarrollo de las civilizaciones prehispánicas.<sup>9</sup>

Para abordar la concepción necrogénica que tenían los mexicas acerca de los guerreros muertos en combate resulta necesario establecer que este pueblo vivió en una etapa eminentemente militarista durante los siglos XIII a XVI. El ejército consolidaba la fuerza del Estado, por lo que éste promovía la actividad bélica a través de diversos medios, que iban desde la coerción real, hasta la manipulación ideológica, que se manifestaba de diversas maneras. Una forma de manipulación era la difusión de mitos en los que se enfatizaba la necesidad de hacer la guerra para ayudar al sol, alimentándolo con la sangre derramada en las contiendas y en los sacrificios; otra eran las creencias escatológicas, según las cuales los muertos en la guerra y en el sacrificio gozaban de un paraíso después de la muerte.<sup>10</sup>

Dentro del universo mexica, a este grupo de personas les estaba destinado ir a la casa del sol, hacia la parte oriente del cielo. Al salir el sol, los guerreros muertos "gritaban y miraban hacia él, y lo acompañaban desde el amanecer hasta el mediodía, mientras hacían peleas de regocijo".<sup>11</sup> Una vez que el sol llegaba al cenit, los guerreros cedían su lugar a las mujeres

muertas a la hora del parto. Después de cuatro años de morar cerca del sol, los guerreros se transformaban en aves de plumajes multicolores.

De este tipo de muerte y del lugar destinado a sus difuntos, se decía en el México prehispánico que los hombres la deseaban;<sup>12</sup> que buscaban tener una muerte con la cual honrar a sus dios, el sol. Incluso encontramos textos en los cuales se dice que quienes eran tomados prisioneros en alguna batalla y por consideración a su valor se les concedía la libertad, pedían ser sacrificados para morir con honor y de ese modo no traicionar a su pueblo.

La ceremonia en la que se efectuaba el sacrificio de los guerreros capturados en el fragor de la batalla se denominaba "rayamiento". Entre los mexicas, estos combatientes eran conducidos a un patio, colocado entre el templo de *Xipe* y el de *Huitzilopochtli*, llamado *Quauhxicalco*. En ese lugar había dos piedras; una nombrada *temalácatl* y la otra *quauhxicalli*. La primera era redonda y a ella ataban al cautivo para que luchara.<sup>13</sup> En la segunda, también redonda, se colocaba el corazón que se extraía del soldado sacrificado.

El guerrero era ataviado únicamente con plumas y un *máxtlatl* (ceñidor o taparrabo) rojo, además de llevar el cuerpo pintado de blanco, los párpados de negro y el contorno de la boca de rojo. Quienes peleaban contra ellos eran guerreros fuertemente armados. Si el prisionero era capaz de derrotar a su primer adversario, le seguía el segundo y el tercero, así sucesivamente hasta que finalmente alguien lograra herirlo o "rayarlo".

Una vez "rayado", cuatro sacerdotes sujetaban al cautivo sobre la orilla del *temalácatl* para que el *youallaua* (sacerdote encargado de la extracción del corazón) le sacara el corazón, el cual ofrecían al sol y colocaban en el *quauhxicalli*. Uno de los sacerdotes introducía un popote de caña en la incisión para teñirlo de sangre y ofrecerlo al sol "para que bebiera", luego llenaba una jicara en la que iba un popote que entregaba al ofrendante, que recorría los templos de la

ciudad mojando el popote en la sangre y poniéndolo en la boca de todos los ídolos, "alimentándolos".<sup>14</sup>

Por otra parte, a los guerreros que eran llevados a la piedra de los sacrificios, el *téhcacatl*,<sup>15</sup> que se encontraba en la parte superior del Templo Mayor en México-Tenochtitlan se les extraía el corazón, o eran decapitados, o desollados según fuera el tipo de fiesta o dios al cual eran ofrecidos.

Este sistema de pensamiento religioso creado por la clase hegemónica, funcionó adecuadamente como medio de control ideológico sobre una parte de la población que se encontraba en posibilidades reales de presentar alguna resistencia de tipo militar al Estado mexica. A su vez esta concepción sobre el destino de

los guerreros muertos en combate ayudó para tener hombres utilizados en la guerra y las luchas de conquista y el avasallamiento de mano de obra destinada a construir las obras del suntuoso ceremonialismo.

Aunque lo anterior corresponde a la cultura mexica, en el resto de las civilizaciones prehispánicas los guerreros jugaron un papel similar debido a las relaciones políticas, económicas y sociales que tuvieron con los mexicas. Esto lo podemos entender si observamos que desde tiempos de los olmecas, 1500 años antes de nuestra era, la guerra fue un pilar fundamental en la actividad económica de los diferentes pueblos del México antiguo, además de brindar prestigio tanto en la vida como en la muerte.

Por lo anterior y tomando en cuenta la cantidad de representaciones alusivas a la guerra y al sacrificio humano (tzompantli, piedras para el sacrificio, banquetas con representaciones de soldados, códices, estelas, dinteles, pintura mural) en los diferentes pueblos del México antiguo, podemos afirmar que no solamente entre los mexicas los guerreros tuvieron un lugar especial reservado para cuando morían, sino que esta circunstancia fue común para las culturas mesoamericanas.

### La hora del parto, "la hora de la muerte"

Así como los guerreros caídos en combate o en la piedra de los sacrificios estaban destinados a seguir al sol del oriente al cenit, las mujeres muertas al momento de dar a luz, llamado la hora de la muerte, estaban destinadas a ser las compañeras del sol a partir del "*nepantla tonatiuh*, mediodía"<sup>16</sup> o cenit al ocaso, llamado por los mexicas *Cihuatlampa* y por los p'urhépechas *Uarichao* "lugar de mujeres".<sup>17</sup> De este modo su destino era habitar la parte occidental del cielo. Cuando una mujer moría en el alumbramiento, en medio del dolor y la tristeza que sentían sus padres y sus parientes por la pérdida, se asomaba una luz que



ayudaba a mitigar la pena: la difunta, decían, iba a ir a la casa del sol.<sup>18</sup>

Estas mujeres al momento de morir se convertían en *cihuateteo* o mujeres diosas. Sahagún las llamó *mocihuaquetzque*. Los mexicas, los totonacos y los mixtecos las representaron como mujeres con el rostro descarnado. Para los totonacos, estas mujeres muertas en parto ascendían al cielo en forma de nubes blancas que el viento perseguía antes de llover.<sup>19</sup>

Cuando la mujer fallecía en el parto la partera la adoraba casi como a una diosa y le decía:

¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! ¡Valiente mujer, hermosa y tierna palomita, señora mía! Os habéis esforzado y trabajado como valiente, habéis vencido, habéis hecho como vuestra madre la señora *Cihuacóatl* o *Quilatzli*, habéis peleado valientemente, habéis usado de la rodela y de la espada como valiente y esforzada, la cual os puso en la mano vuestra madre la señora *Cihuacóatl Quilatzli*.<sup>20</sup>

Entre los mexicas, una vez que la mujer fallecía al dar a luz, era bañada y vestida con ropas nuevas; su marido la llevaba a cuevas a sepultar.<sup>21</sup> Estas mujeres eran enterradas al atardecer en el patio del templo dedicado a las *Cihuapipiltin* o mujeres deificadas. Camino al entierro, el cortejo era acompañado por las parteras y las mujeres ancianas, quienes portaban armas y escudos exclamando gritos guerreros.

“En un momento el cortejo era atacado por jóvenes que pretendían apoderarse del cuerpo de la difunta, pues se pensaba que si obtenían el dedo central de la mano izquierda y el pelo, esto ayudaría al soldado al tiempo de entrar en combate”<sup>22</sup> cegando al enemigo. “El ladrón trataba de apoderarse del cuerpo, ya que si obtenía el brazo izquierdo, con él podrían encantar y paralizar a los habitantes de las casas donde robarían”.<sup>23</sup> Por este motivo el marido, amigos y familiares cuidaban el cuerpo durante los cuatro días que duraban las ceremonias fúnebres hasta que era enterrado.

Se decía que una vez que comenzaba la noche, salía el sol en el inframundo y con ello las mujeres se esparcían y descendían a la tierra buscando algunos huesos para hilar, así como lanzaderas y petaquillas para tejer.<sup>24</sup>

Nuevamente la importancia de la guerra se hace presente. De este modo, para los mexicas, cuya organización estatal era eminentemente guerrera, la mujer era considerada como la gran paridora de guerreros. Y no solamente en vida la mujer era relacionada con la guerra, sino que aún después de muerta su lugar estaba junto al sol. Sería la eterna compañera del dios guerrero.

### La casa del dios de la lluvia

Existía un lugar más para vivir la eterna muerte. El Tlalocan, el paraíso de Tláloc. Este sitio (entre los mexicas) estaba reservado para quienes morían a consecuencia de un rayo, ahogados, o por enfermedades como la lepra, la sarna, las bubas, la gota, sucesos todos ellos relacionados con el agua y con su dios Tláloc.

En el Tlalocan habitaban los *tlaloques*, ayudantes de Tláloc que se encontraban en los cuatro rumbos del universo sosteniendo jarros que contenían los diferentes tipos de lluvia. Cuando los *Tlaloques* golpeaban las vasijas producían los truenos y al romperlas se producían los rayos.<sup>25</sup> En este lugar jamás faltaría el alimento y las bebidas prohibidas para el común de la gente en el México prehispánico (pulque y chocolate). Además era un lugar de constante veraneo donde podían regocijarse y no pasar pena alguna.

Al respecto Sahagún dice que a los muertos no los quemaban sino enterraban los cuerpos de los enfermos, y les ponían semillas de bledos en las quijadas y sobre el rostro; “y más poníanles color azul en la frente, con papeles cortados, y más en el colodrillo ponían los otros papeles, y los vestían con papeles, y en la mano una vara”.<sup>26</sup>

Al igual que los mexicas, también los purépechas tenían la concepción de un lugar destinado a recibir a los muertos por ahogamiento conocido como Pátzcuaro, similar al Tlalocan, donde gobernaba el dios *Chupi-Tiripe*.<sup>27</sup> La entrada a ese lugar, decía la gente de la tierra del pescado, era por el lago de *Pátzcuaro*.<sup>28</sup>

Por su parte, los totonacos de Veracruz creían que a los ahogados se los llevaba el Trueno Viejo a sus dominios ubicados al este del universo, donde trabajarían para él. Aparentemente este lugar no tenía el mismo significado que el Tlalocan de los mexicas o el Pátzcuaro de los purépechas, ya que en estos últimos los muertos no iban a trabajar sino a descansar. Los hombres y mujeres destinados a ir con el Trueno Viejo debían ser enterrados cerca del agua en donde eran encontrados sus cadáveres.<sup>29</sup>

Cuando una persona moría por alguna causa ajena al agua, a la práctica guerrera, al sacrificio humano o al parto, independientemente de su clase social y de la función que tuviera en la comunidad, estaba destinado a ir a la tierra de los muertos.

### “...nuestra casa común de perderse”

Así era conocido el *Mictlan* entre los mexicas, le llamaban *Tocenchan* o *Tocenpapolihuiyan*. También



utilizaban los términos *Ximoayan* “donde están los despojados, los descarnados”. *Atlecalocan* “sin salida a la calle”. *Huilohuayan* “donde todos van”. *Quenamican* “donde están los así llamados”. Lo describían como un lugar “muy ancho”, “oscurísimo”, “que no tiene luz ni ventanas”.<sup>30</sup>

No se trata de un lugar de sufrimiento como el infierno cristiano. Era el sitio donde se encontraban depositados los huesos y los restos de las personas muertas.<sup>31</sup>

Cuando el sol desaparecía tras el horizonte bajaba a *Mictlan*. "Los antiguos mexicanos decían que cuando llegaba la noche comenzaba a amanecer en el infierno, y entonces se despiertan y se levantan de dormir los muertos que están en el infierno".<sup>32</sup>

En el pueblo mexica, los hombres destinados a habitar este lugar eran aquellos que morían de una enfermedad común así fueran nobles o gente del pueblo. En este sitio habitaban *Mictaltecutli* y *Mictēcacihuatl*<sup>33</sup>, señores de los muertos, también mencionados como *Tzontemoc*.<sup>34</sup>

Al igual que en el caso de las mujeres muertas en el alumbramiento, de los guerreros fallecidos en combate o de aquellas personas cuya muerte se relacionaba con los dioses de la lluvia, las ceremonias luctuosas dedicadas a los muertos destinados al *Mictlan* tenían sus características particulares.

En los rituales posteriores al deceso, los ancianos adornaban con papeles el cuerpo del muerto y "encogíanle las piernas" atándolas para preparar el bulto mortuorio. Se le derramaba agua en la cabeza y se amortajaba con mantas y papeles. Si el difunto era un noble se le colocaba un *chalchihuitl* (piedra semipreciosa) en su boca, y un *texoxoctli* o piedra de navaja si era gente del pueblo. Asimismo, si era gente importante lo acompañaban veinte esclavos y veinte esclavas que eran sacrificados e incinerados el mismo día en que enterraban al difunto con el fin de que acompañaran a su señor para servirle.<sup>35</sup>

Los mexicas pensaban que para que el difunto pudiera llegar al *Mictlan* debía pasar por una serie de lugares. Según Bernardino de Sahagún estos sitios eran: dos sierras que chocaban entre sí; una culebra que guardaba el camino y el lugar de la lagartija verde. Tenían que pasar por desiertos y cerros; y por el lugar

donde se encontraba el *itzehecayan* o viento frío de navajas. Para evitar que en este lugar el difunto sintiera las bajas temperaturas, se quemaban todas sus armas, sus ropas y sus enseres personales que le servían de abrigo en ese momento. Esto mismo ocurría si el difunto era una mujer. Después de esto debía atravesar un río llamado *Chiconahuapan*, último paso antes de llegar al *Mictlan*, para lo cual debían de montarse sobre un perrito de color bermejo que los ayudaría en este último trance. Por ello, cuando la persona moría se mataba un perro y se enterraba a su lado para que le ayudara a pasar el río.<sup>36</sup>

En el códice Vaticano vemos que el recorrido se inicia al cruzar un río. Después aparece el lugar de los cerros; continúa la colina de obsidiana y el punto donde ondean las banderas. En seguida se llega al sitio donde se flecha a la gente y el lugar donde son comidos los corazones. Por último, se visita el espacio de obsidiana de los muertos, y el sitio sin orificio para el humo.<sup>37</sup>

¿Qué significado tenía este número de lugares? ¿Por qué no existió una relación geométrica con los trece cielos existentes en el universo mexica? Algo podemos decir al respecto.

Un indicador de que la mujer está embarazada es la detención del flujo menstrual. Los mexicas observaban que esta detención se presentaba durante nueve lunas, es decir los nueve peldaños que el hombre recorría para llegar a la tierra. Durante el embarazo el feto se encuentra en el vientre materno en un medio acuoso, el líquido amniótico, que al ser expulsado, es el preámbulo del nacimiento. Por lo tanto, el último elemento que cruza el hombre en su camino a la tierra es el agua.

Pues bien, para los mexicas el individuo al morir regresa al vientre materno, por lo que es necesario que recorra los mismos nueve pasos hasta llegar al vientre universal, la Tierra. Hay muchos elementos que nos hablan de esto: lo que debía cruzar el difunto para iniciar y terminar su recorrido al *Mictlan* era un río,

sitio directamente relacionado con el líquido que anuncia el nacimiento. Esta idea se fortalece con otros elementos. Las cenizas mojadas del difunto se colocaban dentro de una olla, que era una representación de la matriz, al igual que las cuevas. A los muertos se los ubicaban en posición fetal, con las piernas encogidas y se les derramaba agua en la cabeza. Así, el cuerpo era instalado en la misma posición en que se encontraba en el vientre materno y en el mismo ambiente de humedad.<sup>38</sup>

Conceptos similares al mexicana aparecen en otras culturas. Los mayas llamaban al inframundo *Xibalbá*, *Metnal* u *Olontuc*. Los dioses supremos de este lugar eran *Hun Camé* y *Vucub Camé*.<sup>39</sup> También se mencionan a *Xiquiripat*<sup>40</sup> ya *Cuchumatic*.<sup>41</sup> Al igual que en la concepción mexicana, era un sitio que estaba adentro de la tierra y a él iba la mayoría de los muertos. Para llegar al inframundo se cruzaba, con la ayuda de un perro, un camino lleno de dificultades. Se bajaban unas escaleras y dos ríos: uno caudaloso y otro de sangre que corrían entre dos árboles. Adelante aparecía el lugar donde se entrelazaban cuatro caminos: negro, rojo, blanco y amarillo. El primero era el que llevaba a *Xibalbá*. Había seis casas llamadas "lugares de tormento", en las cuales los difuntos iban encontrando viento frío, tigres, murciélagos, navajas, fuego y niebla.

Para preparar al difunto se le colocaba en las manos un hueso de mono aullador y un mechón de su cabello. Con el primero se podía defender de los perros bravos que aparecieran durante su viaje al *Xibalbá* y con el segundo, ahuyentaba a las aves de presa. Asimismo, se le ponía comida para que se alimentara durante el trayecto.<sup>42</sup>

Los purépechas, por su parte, conocían al inframundo como *Cumiechucuaró*. Era una región habitada por deidades con apariencia de hombres y animales. Se dividía en cuatro rumbos y se entraba a él por el este del universo.<sup>43</sup>

En los totonacos la vida en el inframundo aparece como en la tierra y no hay un camino largo y difícil para

llegar a él. Ellos creían que después de un tiempo de habitar ahí se renacía en otra persona y en otro pueblo.<sup>44</sup> Entre los otomíes el rumbo norte y el lugar de los muertos eran conocidos como *ayonanyèy*.<sup>45</sup>

Después de andar por los caminos del *Mictlan* iremos al lugar destinado a los niños después de su muerte.

### **Ni al inframundo, ni al paraíso del dios de la lluvia, ni junto al sol**

A diferencia del resto de los difuntos en el México prehispánico, los niños que morían no iban al *Mictlan* o al *Xibalbá* o al *Cumiechucuaró*, ni al paraíso del dios de la lluvia o junto al sol. El lugar destinado para recibirlos después de su fallecimiento era conocido entre los mexicanos como *Xochatlampa* o *Chihhuacuauhco*. Allí se encontraba el árbol nodriza que los amamantaba.

En un texto del Códice Florentino el *Chihhuacuauhco*<sup>46</sup> también es localizado en la casa de *Tonacatecuhtli*, el señor de nuestra carne, el texto menciona que "los niñitos que mueren como jades, turquesas, joyeles, no van a la región de los muertos (al *Mictlan*)". Van allá a la casa de *Tonacatecuhtli*; viven a la vera del "árbol de nuestra carne". Chupan las flores de nuestro sustento: viven junto al árbol de nuestra carne, junto a él están chupando.<sup>47</sup>

Estos infantes que se amamantaban del mencionado árbol, creían los mexicanos que podían reencarnar.

Entre los totonacos también existía la idea de que los niños muertos podían regresar a la tierra; decían que estos niños eran recogidos por *Aktisini* quien los cuidaba hasta que volvían a nacer.<sup>48</sup>

La creencia de que los infantes podían reencarnar, se contraponía a la idea que se tenía en el México prehispánico de que la experiencia en la vida era única.

Que tu corazón se enderece:  
aquí nadie vivirá para siempre.

¿Acaso por segunda vez hemos de vivir?  
Tu corazón lo sabe:  
¡Una sola vez hemos venido a vivir!

Sin embargo, podemos pensar que la idea de la vida como experiencia única solamente era aplicable a los adultos, mientras que los niños tenían la posibilidad de regresar a vivir en la tierra.<sup>49</sup>

### Una de tantas salidas

Esta salida puede ser la del eterno movimiento. El nacer para morir. El que todo tenga que terminar para que vuelva a florecer. Esta lucha constante entre la vida y la muerte aparece cada instante en el México antiguo. Las culturas mesoamericanas vivían su muerte a través de su vida, que a su vez le daba sentido a los sitios que aguardaban a los difuntos. Todo es un constante cambio entre la vida y la muerte.

Alternan las estaciones del año: el invierno es la muerte de la vegetación, la primavera su resurgimiento, su despertar a una nueva vida. El sol, que se pone cada noche (según la concepción del hombre mesoamericano la puesta del sol es la muerte del dios solar, su descenso al inframundo), resucita a la mañana siguiente con un brillo nuevo, con nuevo vigor. La luna desmenuzada por el dios sol, muere (en el novilunio), para volver a crecer lentamente, pedazo por pedazo, hasta alcanzar su tamaño total (en el plenilunio). Las fases del planeta Venus, su doble desaparición y reaparición, son el símbolo celeste de la muerte y resurrección de Quetzalcóatl, que se sacrifica en la hoguera, desaparece en el mundo inferior y vuelve a desaparecer, renacido, en el firmamento. Su corazón resucita convertido en planeta Venus, anunciador del nuevo día, de la nueva vida que nace. El grano de maíz -el dios del maíz- debe morir en el seno de la Tierra para resurgir como planta tierna, para transmutarse en el alimento que asegura la subsistencia de la comunidad.<sup>50</sup>

De este modo, hemos visto la manera como fue concebida la muerte en el imaginario colectivo de los pueblos mesoamericanos y el sistema de pensamiento religioso que se elaboró en su entorno para explicar una realidad: el fin de la vida. \*

### Referencias y notas

<sup>1</sup> León-Portilla, Miguel. *La filosofía náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, p. 210.

<sup>2</sup> Nava, Carmen y Mario A. Carrillo. *México en el imaginario*. México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Pierre Mendès France/Universidad Autónoma Metropolitana, 1995, p. 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>4</sup> Thomas, Louis-Vincent. *Antropología de la muerte*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12.

<sup>5</sup> León-Portilla, op. cit., p. 216.

<sup>6</sup> Westheim, Paul. *La calavera*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 71.

<sup>7</sup> León-Portilla, loc. cit., p. 216

<sup>8</sup> Matos Moctezuma, Eduardo. *Muerte al filo de obsidiana*. México, F. C. E., 1986, p. 9.

<sup>9</sup> González Velázquez, Eduardo. *Historia de México. Época prehispánica*. Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, 1993, p. 139.

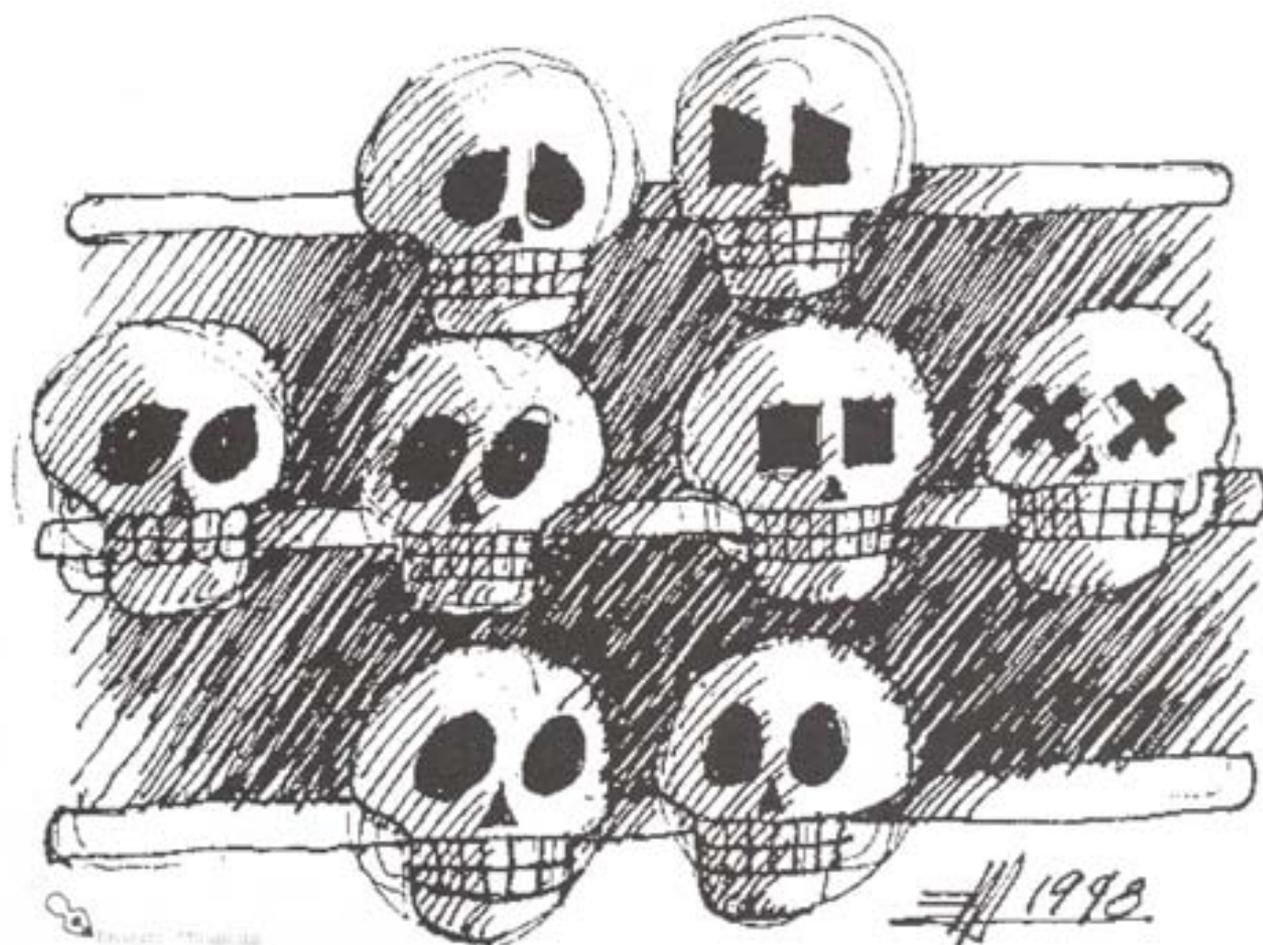
<sup>10</sup> González Torres, Yólotl. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, pp. 211-212.

<sup>11</sup> Matos Moctezuma, Op. cit., p. 61.

<sup>12</sup> Es necesario matizar la idea del deseo de morir en combate o en la piedra de los sacrificios por parte de los guerreros mexicas. Probablemente en este caso como en los que veremos a lo largo del trabajo, el aparente gozo por la muerte, no era otra cosa que el manejo ideológico que de ella realizaban los diferentes estados mesoamericanos.

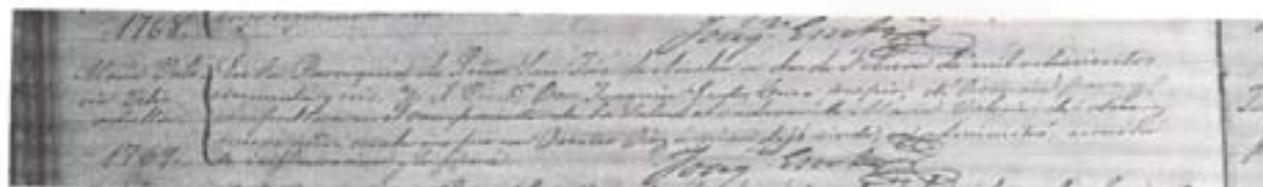
- <sup>13</sup> González Torres, Op. cit., pp. 225 - 226
- <sup>14</sup> Ibid., p. 227
- <sup>15</sup> Duverger, Christian. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 139.
- <sup>16</sup> Matos Moctezuma, Op. cit., p. 61
- <sup>17</sup> González Torres, Yólotl. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México, Larousse, 1991
- <sup>18</sup> Sahagún, Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, Porrúa, 1982 p. 380
- <sup>19</sup> González Torres, 1991 (op. cit), p. 122
- <sup>20</sup> Matos Moctezuma, op.cit., p. 64
- <sup>21</sup> Sahagún, loc.cit., p. 380
- <sup>22</sup> Matos Moctezuma, Eduardo. *El rostro de la muerte. México*, GV Editores, 1987, p. 30
- <sup>23</sup> Matos Moctezuma, 1986, op.cit., p.65
- <sup>24</sup> Sahagún, op.cit., p. 381
- <sup>25</sup> González Torres, 1991 (op.cit.) p. 175
- <sup>26</sup> Matos Moctezuma, 1986 (op.cit.), pp.60-61
- <sup>27</sup> González Torres, 1991 (op.cit), p. 136
- <sup>28</sup> Ibid., p. 122
- <sup>29</sup> Ibid.
- <sup>30</sup> Matos Moctezuma, 1986, (op.cit), p.72
- <sup>31</sup> De este sitio tomaría Quetzalcóatl los huesos de un hombre y de una mujer para crear a la humanidad que viviría en el quinto sol.
- <sup>32</sup> Westheim, op.cit., p. 64.
- <sup>33</sup> Matos Moctezuma, 1986,(op.cit) p. 69.
- <sup>34</sup> González Torres, 1991,(op.cit) p. 116.
- <sup>35</sup> Matos Moctezuma, 1986, p. 71.
- <sup>36</sup> Ibid.
- <sup>37</sup> Matos Moctezuma, 1987, (op.cit), p. 27.
- <sup>38</sup> Ibid.
- <sup>39</sup> González Torres, 1991,(op.cit) p. 92.
- <sup>40</sup> Ibid., p.200
- <sup>41</sup> Ibid., p. 53.
- <sup>42</sup> Ibid, p. 92.
- <sup>43</sup> Ibid.
- <sup>44</sup> Ibid., p. 93.
- <sup>45</sup> Ibid., p. 122.
- <sup>46</sup> León-Portilla, op.cit., p. 208.
- <sup>47</sup> Ibid., p. 209.
- <sup>48</sup> González Torres, 1991, (op.cit), p. 122.
- <sup>49</sup> No obstante que los guerreros muertos, después del cuarto año se convertían en pájaros multicolores lo que pudiera tomarse como una reencarnación.
- <sup>50</sup> Westheim, op.cit., p. 70.

# Documento



TZOMPANTLI II

# Acta de Defunción



**L**a presente Acta de Defunción nos fué prestada por la Sra. Áurea Valeria Díaz Véliz bisnieta de la Sra. María Valeria Véliz, a quien se refiere el acta en cuestión. Este documento fue expedido en la parroquia de San José Analco el día 2 de febrero de 1856 por Don Joaquín Escoto, párroco del lugar, quien da su autorización para que el cuerpo de la Sra. María Valeria sea sepultado en el Camposanto de la Salud. La causa de la muerte, que se asienta en el documento, fue una inflamación.

La importancia del acta, estriba en que, a pesar de que la Sra. María Valeria Véliz falleció a los 19 años de edad, dejó descendientes que jugaron un papel importante en la historia de los estados de Jalisco y Nayarit, como se podrá ver en seguida.

La Sra. María Valeria murió a los 19 años de edad dejando viudo a su señor esposo, Don Doroteo Díaz de Trexo Carbajal. Se encontró el documento original en la parroquia de San José de Analco, en el libro N° 20, foja a la media vuelta, y se expidió una copia fiel del original el día 17 de agosto de 1881. Debido a que el libro no registra el nombre de la persona que solicitó la copia, suponemos que ésta fue requerida por el hijo de la Sra. María Valeria Véliz. Su bisnieta, la Sra. Áurea Valeria, nos cuenta que de la unión matrimonial de María Valeria y Doroteo en 1850, nació su hijo único, Magdaleno Díaz Véliz, el 22 de julio de 1851, quien queda huérfano a la edad de cuatro años. Don Magdaleno Díaz Véliz estudia Derecho en la Universidad de Guadalajara, concluye sus estudios con honores, es nombrado Procurador de Justicia del Estado en 1920 por el entonces gobernador, y posteriormente se desempeña como juez en Sayula, Tlaltenango, Colotlán y Ciudad Delicias, Chihuahua.

Nos informamos asimismo que Magdaleno Díaz Véliz contrae matrimonio con la Srita. Sara Chávez Ayala y Luévano con quien procrea siete hijos, dos de los cuales mueren a causa de una epidemia en la época de la revolución, sobreviviéndoles José Reynaldo, Rodolfo, José Ángel, Sara y Amando.

José Reynaldo Díaz Véliz Chávez, nieto de la Sra. María Valeria estudia Derecho, al igual que su padre, en la Universidad de Guadalajara, y es designado Gobernador Interino del Estado de Nayarit.

Por su parte, José Ángel Díaz Véliz Chávez estudia también como su padre y su hermano, la carrera de Derecho y posteriormente aloanza la magistratura del Tribunal de Justicia del Estado, ocupando el cargo de Presidente de la Suprema Corte de Justicia del Estado de Jalisco.



# Poesía



Revista **Valmore**

# Literatura y muerte en la cultura azteca y su influencia en la poesía mexicana del siglo XX.

Luis Reyes Ceja \*

Roberto Govela Espinoza \*\*

**E**ste modesto artículo que ahora ponemos a tu disposición, querido lector, tiene la intención de ofrecer algunas claves de lectura que te ayuden a captar mejor los poemas que encontrarás en la siguiente sección. Recuerda que la historia universal no es sino la historia de unas cuantas metáforas, es decir, que cada autor, cualquiera que sea el género que escriba, cuando descubre el arroyo en medio del bosque, el arroyo ya ha recorrido varios kilómetros. Si las siguientes ideas te parecen inútiles y aburridas, te sugerimos que vayas directamente a los poemas. Esos sí que están interesantes.

Para el pueblo azteca, o pueblo del Sol, la muerte era una realidad bastante cotidiana debido a la profunda religiosidad que la envolvía. Tal apego a la religión hacía que cada uno de los aspectos de su vida estuviera ligado a lo sobrenatural.

Para este pueblo, por ejemplo, la guerra se ligaba directamente a la concepción litúrgica, de tal manera que los caballeros águilas o jaguares, al morir en batalla tenían la certeza de un fin glorioso, que era compartido solamente por las mujeres muertas durante el parto: "Las almas de los guerreros muertos o sacrificados iban a residir en el cielo oriente, en la casa del dios del sol, al cual acompañaban con danzas y cantos en su marcha celeste hasta el cenit, para descender sobre la tierra a mediodía, transformados en pájaros de plumas preciosas y en mariposas que bebían el néctar de las flores. Las almas de las mujeres muertas en el parto recibían al sol en el cenit y lo acompañaban hasta el ocaso en el cielo occidental".<sup>1</sup>

Según Krickeberg, los aztecas concebían dos grandes regiones: la del cielo y la del inframundo. Para llegar a la primera, era necesario subir trece peldaños, en donde se encontraban los hogares de la luna, las estrellas, las nubes y los rayos que eran en lo que posteriormente se convertían los guerreros, las mujeres parturientas y los niños al morir. En su cima se

\* Profesor del Departamento de Filosofía, UNIVA.

\*\* Profesor investigador del Departamento de Sociología, UNIVA.



encontraba el agua celeste o río de las nuevas corrientes, que era el área más sublime de acuerdo a las ideas expresadas por la religión azteca.

En cuanto al inframundo, éste estaba compuesto por nueve escaleras que conducían a Mitla, gobernada por Mictlantecutli y Mictecacihuatl, "El Señor" y "La Señora" del reino de los muertos. Aquí llegaban los que morían de manera natural o por enfermedad (asociada más corrientemente a la magia que a causas naturales). Sólo a ciertos muertos "comunes" les esperaba un destino mejor: a los muertos por los rayos, los ahogados, los leprosos y los gotosos. Todos ellos pertenecían al dios de la lluvia e iban a su reino, Tlalopan: "...en la cima de las nubladas montañas donde no sufrirían miseria por que abundan las flores y los medios de sustento".<sup>2</sup>

Para captar mejor las ideas expuestas anteriormente, veamos, a manera de ejemplo, un fragmento de la poesía *La transformación de Quetzalcoatl*:

Él, por sí mismo se prendió fuego y se encendió en llamas; es por esta razón llamado el Quemadero, donde fue a arder Quetzalcóatl. Cuando cesaron de arder sus cenizas ya a la altura sube el corazón de Quetzalcoatl, lo mira y, según dicen, fue a ser llevado al cielo, y en él entró. Los viejos dicen que se mudó en lucero del alba, el que aparece cuando la aurora. Vino entonces, apareció entonces cuando la muerte de Quetzalcoatl. Ésta es la causa de que lo llamen "El que camina en la aurora".

La presencia de la muerte en las letras mexicanas del siglo XX es una constante que podemos apreciar en la obra de muchos escritores.

Fundamentalmente los narradores mexicanos la han abordado como una consecuencia de los grandes problemas sociales del México rural, como la pobreza, el cacicazgo, la explotación y los movimientos armados.

También ha sido abordada la muerte a partir de una reflexión existencialista e intelectual; o, finalmente, desde una perspectiva religiosa y mítica.

Para ejemplificar lo anterior, podemos pensar en *El águila y la serpiente* de Martín Luis Guzmán, *Al filo del agua* de Agustín Yañez y *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, en una primera lista de autores. Podemos también citar la nostalgia de la muerte en Xavier Villaurrutia, José Gorostiza con su *Muerte sin fin* y, por supuesto, *El espejo de mi muerte* de Elías Nandino.

Es particularmente significativa la influencia de la mentalidad azteca acerca de la muerte en la obra de Octavio Paz. Su poema *Salamandra* es sin lugar a dudas la obra donde mejor se ven reflejados los mitos mexicas de la eterna lucha entre la vida y la muerte. Ahí Paz nos descubre a Xólotl, el doble de Quetzacoatl, quien lo acompaña a la región de Mitla a rescatar los



Según

huesos de piedra preciosa, siendo hasta el momento el único ser que ha podido regresar vivo de la región de los muertos.

Estos huesos, al ser amasados por la diosa Cihuacóatl se transformaron en hombres, dando comienzo así, a la quinta era, la cual continúa hasta nuestros días. En *El Cántaro Roto*, el poeta habla con desilusión sobre las grandes promesas de la religión náhuatl que "son insuficientes para regenerar el espíritu del hombre en un mundo visto una vez más como injusto y hostil".<sup>3</sup> Finalmente, de acuerdo a Phillips, "Paz transfiere la parte terrorífica de los ritos Aztecas a un incidente de nuestros días (la matanza estudiantil de 1968) para mostrar que el aspecto bestial del hombre es tan constante como su aspecto espiritual".<sup>4</sup>

Del grupo de poemas en la sección siguiente, hay uno que parece más ligado a la tradición bíblica que

a la tradición mexicana. Nos referimos al poema de Baltasar Castro y que bien podría titularse "Diálogo de un desesperado con su alma". En él se utiliza la forma literaria del diálogo entre un hombre cuestionado por la vida y su alma. El protagonista parece desilusionado mientras que su alma se opone a ello, temerosa de no poder gozar del encuentro con un Dios alegre, sonriente y bello en lugar del Dios vengador, justiciero y omnipotente. El poema nos remite a la lamentación inicial de Job (3:s).

La muerte me parece hoy  
como lugar de reposo para un enfermo,  
como salir al aire libre tras estar encerrado.

La muerte es hoy para mí  
como el olor de la mirra,  
como sentarse bajo un toldo un día de brisa.

La muerte es hoy para mí  
como el olor de las flores de loto...

La muerte es hoy para mí  
como un camino llano,  
como la vuelta a casa después de un viaje.

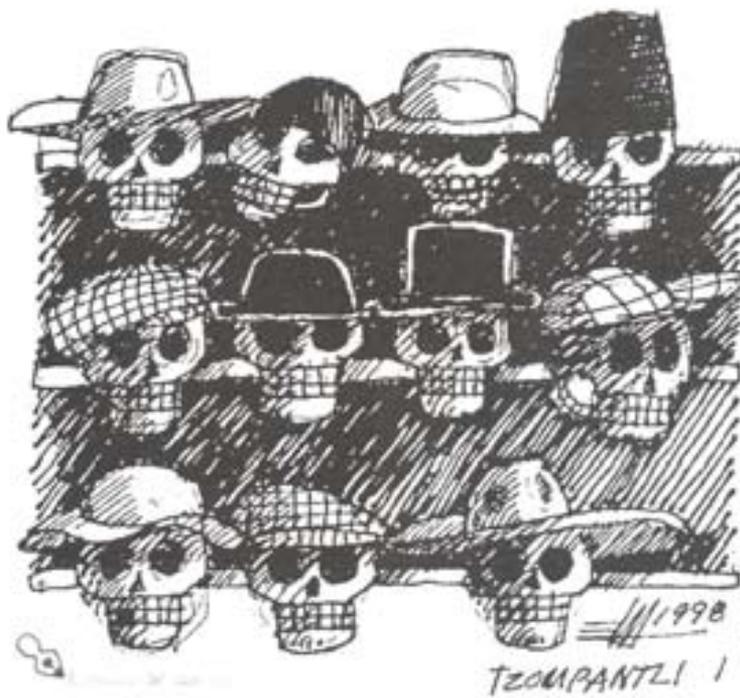
## Notas Bibliográficas

<sup>1</sup>Krickeberg, Walter. *Las antiguas culturas americanas*. México, F. C. E. 1993, p. 78

<sup>2</sup> *Ibid*, pág. 132

<sup>3</sup> Phillips, Rachel. *Las estaciones poéticas de Octavio Paz*, México, F. C. E. 1976 p. 30

<sup>4</sup> *Ibid* pág. 30



## Vida efímera

Sólo venimos a dormir, sólo venimos a soñar:  
no es verdad, no es verdad  
que venimos a vivir en la tierra.  
En yerba de primavera venimos a convertirnos:  
llegan a reverdecer, llegan a abrir  
sus corolas nuestros corazones,  
es una flor nuestro cuerpo,  
da algunas flores y se seca.

Dejar un recuerdo,

¿ Con qué he de irme, cual flores que fenecen ?

¿ Nada será de mi nombre alguna vez ?

¿ Nada dejaré en pos de mí en la tierra ?

¡ Al menos flores, al menos cantos !

Anónimo siglo XVI

## ¿ A dónde iremos ? ...

¿ A dónde iremos  
donde la muerte no existe ?  
Mas ¿ por esto viviré llorando ?  
Que tu corazón se enderece,  
aquí nadie vivirá para siempre.  
Aun los príncipes a morir vinieron,  
hay incineramiento de gente.  
Que tu corazón se enderece,  
aquí nadie vivirá para siempre.

Nezahualcōyotl ( siglo XV )

## Crepúsculo de la ciudad

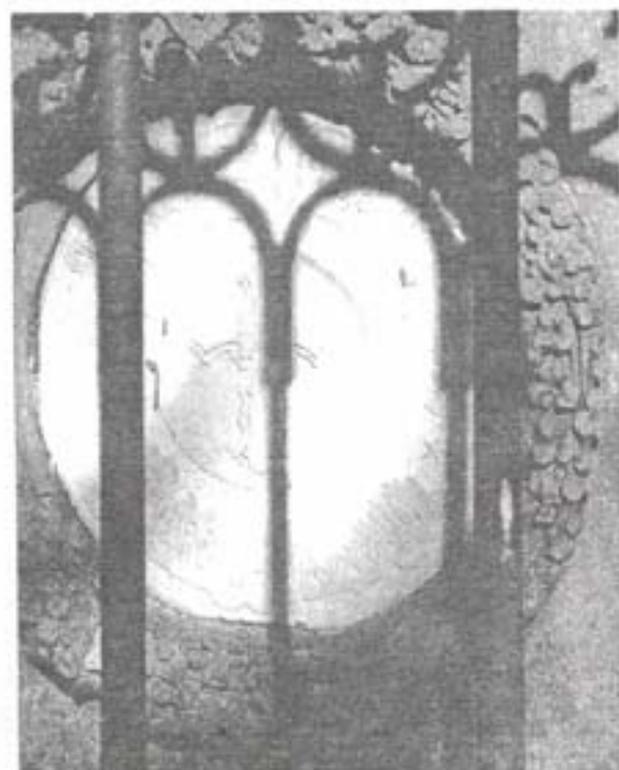
Devora el sol final restos ya inciertos;  
el cielo roto, hendido, es una fosa;  
la luz se atarda en la pared ruinoso:  
polvo y salitre soplan sus desiertos.

Se yerguen más los fresnos, más despiertos,  
y anohecen la plaza silenciosa,  
tan a ciegas palpada y tan esposa  
como herida de bordes siempre abiertos.

Calles en que la nada desemboca,  
calles sin fin andadas, desvarío  
sin fin del pensamiento desvelado.

Todo lo que me nombra o que me evoca  
yace, ciudad, en ti, yace vacío,  
en tu pecho de piedra sepultado.

Octavio Paz ( 1946 )



## Sigue la muerte

No digamos la palabra del canto,  
cantemos. Alrededor de los huesos,  
en los panteones, cantemos.  
Al lado de los agonizantes,  
de las parturientas, de los quebrados, de los presos,  
de los trabajadores, cantemos.  
Bailemos, bebamos, violemos.  
Ronda del fuego, círculo de sombras,  
con los brazos en alto, que la muerte llega.

Encerrados ahora en el ataúd del aire,  
hijos de la locura, caminemos  
en torno de los esqueletos.  
Es blanda y dulce como una cama con mujer.  
Lloremos.  
Cantemos: la muerte, la muerte, la muerte,  
hija de puta, viene.

La tengo aquí, me sube, me agarra  
por dentro.  
Como un esperma, contenido,  
como un vino enfermo.  
Por los ahorcados lloremos  
por los curas, por los limpiabotas,  
por las ceras de los hospitales,  
por los sin oficio y los cantantes.  
Lloremos por mí,  
el más feliz, ¡ay, lloremos!

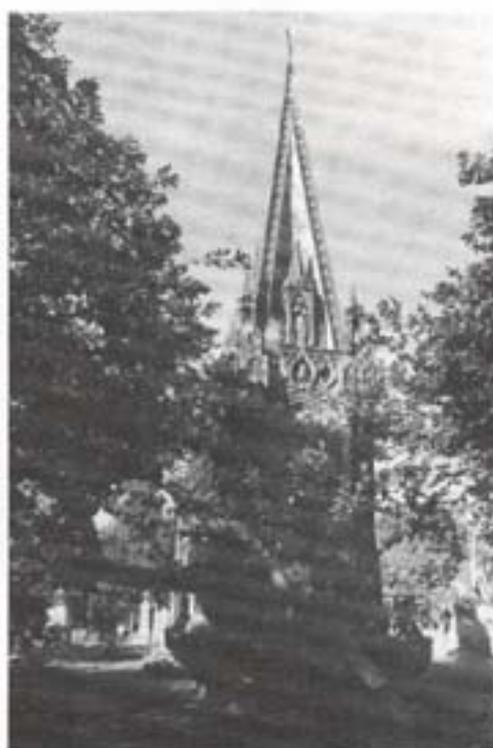
Lloremos un barril de lágrimas.  
Con un montón de ojos. Lloremos.  
Que el mundo sepa que lloramos aquí  
por el amor crucificado y las vírgenes,  
por nuestra hambre de Dios  
( ¡ pequeño Dios el hombre ! )  
y por los riñones del domingo.

Lloremos llanto clásico, bailando,  
riendo con la boca mojada de lágrimas.  
Que el mundo sepa que sabemos ser trágicos.  
Lloremos por el polvo  
y por la muerte de la rosa en las manos de  
los mendigos.

Yo, el último, os invito  
a bailar sobre el cráneo del tiempo.  
¡ De dos en dos los muertos !  
Al tambor, a la luna,  
al compás del viento.  
¡ A cogerse las manos, sepultureros !  
Gloria del hombre vivo;  
¡ espacio para el miedo  
que va a bailar la danza que bailemos !

Tranca la tranca,  
con la musiquilla del concierto,  
¡ qué fácil es bailar remuerto !

Jaime Sabines (1951)



Regina Vázquez

## Juntaremos las bocas...

Juntaremos las bocas lentamente  
mientras afuera se despinta el día:  
yo habré de ser tan tuyo como mía  
serás en tu caricia ciegamente.

Nada diremos. Muda y quietamente  
te quedarás a hacerme compañía;  
fecundaré tu entraña mansa y fría  
en el sabio minuto sorprendente.

En este amor atávico y sombrío  
la eternidad será sólo un segundo  
para fundir tu corazón y el mío.

No existirá la pena de perderte  
porque habremos atado muy profundo  
nuestras eternas soledades, Muerte.

Miguel Guardia (1948)



Utopías - Litquet

## Morir tan solo

¿Por qué nadie quiere morir con nosotros?  
¿Por qué nos dejan tan solos, sin suspiros  
Tendidos en el atroz silencio del olvido?  
Sin aire, sin palabras, sin viento, sin amores  
Cuando más necesitamos  
de unos ojos y de un beso

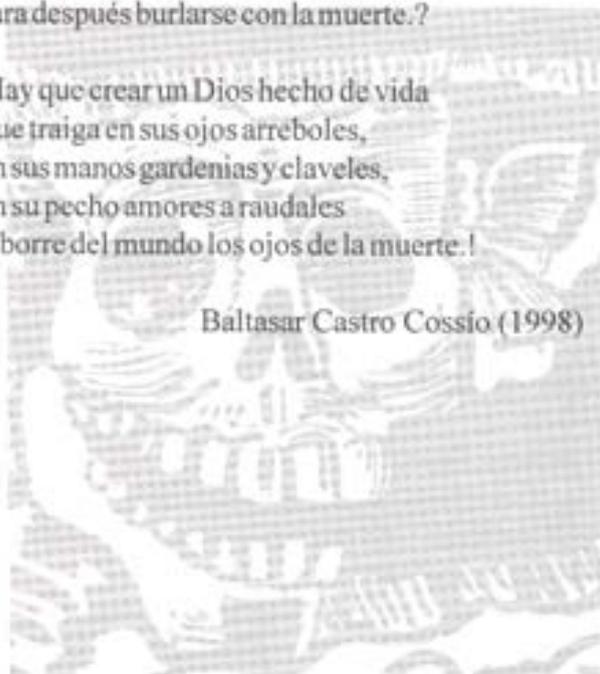
¿Quién inventó la muerte tan cruel y omnipotente  
Que no puede vencer el más feroz y más valiente?  
Ante ella el león y el incansable sol se callan  
Para morir algún día sin protesta ni recurso  
Porque sólo ella se alza vencedora, sin derrota

¿Quién diseñó la estrategia de acabar la vida?  
Así, como el atardecer mata de golpe al día  
Para llenar de oscuridad los horizontes  
Y dejar cubiertos de sombra los rincones,  
El mar furioso, el lago herido, el río desnudo.

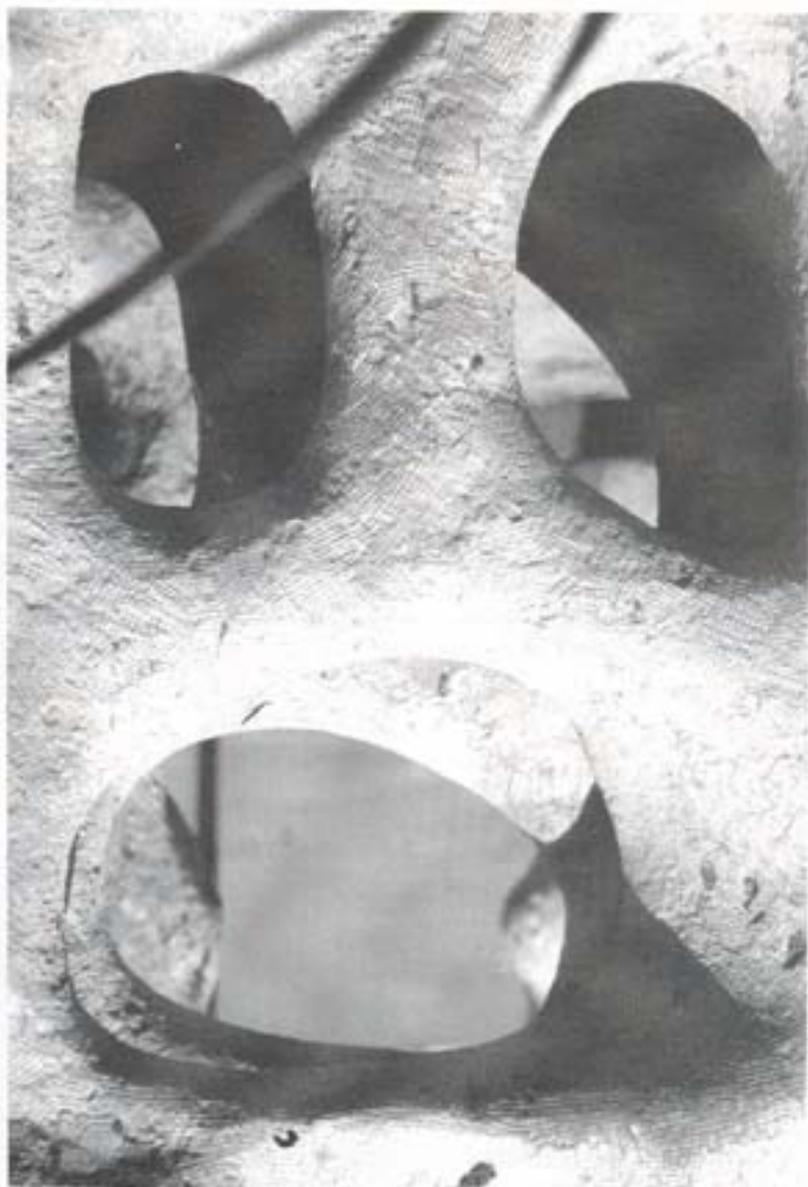
¿Quién, tan cruel llenó de eternidad el alma?  
¿De deseos sin tiempo los ávidos suspiros  
De ilusiones más allá de la esperanza  
De sueños que no acaban en mil siglos  
Para después burlarse con la muerte.?

¡Hay que crear un Dios hecho de vida  
Que traiga en sus ojos arrebales,  
En sus manos gardenias y claveles,  
En su pecho amores a raudales  
Y borre del mundo los ojos de la muerte.!

Baltasar Castro Cossío (1998)



## Reseña



Chiriquí Vázquez

# Individuo vs. sociedad: La batalla final en *La roja Insignia del valor* de Stephen Crane

Leticia Gaspar Bojórquez \*

Individuo vs. sociedad:  
La batalla final en *La roja Insignia del valor* de Stephen Crane

## Resumen

Tras de revisar el contexto de la cultura norteamericana del principio del siglo, la autora de este artículo analiza cómo el novelista Stephen Crane aborda el tema del conflicto individuo-sociedad en su novela *La Roja Insignia del Valor*, en la que se plantea el dilema en que se encuentra el personaje central, Henry Fleming, durante su participación en la revolución del mismo. En particular, enfatiza la autora la influencia del filósofo R. W. Emerson sobre este autor.

Individual vs. Society: The final battle in *The Red Badge of Courage* by Stephen Crane

## Abstract

After reviewing the context of the American culture at the beginning of the century, the author discusses how the novelist Stephen Crane deals with the issue of the conflict between the individual and society in the *Red Badge of Courage*. The dilemma in which the main character finds himself while participating in the Civil War is analyzed. The author specifically emphasizes the influence that the philosopher R. W. Emerson had on this writer.

Individus contre société:  
La bataille finale dans *La insigne rouge du courage* de Stephen Crane

## Résumé

Après révision du contexte de la culture américaine du début du siècle, l'auteur de cet article analyse comment le romancier Stephen Crane aborde le thème du conflit individu-société dans son roman "L'insigne rouge du courage", dans lequel est établi le dilemme dans lequel se trouve le personnage central, Henry Fleming, durant sa participation dans la guerre civile et ce qu'il en résout. En particulier, l'auteur met l'emphase sur l'influence du philosophe R. W. Emerson sur cet auteur.

## Introducción

La literatura, como forma de comunicación humana, se encuentra estrechamente ligada a los valores que representan a una cultura, ya sea para reforzarlos o para atacarlos. La literatura norteamericana no es una excepción; por el contrario, se encuentra fuertemente ligada al contexto sociohistórico en el cual se genera.

Una de las confrontaciones humanas que se pueden encontrar en la obra de autores norteamericanos es la de la sociedad contra el individuo, conflicto que fue planteado por filósofos como Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau, y en autores de principios de siglo como Joseph Conrad, Henry James, Mark Twain, Jack London y Stephen Crane.

Se presentan aquí las principales ideas de Emerson, expuestas en su ensayo *Self-Reliance*,<sup>1</sup> sobre el conflicto sociedad-individuo, mismas que servirán como fundamento para mostrar cómo en la novela *La Roja Insignia del Valor*,<sup>2</sup> de Stephen Crane se aborda como tema central este mismo dilema.

\* Profesora del Departamento de Educación, UNIVA.

En la primera parte del presente ensayo, se señalan algunos datos importantes sobre el contexto histórico del autor y de la novela; en la segunda, se presenta una síntesis de las principales ideas del ensayo escrito por Emerson; en la tercera parte se realiza un análisis de la novela y su relación con los planteamientos de Emerson; por último, a manera de conclusión, se presentan los resultados del análisis.

### **Stephen Crane: El hombre que quería estudiar a la humanidad**

El más joven de catorce hijos, nació en Nueva Jersey, en 1871. Su padre fue un ministro metodista y debido al carácter de su labor, la familia se mudaba constantemente. Después de varios intentos de estudiar, Crane dejó la escuela "para dedicarse a estudiar a la Humanidad" como él mismo dijo, y se empleó como periodista.



En 1891 se trasladó a Nueva York y trabajó en el diario *The New York Herald*. Posteriormente, se dedicó a publicar por su cuenta y vivió en carne propia lo que significaba ser pobre. En este periodo conoció a los escritores Hamlin Garland y William Dean Howells, ambos seguidores de la corriente del realismo literario. En 1893 completó su primera novela, *Maggie, a Girl of the Streets*, la cual no pudo publicar de inmediato debido al rechazo de los editores.

En 1894, su segunda novela *The Red Badge of Courage* se publicó en 750 entregas en periódicos del país teniendo un gran éxito y asegurando el futuro literario de su autor. En 1895, Crane publicó su primer libro de poemas, *The Black Raiders*, el cual recibió fuertes críticas. Entre 1896 y 1897, la popularidad de Crane aumentó y su primera novela fue reeditada; asimismo publicó *The Little Regiment*, colección de cuentos sobre la Guerra Civil, y la novela *George's Mother*. Durante 1896-1897, Crane fue enviado como corresponsal a Cuba para cubrir los eventos de la insurrección contra España; allí conoció a Cora Taylor, quien permaneció a su lado hasta la muerte escritor.

En esa misma época escribió uno de sus mejores cuentos, *The Open Boat*, basado en un hecho real: el naufragio que sufrió el barco de Crane, quien permaneció 27 horas en un pequeño bote junto con tres compañeros. En el verano de 1897, Crane fue asignado para cubrir la guerra entre griegos y turcos, su primer encuentro real con la guerra. Posteriormente, radicó en Inglaterra, junto con su compañera Cora e hizo amistad con los escritores Joseph Conrad y Henry James. En junio de 1900 fue trasladado a un sanatorio alemán donde murió de tuberculosis. Otras de sus obras son: *The Third Violet*, *The Whilomville Stories*, *Wounds in the Rain*, obras en prosa, y su segunda colección de poemas, *War is Kind*.

### **La nueva sociedad norteamericana**

Las dos últimas décadas del siglo XIX se caracterizan por una aceleración en el tiempo histórico,

especialmente en la todavía joven nación norteamericana. Las ciudades se desarrollan de manera espectacular y las zonas rurales pasan a segundo término; la industrialización y el capitalismo norman la economía y aparece el proletariado con todos los problemas de pobreza y subvaloración de su fuerza de trabajo, acompañados de la maquinización y los avances tecnológicos.

Todas estas transformaciones que van a cambiar la fisonomía del país, inician al finalizar la Guerra Civil (1861 - 1865), la cual va a demostrar que la supuesta unidad norteamericana no existe, y que en su seno se desarrollan conflictos no sólo económicos sino también de índole moral.

Ante el triunfo del Norte que representa a la modernidad, la industrialización se acelera y provoca un nuevo orden económico y social que va a cimbrar las ideas que sobre el hombre y su lugar en el universo se consideraban como parte de una fuerte tradición.

Las teorías de Charles Darwin producen un gran impacto en los intelectuales del país; la sociedad que se está gestando es criticada porque en ella prevalece "la ley del más fuerte". El darwinismo biológico y social con sus secuelas de determinismo y pesimismo le dan un duro golpe al romanticismo, representado en la literatura por Walt Whitman quien cantaba a una sociedad de iguales y en armonía con la naturaleza, y dan paso a las corrientes del realismo y naturalismo que tratarán de presentar la nueva realidad, ya no tan bella y paradisiaca como la anterior. Es necesario hacer notar que en Estados Unidos las características del realismo literario no fueron iguales a las del europeo; en América se estableció una confrontación dialéctica entre la actitud pesimista, producto de los cambios de la época, y la optimista, esencia de la cultura norteamericana; asimismo el conflicto entre los intereses individuales y los de la sociedad se acentuó, hecho que se puede ver reflejado en las novelas de Joseph Conrad y los cuentos de Jack London, entre otras obras.

## Ralph Waldo Emerson: Oda a la confianza en uno mismo

Intelectual y filósofo norteamericano, representante de una corriente denominada *trascendentalismo*, nació en 1803 en una familia creyente de las tradiciones y de la religión. Estudió en Harvard y allí comenzó a escribir diariamente sus reflexiones sobre la vida, en unos cuadernos, a manera de diarios. Su trayectoria en la universidad no fue demasiado brillante, y al egresar se dedicó a la docencia y al ministerio religioso. Se distinguió por sus originales sermones y sus críticas a los puntos de vista tradicionales sobre Dios, la educación y la relación entre el individuo y la sociedad.

Su publicación más connotada fue *Nature* (1836) en el cual defiende la necesidad de dejar atrás el viejo mundo y construir uno nuevo; asimismo destacan sus ensayos *The American Scholar*, donde presenta sus puntos de vista acerca de la educación, *Self-Reliance*, en el cual presenta su posición acerca de la relación entre el individuo y la sociedad.

Emerson, junto con Henry David Thoreau, es uno de los filósofos más citados y sus ideas se convirtieron en parte esencial de la nueva identidad norteamericana. A continuación se presentan las ideas esenciales contenidas en su obra *Self-Reliance*, cuyo propósito principal es enfatizar la importancia de la confianza del individuo en sí mismo:<sup>3</sup>

a) Creer en tus propios pensamientos, creer que lo que es verdad para ti en tu propio corazón es verdad para todos los hombres, eso es el genio.

b) Un hombre debe aprender a detectar y cuidar la luz que brilla en su interior y cruza por su mente.

c) Confía en ti mismo: todo corazón vibra con esa cuerda de acero.

d) La sociedad, donde sea, es una conspiración en contra de la hombría de cualquiera de sus miembros

(...) La virtud que más se valora es el conformismo. La confianza en uno mismo es una aversión.

e) El hombre que realiza lo que es considerado como una buena acción, ya sea una demostración de coraje o de caridad, es como si pagara una multa por no haber aparecido en el desfile... Sus virtudes son castigo. Yo no deseo expiar mis culpas, sino vivir. Mi vida es para mí, no es un espectáculo.

f) Lo que debo hacer es lo que me concierne; no lo que la gente piensa que es mejor para mí.

De acuerdo con Howard Leon, crítico de literatura,<sup>4</sup> estas ideas de Emerson tuvieron un gran impacto tanto en la época del autor como en la posteridad: Las tendencias hacia el conformismo social y la consecuencia intelectual eran, según decía, los mayores obstáculos para lograr la confianza en sí mismo, y los mayores yerros de la época son su confianza en apoyos tales como la creencia en un Dios externo, la "superstición en los viajes", la fe en la influencia cultural de la literatura y el arte y la esperanza puesta en la reforma y en el progreso social. "todo aquél que quiere ser un hombre debe ser un no conformista", exclamaba. "Nada es a la larga sagrado sino la integridad de la propia mente". Esta integridad descansaba en la absoluta "lealtad al yo original, sobre el cual puede fundarse una confianza universal"... "El creer en tu propio pensamiento, el creer que lo que es verdad para ti en tu propio corazón es verdad para todos los hombres, eso es el genio".<sup>5</sup>

La noción de que "la sociedad está en todas partes en conspiración con la integridad de sus miembros" probablemente se encontraba al acecho en la mente de los que fracasaron en el intento de hacer un nuevo comienzo desesperado en la frontera de la colonización, y el más bajo de los rebeldes partidarios de quedarse en casa estará de acuerdo en que "lo único justo es lo que está de acuerdo con mi constitución, y lo único injusto es lo que está en contra de ella"<sup>6</sup>

## La roja insignia del valor: La batalla final

En esta novela de Stephen Crane, publicada en 1895, aparece el tema de la guerra civil norteamericana y sus efectos en el joven soldado Henry Fleming, protagonista de la obra. El argumento de la novela es relativamente muy sencillo: la novela inicia cuando Henry se dispone a enlistarse como soldado en el ejército del Sur; posteriormente se describen algunos de los personajes que lo acompañan a su llegada al ejército; seguidamente son presentadas algunas de las maniobras militares hasta el inicio de la Gran Batalla de la cual Henry deserta, al inicio, y como recuperando los ánimos, se regresa y se transforma en héroe.

A simple vista, la novela podría considerarse como arquetípica de los ritos de iniciación: el joven emprende un viaje, se enfrenta a sí mismo y resurge transformado en hombre; sin embargo, como toda obra, posee varias lecturas. En este ensayo se han buscado las líneas que demuestren que en la obra se plantea el conflicto individuo-sociedad, tomando en cuenta los postulados de Emerson arriba mencionados.

Desde el inicio de la novela, se presentan dos niveles de lectura: lo que acontece fuera de la mente del protagonista, y los conflictos que se plantean en su interior:

Se dio cuenta de que en esta crisis sus propias leyes de la vida era inútiles. Todo lo que había aprendido sobre sí mismo no le servía aquí de nada. Era una incógnita para sí mismo... (pag. 19)<sup>7</sup>

La guerra es el pretexto para plantear la lucha que el individuo sostiene en su interior, lucha que se deriva de su deseo de seguir los propios impulsos y desertar de una guerra que no es la suya y en la que se ve obligado a participar por un deber moral:

Instantáneamente vio que le sería imposible escapar del regimiento. Le encerraba. Y había, por los cuatro costados, las férreas normas de la ley y tradición. Se hallaba en una caja móvil. Al darse cuenta de esto, se le ocurrió que él nunca había deseado ir a la guerra. No se había alistado

por libre voluntad. Había sido arrastrado allí por un gobierno despiadado. Y ahora le iban a llevar al lugar donde iba a ser sacrificado (pág.37)

Aquí es evidente que una de las ideas de Emerson está abiertamente planteada: la sociedad está en contra del individuo, lo hace pagar por el simple hecho de existir y tratar de independizarse de sus mandatos.

Henry observa a sus compañeros y se pregunta si ellos tendrán el mismo conflicto, pero sabe que es una pregunta sin respuesta, ya que ninguno de ellos se atreverá a manifestar abiertamente sus dudas y que él mismo no se atreverá a lanzarlas al aire:

Sus propias emociones le hacían sentirse a disgusto en presencia de hombres que hablaban excitados de una futura batalla como si fuera un drama que iban a contemplar, sin que apareciera en sus caras otra cosa más que una aparente curiosidad y avidez. A menudo sospechaba que eran unos embusteros. Desde luego no admitía estos pensamientos sin condenarse a sí mismo

severamente. A veces se alimentaba de reproches. Se había juzgado a sí mismo culpable de muchos crímenes vergonzos contra los dioses de la tradición. (pág.25)

Sus observaciones lo hacen descubrir el sinsentido de lo que está pasando, de lo absurdo de la situación en la que se encuentra envuelto: "*Se le ocurrió de repente que los generales no sabían lo que estaban haciendo*" (pág.39) y su conflicto interno oscila entre una y otra solución: huir o permanecer luchando; el inicio de la batalla lo envuelve en la conformidad y se convence de que lo mejor es participar y dejar de cuestionarse:

Dejó súbitamente de preocuparse por sí mismo y se olvidó de pensar en un destino amenazador. Se convirtió no en un hombre, sino en un miembro. Sintió que algo de lo que él era una parte- un regimiento, un ejército, una causa, un país- estaba en crisis. Se hallaba fundido en una personalidad común dominada por un solo deseo. Por unos momentos no podía escapar, del mismo modo que el meliique no puede rebelarse contra la mano. (pág.55)



Sin embargo, cuando se le presenta la oportunidad, deserta y huye buscando en su mente todas aquellas justificaciones que le permitan liberarse de la tremenda carga moral que conlleva su decisión:

El había huido, se repitió, porque se acercaba la aniquilación. Salvándose a sí mismo había hecho una buena acción, porque él era una pequeña pieza del ejército. Había creído que era el momento, se dijo, en que el deber de cada una de las pequeñas piezas era salvarse si se era posible. De este modo, podían más tarde todos los oficiales encajar todas las pequeñas piezas y, juntas de nuevo, formar un nuevo frente de batalla... (pág.73)

En su huida se topa con los soldados heridos que regresan de la batalla y sus dudas resurgen: él no tiene derecho de seguir sus impulsos, esos hombres heridos llevan en sus costros "la roja insignia del valor" y él sabe que nunca podrá confundirse con uno de ellos:

Pensó ahora que deseaba estar muerto. Creyó que envidiaba a todos aquellos hombres cuyos cuerpos yacían extendidos sobre la hierba de los campos y sobre las hojas caídas de los árboles en los bosques. Las sencillas preguntas del hombre andrajoso habían sido como cuchilladas para él. Afirmaban la existencia de una sociedad que ahonda sin piedad en todos los secretos hasta que todo es evidente. La persistencia acentuada de su último compañero le hizo sentir que no podría mantener su crimen escondido en su pecho. Era seguro que saldría a la luz, llevado por una de esas flechas que oscurecen el aire y están constantemente pinchando, descubriendo, proclamando aquellas cosas que uno quiere que permanezcan escondidas para siempre. Se dijo que no podría defenderse contra esta fuerza. No había contra ella ningún válido poder de vigilancia. (págs. 98-99)

El peso del deber ser lo ha derrotado, se siente enfermo, y aunque busca nuevos argumentos que le permitan sobrevivir a sus propias dudas, sabe que no podrá encontrarlos:

Una justificación moral era considerada por el muchacho una cosa muy importante. Sin su auxilio, pensó, no podría ostentar el doloroso emblema de su deshonor durante toda su vida. Mientras su corazón le siguiera asegurando continuamente que era despreciable, no podría existir sin

que esto se hiciera patente a todos los hombres por medio de sus propias acciones. (pág.106)

La batalla final entre sus deseos como individuo y la presión social que es ejercida hacia él, representada en símbolos como la bandera, inclinan definitivamente la balanza: regresa a la batalla, no por un sentido final de patriotismo, sino como una forma de redención ante el pecado que ha cometido: tratar de ser él mismo:

Mientras se lanzaba con furia hacia delante, sintió que dentro de él había nacido un amor, un desesperado cariño hacia esa bandera que ahora estaba casi a su lado. Era una creación de belleza e invulnerabilidad. Era una diosa radiante que inclinaba su figura con un gesto imperioso hacia él. Era una mujer roja y blanca, que odiaba y amaba, que le llamaba con la voz de su esperanza. Y porque nada malo podía caer sobre ella, él la dotó de infinito poder. (pág.167)

Finalmente, logra transformarse en héroe y trata de convencerse de que esta decisión ha sido la mejor, que el pertenecer a una colectividad es mejor que la satisfacción personal, y que ha dado el paso definitivo para convertirse en miembro de una sociedad que le dará la categoría de "hombre":

Supo claramente que ya no iba nunca más a perder el valor ante su destino, donde quiera que apuntaran las flechas indicadoras del camino a seguir. Había llegado a acercarse hasta tocar a la gran muerte, y había visto que, después de todo, no era más que la gran muerte. Él era un hombre. (pág.209)

## Conclusiones

El aspecto más interesante de la novela, desde el punto de vista de este ensayo, es que la novela es una desconstrucción del individuo para insertarlo en una sociedad, de acuerdo con los principios enunciados por Emerson; Henry Fleming llega a la guerra como un ser individual, que busca lo que él desea, que sigue los impulsos de su corazón, que confía en sí mismo y en sus decisiones; sin embargo, la experiencia en la batalla lo transforma hasta caer en el autoengaño. Cuando Henry decide desertar todavía quedan resabios de su

individualidad, está siguiendo sus impulsos y ha descubierto la inutilidad de la guerra; sin embargo, la conspiración de la sociedad, de la cual hablaba Emerson, se le ha metido en su propio cerebro, en la denominada "conciencia", y así le es imposible cumplir con su propósito cuando se encuentra con la fila de heridos que simbolizan el valor del cual Henry carece; por lo tanto, el peso de la sociedad es mayor que sus intereses individuales y tiene que negarse a sí mismo, inventarse una historia heroica para justificar su anulamiento como ser único.

Esta es la gran ironía de Stephen Crane: el mostrar los efectos de la negación del individuo y cómo la sociedad inocula a sus miembros contra cualquier intento de rebelión.

 VÍDEO



Si Emerson sostiene que la vida es privada, en la novela de Crane la vida se transforma en espectáculo, por ello Henry se siente "hombre" cuando realiza un acto heroico que lo limpia, le hace expiar la aversión de haber querido ser él y sólo él. La batalla final se ha consumado: la gran triunfadora ha sido la sociedad; el derrotado ha sido el hombre.

## Notas y referencias

<sup>1</sup> Emerson, Ralph Waldo. "Self-Reliance" en *The Harper American Literature*. Nueva York, Harper Collins, 1987., p.p. 125-152

<sup>2</sup> El título original de la novela es *The Red Badge of Courage*.

<sup>3</sup> La traducción y síntesis de las ideas de Emerson son de la autora de este ensayo.

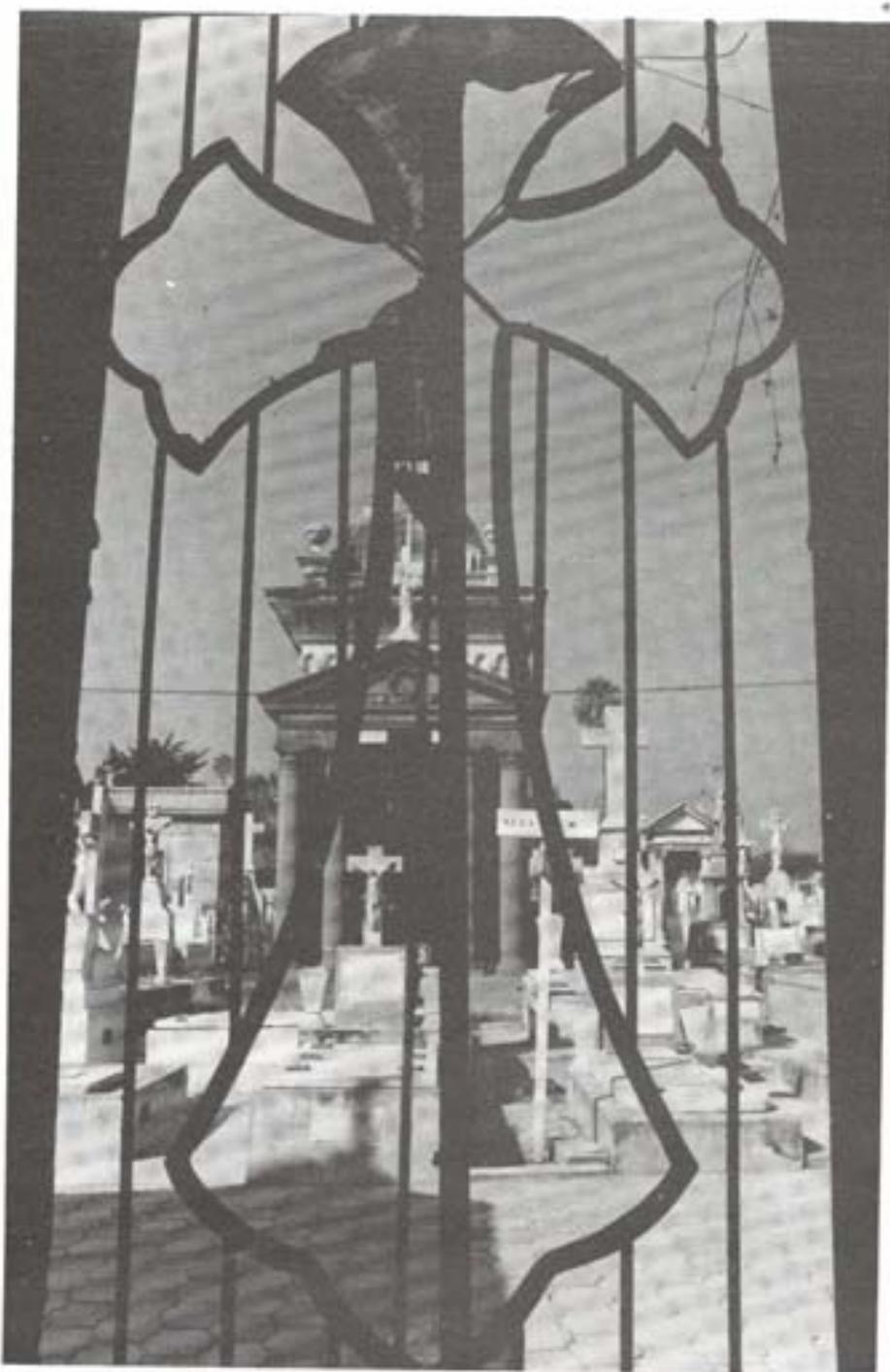
<sup>4</sup> Howard, Leon. *La literatura y la tradición Norteamericana*. Edit. Novaro. México, 1964. Págs. 125-152.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> Todas las citas están tomadas de la edición mexicana Red Editorial Iberoamericana, México, 1988.

## Miscelánea



 1998

# Dignificación de la mujer y vida de pareja: Un reto de nuestro tiempo

\* Baltasar Castro Cossío

Dignificación de la mujer y vida de  
pareja:

Un reto de nuestro tiempo

## Resumen

En este artículo se describen diferentes concepciones del matrimonio, desde las perspectivas de la historia, la religión, la política y la posmodernidad. Se le concibe como un recorrido que va de la individualidad a la comunión, del "tú y yo" al "nosotros". Se ve cómo, en la reciente evolución del matrimonio, las posturas de dominación y sometimiento están cambiando a nuevas formas de relación sustentadas en el respeto a la dignidad humana y en la equidad.

Dignity of women and  
the life the couple.

A challenge of our time

## Abstract

This article describes different ideas about marriage in relation to history, religion, politics and the post-modern age. Marriage is considered as a journey that goes from individualism to communion, from "you and me" to "us". It is shown how, in the recent evolution of marriage, the postures of domination and subjection have been changing to new forms of relationships based on respect for human dignity and equality.

Dignification de la femme et vie de  
couple. Défi de notre temps

## Résumé

Dans cet article sont décrites différentes conceptions du mariage depuis les perspectives de l'histoire, la religion, la politique et la post-modernité, on le conçoit comme un parcours qui va de l'individualité à la communion, du "toi et moi" au "nous". On voit comment, dans la récente évolution du mariage, les attitudes de domination et de soumission sont en train de changer à des nouvelles formes de relation soutenues dans le respect à la dignité humaine et dans l'équité.

**H**ablar de la persona humana como individuo dentro de la vida de pareja, puede sonar raro cuando recordamos las palabras de Cristo: Por el matrimonio "el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne, de tal manera que ya no son dos sino uno" (Mc. 10,7).

Desde esta perspectiva la iglesia católica formuló su teología y moral del matrimonio, de tal manera que durante siglos el aspecto personal individual de la pareja fue algo de lo cual no debía hablarse.

Fundir dos almas en una, hacer de dos cuerpos uno, de dos mentes una, de dos corazones uno, ha sido un reto formal del matrimonio cristiano. Decimos "formal", porque la realidad fue distinta.

Es cierto que en el matrimonio se puede llegar no a ser "dos", sino "uno", pero no por la fusión de dos individualidades para conformar un solo sentir y un solo querer, sino por la negación de una individualidad, para que la otra la asuma y la maneje a su antojo. En la mayoría de los casos fue la individualidad de la mujer la que hubo que sacrificarse para que la individualidad del varón prevaleciera, posición favorecida por el apóstol

\* Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Salud, UNIVA

Pablo quien recomienda en la carta a los Efesios: "así como la Iglesia está sometida totalmente a Cristo, así también las mujeres estén sometidas en todo a sus marido" (Ef. 5,24).

Preparar a la mujer para ser sacrificada en el matrimonio, fue durante muchos siglos tarea de la educación cristiana.

El siglo XX, un siglo de perturbaciones, de guerras crueles, de ideologías irreverentes, de morales osadas, de progresos tecnológicos impensados, ha logrado que el ser humano y en especial la mujer comiencen a cuestionar profundamente la estructura moral, los roles de la pareja y los fines del matrimonio; a tal grado que la misma Iglesia católica ha tenido que modificar su posición respecto al rol que la mujer y el varón juegan dentro del matrimonio: "el hombre y la mujer, dice el Nuevo Catecismo católico, están hechos el uno para el otro, no que Dios los haya hecho a medias e incompletos; los ha hecho para una comunidad de personas, en la que cada uno puede ser ayuda para el otro porque son a la vez iguales en cuanto personas" (Nn.371-373).

Atrás quedó ya la posición de Tertuliano, teólogo cristiano del siglo III: "mujer, tú eres la puerta del infierno, tú fuiste la que rompió los sellos del árbol vedado, tú la primera que violó la ley divina, tú la que corrompiste a aquél a quien el diablo no se atrevía a atacar de frente; tú fuiste la causa de que Cristo muriera".

De estos cambios en la práctica y concepción del matrimonio en la sociedad contemporánea, sobre todo en lo que se refiere al problema de la individualidad y comunión en la vida de la pareja, trataremos en este artículo.

Algunos de los nuevos rumbos del matrimonio quizá ya no sirvan para los que cimentaron su vida de pareja en los criterios antiguos, pero al menos servirán para entender a nuestros hijos que están contrayendo matrimonio dentro de esta nueva perspectiva.

El presente artículo tiene tres partes. En un primer momento se expondrá brevemente el origen de esta nueva forma de pensar.

En un segundo momento se describe el impacto de la dimensión individualizante en las instituciones sociales.

Finalmente se describe el problema de la reformulación de los roles del matrimonio a fin de satisfacer las necesidades de desarrollo de la individualidad como postulado fundamental de autorrealización humana.

### **Siglo XX y Posmodernidad. El problema de la individualidad humana**

Hablar del siglo XX es hablar del fin de los ideales de la modernidad, como postura ideológica y social respecto al progreso del ser humano.

Los ideales de la modernidad como respuesta a los postulados de la Ilustración y de la Revolución Francesa, presentaban una ruta del mundo capaz de llegar a la unidad de todos los seres humanos, a partir de la unidad cultural, política, económica, y religiosa.

Lograr que la raza humana encontrara el camino hacia una verdad única en todos los campos del vivir social, fue su utopía.

Diseñar un camino para lograr el progreso continuo de la humanidad en el campo económico en orden a la construcción de la paz del mundo, fue su objetivo.

Es de todos sabido que las utopías y propósitos sociales del siglo XIX, fracasaron. Así por ejemplo la fantasía del socialismo comunista implantada en la Rusia zarista después de la revolución de octubre de 1917, tuvo que claudicar en la segunda mitad de este siglo.

Las dos guerras mundiales de este siglo son claro testimonio de que no se pudo lograr la unidad ideológica y política como requisito para la paz.

La fragmentación de las Iglesias que crearon un supermercado de religiones, ha demostrado el fracaso de lograr la unidad religiosa del mundo.

El incremento lacerante de la pobreza de naciones enteras, indica irrefutablemente que el progreso

El deterioro ecológico que ha puesto en peligro la vida en el planeta tierra, es el más claro testimonio de que los paradigmas científicos y tecnológicos en los que se basa el progreso, son una amenaza para la humanidad.

La incredulidad del individuo respecto a las instituciones políticas, sociales, económicas, o religiosas, ha dejado al hombre a merced de sí mismo en la segunda mitad de este siglo.

De esta forma surgen los movimientos sociales que no confían más en el Estado, ni en los partidos políticos, ni en las ideologías convencionales como forjadores de la historia humana.

El ser humano de la segunda mitad del siglo XX se ha quedado de frente a su propia individualidad como único recurso verdadero de autorrealización. Ésta quizá es la característica fundamental de lo que llamamos posmodernidad.

La posmodernidad, como visión tangible del mundo humano, se presenta no sólo como un renegar de las utopías de la modernidad de los siglos XVIII y XIX, sino sobre todo como una esperanza. Una esperanza de un progreso que sea tal. De un progreso que no termine en tragedia. De un progreso que sea para todos y en todas las dimensiones humanas y no el progreso de unos cuantos o sólo en algunos aspectos del devenir del hombre.

Los nuevos movimientos feministas, ecologistas, homosexuales, pacifistas, etc. son ya una clara manifestación de esta nueva forma de orientar el proceso de búsqueda de nuevas formas de organización social.



económico global es sólo un deseo del ser humano y que tanto el modelo neoliberal, como el socialista carecen de posibilidades reales para conseguir la erradicación de la miseria.

Los actores de estos movimientos buscan el regreso a una comunidad no diferenciada en función del poder político o económico, racial o religioso. Luchan por una forma de organización social en la que no tenga cabida la intolerancia, la xenofobia, el dogmatismo, el reduccionismo o el autoritarismo irracional. Es lo humano lo que ha de unir a la raza humana, no la lengua, la cultura, la religión o un sistema económico.

Un análisis serio de la posmodernidad nos lleva a concluir sobre el deseo humano de ser lo que uno siente ser. Un luchar por la valoración de la propia conciencia y del derecho a existir desde la individualidad.

Individualidad porque deseamos ser personas y que se nos respete como tales. Seres que podamos definir nuestro destino desde el sentimiento de la autonomía consciente, sin invasión de las demás conciencias; desde la ausencia del poder como enajenante de la mismidad y de la alteridad. Individualidad como una manera de sentirnos responsables de nuestra felicidad y defenderla de la invasión de quien necesita la infelicidad de los demás como condición de la propia felicidad.<sup>1</sup>

### **El Impacto de la individualización en las instituciones sociales**

El impacto de la individualidad como valor supremo de existencia y autorrealización humana ha logrado en los últimos veinte años cambiar la fisonomía del mundo social.

Las instituciones políticas, culturales, religiosas y sociales de nuestro tiempo muestran ya signos claros de esta nueva forma de concebir la existencia humana.

En lo político basta contemplar nuestro país para darse cuenta de que las instituciones del Estado así como los partidos políticos ya no son lo mismo que hace diez años.

El Partido Revolucionario Institucional (PRI) que durante casi setenta años dirigió los destinos de México desde el Estado, se ha caído estrepitosamente. El presidente como hijo del PRI se encuentra ahora en la orfandad. Los electores mexicanos han dejado de ser niños y disfrutan su capacidad de cambiar a sus representantes cuando les pegue la gana. En lo cultural el impacto de la individualidad es impresionante.

La democratización de la moda, de la música, el baile, de la literatura, pintura, escultura, etc. ha generado formas alternativas inacabables.

La estética ya no es más una joven bella y arrogante victoriana, sino una vieja loca que expresa lo que siente de la manera más extraña, bizarra y extravagante. Los adultos viejos, los que fuimos educados en las normas clásicas de lo bello, ya no entendemos nada.

La irreverencia por lo clásico ha dejado a éste en el abandono. Es ahora la libertad en la expresión artística el símbolo mejor de lo bello.

En lo religioso, las Iglesias están siendo abandonadas por esta generación para buscar a Dios en la libertad del mundo y la individualidad de la conciencia. El siglo XXI parece ser el siglo en el que Dios será liberado del monopolio de las Iglesias para ponerse de frente a todo el que lo busca. La Iglesia Católica misma ha tenido que aceptar que pierde ocho mil fieles diariamente sólo en América Latina. La democratización de la religión es ya uno de los derechos fundamentales del individuo y de la sociedad.

Las religiones que se atreven a declarar que ellas tienen exclusivamente al verdadero Dios y que todas las demás son impostoras, son acusadas de petulantes, dogmáticas e intolerantes.

México ya no puede asegurar tranquilamente que permanecerá católico en su mayoría en el siglo XXI. Si la Iglesia Católica mexicana no hace algo extraordinario para mantener la fidelidad de sus miembros puede

perder su posición mayoritaria. La democratización de Dios y la fuerza de las iglesias evangélicas menores pueden terminar con la hegemonía de los católicos en nuestra patria.

Jacques Maitre, sociólogo francés sostiene que "hemos entrado en la era de la desregulación del mercado de los bienes de la salvación. La Iglesia Católica ha perdido el monopolio abrumador de antaño... nos encontramos tal vez en un supermercado religioso, en donde cada uno escoge lo que le gusta".<sup>2</sup>

En lo social, entendido éste como el conjunto de normas, valores y roles que regulan la relación de los individuos y grupos dentro de un conglomerado humano, el impacto de la individualidad y autonomía libertaria de la persona, ha creado estados caóticos de usos y costumbres.

Las instituciones educativas han perdido su fuerza educadora de valores y costumbres. Para no entrar en conflicto con los individuos se especializan mejor en la enseñanza de conocimientos y habilidades científicas y tecnológicas sin compromisos axiológicos definidos.

La autoridad de los educadores, sean estos maestros o padres de familia, es cuestionada a temprana edad por nuestros jóvenes. La irreverencia a lo que se tenía como sagrado y libre de cuestionamiento es ya proverbial en el lenguaje y expresión del pensamiento contemporáneo.

Género, sexo y sexualidad, tabúes clásicos de la modernidad, han perdido su valor tradicional. Ser heterosexual, homosexual o bisexual, no es ya de importancia para la valoración de un individuo. En el amor lo importante no es el sexo, sino su intensidad.

El trato diferenciado en función del género o preferencia sexual de los individuos ha dejado de existir. Somos humanos y basta.

Los valores como principios reguladores y significadores de la realidad pierden su operatividad, y es la eficiencia, lo que resulta, lo que sirve, el valor fundamental que debe guiar toda acción humana.

El eficientismo al margen de la ética y la moral es algo que no sólo rige las relaciones de los individuos entre sí, sino también las relaciones de los grupos y del Estado mismo. En la praxis del Estado, Maquiavelo es rey.

El amor incondicional a sí mismo y el autodesarrollo como principios fundamentales de autorrealización están ya en el centro de la conciencia de todos los que buscan la felicidad como destino. Las corrientes contemporáneas de psicología humanista, el *New Age*, la psicología transpersonal, han tenido que tomar las tendencias contemporáneas para darles sustento teórico y proseguir la búsqueda del individuo hacia su realización humana.

## El matrimonio posmoderno

El matrimonio como una institución social, fundamento de la familia, no puede quedarse al margen de los cambios que está sufriendo el mundo contemporáneo.

Ya en la segunda mitad del siglo XIX existía incomodidad respecto a la forma como se vivía la vida de pareja. Engels, al igual que Marx, supone que "la primera oposición de clases que aparece en la historia es la del matrimonio". El filósofo Stuart Mill sostenía que ya no existen los esclavos legales, excepto la señora de la casa.

En 1855, Lucy Stone hizo, junto con su esposo, la siguiente protesta: "Protestamos por entregar al esposo la custodia de la esposa, por dar al esposo el control exclusivo de los hijos, porque el esposo tenga el control total de los bienes de la esposa, por el derecho de los maridos sobre el producto del trabajo, por las leyes que hacen que la mujer pierda su personalidad jurídica".

En 1900 el Frente de Liberación Femenina proponía: el derecho a la información sobre el control natal desde el bachillerato, el cese de la discriminación de las parejas no casadas legalmente, el derecho de la esposa a usar su apellido de soltera, el que la regulación de la natalidad no recayera exclusivamente sobre la mujer.

Los movimientos de liberación femenina de fines del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, si bien no lograron todo lo que solicitaban sí lograron que la mujer poco a poco tomase una mayor conciencia de su dignidad. De tal manera que en la segunda mitad de este siglo nos encontramos con una mujer que se ve como alguien:

-Que puede pensar en sí misma como persona.

-Que comienza a tener objetivos propios independientemente de que sea madre o esposa.

-Que se ha revaluado para no pensarse sólo como un objeto sexual de consumo masculino.

-Que no teme competir con el varón en lo económico, lo profesional, lo político, lo cultural, porque es consciente de su capacidad.

-Que lucha por no ser esclava del varón en el hogar, sino amiga, compañera, socia y amante.

-Que busca no ser dependiente en lo afectivo-sexual.

-Que no se queda callada cuando un varón comete injusticia en su contra.

-Que es consciente de su responsabilidad de construir junto con el varón la historia humana.<sup>3</sup>

Simone de Beauvoir en su libro *El segundo sexo*, dice que la mujer verdaderamente emancipada admite la escala de valores masculinos, y no pretende destruirlos para elevarse sobre ellos, sino participar para que surja una sociedad andrógina, es decir una sociedad hombre-mujer, en donde no existan diferencias de derechos en función de los sexos.<sup>4</sup>



Ella misma reclama un estado de hermandad entre varones y mujeres para que exista respeto mutuo, colaboración fraterna y así construir juntos un mundo mejor en donde el progreso y la paz sean posibles para todos.

Actualmente en nuestra patria, la Comisión Nacional de Derechos Humanos establece respecto a las mujeres que son sus derechos:

-Tomar libremente decisiones que afectan su vida: su trabajo, el número de sus hijos, sus estudios, el uso de su tiempo libre.

-Tratar en paz los asuntos que interesen a ambos miembros de la pareja para procurar que las decisiones relativas a ellos sean tomadas en común acuerdo.

-Compartir por igual con su pareja las responsabilidades familiares.

-Expresar sus opiniones y necesidades físicas, emocionales, intelectuales y sexuales, para que sean consideradas igualmente importantes y satisfechas de la misma forma que las de su pareja.

-Ser respetadas física, sexual y psicológicamente, no ser humilladas, ridiculizadas o menospreciadas, ni en público, ni en la intimidad.

Los derechos que establece la Comisión Nacional de Derechos Humanos, no están haciendo sino explicitar lo que se vive ya claramente en la conciencia de todas las mujeres que han logrado interiorizar su valor y darse cuenta de que son personas y no simplemente "una ayuda" para el varón. Que tienen un destino y una vocación que no es sólo el ser pie de cría, o servidoras del varón.

Las mujeres de nuestro tiempo, las jóvenes, nuestras hijas, han establecido ya como ideal el que las mujeres y los hombres sean iguales, que las mujeres sean educadas exactamente igual que los varones, que el matrimonio se base en el libre acuerdo de los

contrayentes, acuerdo que puede romperse a libre albedrío, que la maternidad sea voluntaria, que los deberes y derechos de los cónyuges sean iguales.

Esto ha logrado que el matrimonio del siglo XX y por consiguiente el del siglo XXI se profile con las siguientes características:

-El matrimonio tendrá valor en función del consentimiento mutuo, no sólo para su inicio sino también para su continuidad.

-El matrimonio será considerado en todos sus aspectos un contrato bilateral.

-Por ser un contrato bilateral la fidelidad misma será un compromiso que sólo existirá si la otra parte lo cumple.

-Las condiciones y forma de establecer este contrato bilateral será de competencia única de los contrayentes.

-La familia extendida de tipo patriarcal tenderá a ser excepción y se impondrá la familia nuclear, es decir la formada por los cónyuges y los hijos.

-La durabilidad del matrimonio será competencia exclusiva de los esposos.

-El matrimonio abierto, el matrimonio igualitario, el matrimonio restringido (esposos sólo en algunos aspectos), comienza a ser algo común.

-El matrimonio tal y como estamos acostumbrados a verlo podrá llegar a ser algo raro.

Este siglo pasará a la historia como el siglo de la mujer. El siglo en el que la mujer tomó conciencia de su dignidad y el varón inició su caminar hacia la superación de la misoginia como característica de su relación con la mujer. Un siglo en el que la mujer tomó en sus manos los destinos de su autodesarrollo. Un siglo en el que el varón tuvo que aceptar a la mujer

como interlocutorano sólo en el hogar, sino también en la escuela, la fábrica, la oficina etc.

Para muchos de nosotros el escenario actual del matrimonio, tal vez nos atormente, puesto que nos hace pensar en un mundo que no cabe dentro de nuestros modelos de convivencia humana.

Ante esta posible situación anímica es necesario recordar que el futuro no se impone fatalísticamente. El futuro es sólo la continuidad del presente.

Si el ser humano es responsable de su presente, es también responsable de su futuro.

Si queremos evitar un futuro no deseado, es necesario hacerlo desde el presente; si queremos ser algo en el futuro, seámoslo desde el presente.

Hoy más que nunca, los seres humanos estamos convencidos de que somos hacedores de nuestro propio destino.

El providencialismo de los siglos anteriores que hacía al hombre un simple espectador de su destino y a Dios el hacedor de ese destino, no se puede admitir más. Parece ser lo contrario: Dios es el espectador, nosotros los actores. Simplemente porque El quiso que así fuera.

## **Dos Individualidades en Comunión**

Es cierto que no podremos ya evitar que el matrimonio se modifique. Es ya distinto. Pero si podremos lograr que el destino de la familia no quede sólo a merced de las exigencias de la mujer y de sus reacciones ante las injusticias de la cultura masculinizada. Los varones como la otra parte responsable de la familia, tienen que unirse al mundo de hoy para lograr que las aspiraciones de la mujer no nos lleven a contradicciones peores de las que teníamos. Para lograrlo es necesario que hombre y mujer, intenten juntos una formulación distinta de esa institución tan bella y tan sagrada que es la familia, para que su

evolución corresponda a lo que Dios tiene pensado de ella como resultado de nuestra libertad y responsabilidad.

Creemos que podremos lograrlo si conseguimos que el matrimonio sea:

**Un crecer juntos.** En el matrimonio nadie educa a nadie. Marido y mujer deben educarse juntos. Educarse es crecer, es ir sacando de nuestra persona nuevas formas de pensar y de ser que nos permitan vivir con plenitud la unión marital.

Crear juntos significa:

- Crecer en la aceptación del otro
- Crecer en la comunicación mutua.
- Crecer en el amor afectivo.
- Crecer en el amor sexual.
- Crecer en la solidaridad.
- Crecer juntos en la autorrealización personal.

La pareja debe tener presente que al haberse casado no dejan de ser personas que deben desarrollarse cultural y profesionalmente.

Cuando sólo una de las partes crece cultural y profesionalmente, se está distanciando de su pareja y llegará el día en que hablen lenguajes distintos y tengan intereses distintos, amores distintos.

Es cierto que para la mujer es más difícil este crecimiento. El esposo tiene más oportunidades, más aún, está obligado a hacerlo para progresar él y su familia. Con todo, la mujer debe darse tiempo, buscar con imaginación la forma de ir creciendo culturalmente. Máxime cuando los hijos han crecido y ya no la necesitan.

No es nada ejemplar que una esposa valga sólo por lo que su marido es, ni que ella no tenga nada propio.

Hemos de convencernos que la mujer tiene que ser protagonista de la nueva historia que hay que

construir. El modelo masculino de conformación de la historia se está agotando. Más aún, parece que ha fracasado.

Es necesario incorporar al mundo del futuro ese 50% de la fuerza y creatividad humana que durante siglos estuvo limitada al ámbito del hogar, sin repercusiones sociales. El mundo de hoy necesita a la mujer tanto o más que al varón.



## Conclusión

En una sociedad en la que cada vez la persona es más consciente de su valor y dignidad individuales, no es el derecho, ni el poder, los que han de salvar a la familia, nido en donde los seres humanos nacen y crecen como personas. Es el amor como unidad, respeto, solidaridad y tolerancia, lo que ha de sostener dos individualidades en comunión, condición indispensable para que el matrimonio siga existiendo como un lugar preferente en donde la sociedad obtiene su fuerza, y el individuo, la oportunidad de llegar a ser plenamente una persona imagen del mundo y de Dios.

## Citas Bibliográficas

- <sup>1</sup> Castro Cossío, Baltasar "Humanismo y Posmodernidad" en *Revista de la Universidad del Valle de Atemajac*, No. 27, enero-abril, Guadalajara, 1997 pp.12-22.
- <sup>2</sup> *Le Monde Diplomatique*, septiembre-octubre, 1997 p. 18
- <sup>3</sup> *Biblioteca Salvat: Grandes Temas*. "La liberación de la mujer", México, Salvat, 1974.
- <sup>4</sup> Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe*. Paris, Idée/Gallimard, 1968.

# La extradición en el contexto actual de la relación México-España

Jorge A. Jiménez Torres \*

La extradición en el contexto actual de la relación México-España

## Resumen

La extradición o acción de entregar como se definiría etimológicamente es un tema de actualidad en nuestro país y en el contexto del mundial. En años recientes ha cobrado relieve esta figura de Derecho Internacional por los sonados procesos penales que ha permitido contra terroristas y cabezas del narcotráfico. El autor hace mención a algunos casos de esta figura jurídica en la historia y explica detalladamente la evolución de los tratados de extradición entre México y España hasta el momento actual.

Extradition in the present day context of the Relation Mexico-Spain

## Abstract

Extradition, or delivering in its etymological definition, is a topic of current interest in our country as well as in the international context. The importance of the judicial aspect of international law has been recently highlighted by actions taken against wellknown terrorists and drug dealers. The author cites some examples of cases of extradition throughout history and examines the evolution of the treaties between Mexico and Spain up to the present.

L' extradition dans le contexte actuel de la relation Mexique-Espagne

## Résumé

L' extradition, ou l'action de remettre, comme on le définirait étymologiquement, est un thème d'actualité dans notre pays et dans le contexte mondial. Au cours des années récentes cette figure du droit international a pris du relief pour les procès retentissants que cela a permis de réaliser contre des terroristes et des chefs du trafic de drogue. L'auteur mentionne quelques cas de cette figure juridique dans l'histoire et il explique en détail l'évolution des traités d'extradition entre le Mexique et l'Espagne jusqu'à maintenant.

## Introducción

La extradición es un tema que en la actualidad tiene especial importancia para las relaciones internacionales de los países en virtud del creciente número de procesos penales iniciados como consecuencia del combate contra las organizaciones dedicadas al tráfico de drogas, situación que ha afectado sensiblemente la seguridad interna y externa de las naciones. Ello sin incluir otros delitos que igualmente ponen en riesgo la seguridad jurídica de los Estados y de la comunidad internacional.

La extradición está considerada como parte fundamental del derecho penal internacional, una división formal para fines de su estudio, del derecho internacional privado.

Hay que definir en primer lugar lo que es la extradición; luego se hará una breve sinopsis de su desarrollo histórico; después, se discutirá cuáles son los supuestos de su procedencia y los casos de excepción, así como el procedimiento que se sigue para su realización. Se tratará de aclarar asimismo cuál es contexto actual de la extradición dentro de las relaciones diplomáticas de México. Finalmente, se plantearán algunas conclusiones acerca de este tema.

\* Catedrático del Departamento de Derecho, UNIVA

## ¿Qué es la extradición?

Sus raíces etimológicas son el prefijo *ex*: fuera de, y *traditio-onis*: acción de entregar. La extradición es el acto mediante el cual un Estado hace entrega de una persona refugiada en su territorio a otro Estado que la reclama por estar inculpada, procesada o convicta en éste de la comisión de un delito del orden común, a fin de que sea sometida a juicio o recluída para cumplir con una pena impuesta.

Históricamente, esta institución fue resultado de los acuerdos amistosos concertados entre señores feudales para entregarse recíprocamente a sus enemigos personales. La extradición apareció primeramente en un plano político, por ejemplo, el tratado del 4 de marzo de 1376 entre Carlos V de Francia y el Conde de Saboya, es particularmente revelador de las

concepciones jurídicas y políticas imperantes en la época en esta materia.

El convenio celebrado entre Carlos III de España y Luis XV de Francia, el 29 de marzo de 1765, vino a significar un paso adelante en la materia, pues sin excluir del todo a los delincuentes políticos, únicos extraditables hasta entonces, perseguía principalmente la entrega de los culpables de los delitos comunes más graves.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, con el advenimiento del liberalismo y bajo la influencia de la ilustración y la Revolución Francesa, se opera un cambio fundamental de valores y una mutación definitiva de la práctica imperante en materia de extradición.

El constitucionalismo moderno, con una definición



clara de los derechos del hombre y del ciudadano, concomitantes a un Estado de derecho, implicó una restricción a los poderes del Estado y el hecho de que la institución del asilo delimite su esfera de aplicación a lo político, permite que el ámbito de aplicación de la extradición se reduzca en particular a la delincuencia común.

### ¿Cuáles son los supuestos esenciales para que proceda?

Debe partirse de las siguientes características para poder luego, entender la procedencia. La extradición jurídicamente, se distingue por :

- a) Ser un acto de Estado.
- b) Ser un acto de soberanía fundado en el principio de reciprocidad.
- c) Estar estrechamente vinculada con la justicia represiva de los Estados.
- d) Pretender sancionar delitos del orden común.
- e) Ser objeto de regulación tanto interna como del orden internacional de los Estados.

Partiendo de las anteriores características, para que un Estado pueda conceder la extradición deben satisfacerse una serie de requisitos. Entre los más importantes están los siguientes:

- 1.- Que se trate de un nacional del país requiriente que se encuentra en territorio del país requerido.
- 2.- Que la petición oficial esté motivada por un procedimiento que se ha iniciado en contra de esa persona a causa de un delito cometido dentro de su territorio.
- 3.- Que exista un tratado de extradición entre los dos países que así lo permita, y que en dicho tratado estén especificados los elementos que configuren el

tipo penal sancionable por ambas legislaciones, en atención al principio de la punibilidad de la conducta delictuosa.

En la Ley de Extradición publicada en el Diario Oficial de la Federación el 29 de diciembre de 1975, se especifica en su artículo primero que son fines de este ordenamiento "el determinar los casos y las condiciones para entregar a los Estados que lo soliciten, cuando no exista tratado internacional, a los acusados ante sus tribunales o condenados por ellos, no por delitos del orden común".

Ahora bien, en el artículo 8º la misma legislación prohíbe la extradición de personas que pudieran ser objeto de persecución política del Estado solicitante, lo que va en armonía con el artículo 15 de la Constitución Política de México. Ciertamente que este procedimiento de entrega al país requeriente, está supeditada a que se requirieran una serie de condiciones para operarla. Nuestro país evidencia su franco interés en no entorpecer los procedimientos para castigar a quienes infringen la ley en territorio de otro Estado, por ello la permite aún a falta de tratado.

Es obvio que deberá mediar una petición oficial del gobierno del país interesado en extraditar al responsable de la comisión de un delito del orden común, la que deberá de estar integrada con una serie de pruebas que acrediten la existencia del delito y la responsabilidad del inculpado, lo cual será valorado por un juez mexicano para que, en caso de autorizarse, sea el titular del poder ejecutivo por medio de la Secretaría de Relaciones Exteriores, quien se comunique con el país requiriente para acordar el lugar y fecha de la entrega, cuyos gastos correrán a cargo del propio Estado requiriente.

Finalmente, tratándose de delitos del orden político, no procederá la extradición; existe sin embargo un problema conceptual que ha generado la definición de éstos para distinguirlos del terrorismo internacional. Se ha ido dejando a la voluntad de los países la definición de los delitos políticos por medio de Tratados.

## La extradición en el contexto actual de las relaciones exteriores de México

El caso de integrantes de la ETA en México, es un punto interesante en el análisis del tratamiento que ha dado nuestro país a este tema en sus relaciones diplomáticas con España en los últimos meses.

Desde el año de 1994 el entonces presidente Felipe González planteó al gobierno mexicano una lista de mas de 200 extraditables terroristas vascos, y desde entonces el gobierno español insistió en reformar el Tratado de Extradición existente entre los dos países. En un momento se accede dado a reformar el Tratado y se negocia un protocolo que establece básicamente que el terrorismo no va a ser considerado un delito político por sí mismo. Se establecen también formas reconocidas de terrorismo internacional como son los atentados contra la aviación civil internacional, el apoderamiento ilícito de aeronaves y, la aeropiratería, que estuvo muy de moda hace algunos años. Se consideran asimismo, los atentados contra plataformas marinas.

El texto del protocolo se publica en el Diario Oficial de la Federación el 19 de marzo de 1997; y el

canje de instrumentos de ratificación del mismo había sido verificado al día 23 de julio de 1996, en la ciudad de Madrid, España.

El Tratado de Extradición entonces vigente (que data de 1978), según mencionó el consultor de la Secretaría de Relaciones Exteriores, estaba generando un problema ocasionado por la percepción pública de una falta de disposición en el Tratado que indicara que el terrorismo no sería considerado como delito político. "...Esto estaba dando lugar a que se empezara a percibir a México en España como un posible santuario de terroristas y, obviamente, esa es una imagen muy contraria a la política que México quiere proyectar, en Europa y en países latinoamericanos", comentó Miguel Ángel González Félix a la revista *Época* en la edición de fecha 29 de julio de 1996.

La problemática que se suscitó fue a consecuencia de un hecho innegable a la luz de nuestros artículos 1, 14 y 15 constitucionales en relación a la extradición ;el artículo 1 como todo jurista mexicano sabe, establece que "todo individuo gozará de las garantías que otorga esta constitución" y el artículo 14 prohíbe la aplicación retroactiva de la ley en perjuicio de persona alguna. Si nos remitimos a lo establecido por el artículo 133



encontraremos que "todo acuerdo o tratado ratificado por el senado de la República serán la ley suprema de la Federación"; entonces, se infiere que el Tratado de Extradición con España adquirió al haber sido ratificado por el Senado, el rango de ley y en consecuencia, con la modificación publicada el día 19 de marzo de 1997, en el sentido de no reconocer como delitos políticos entre otros al terrorismo, en estricto derecho, se hace una aplicación retroactiva que genera una inseguridad jurídica a quienes tengan o hayan tenido alguna vinculación con esa actividad.

Con esto no se quiere dar a entender que se apoya la práctica de tan reprobable conducta, es más, consideramos que la violencia no es el medio idóneo para resolver un conflicto manifiesto de la sociedad, que al entrar en una crisis social política o económica y no ser capaz de resolverla con las herramientas jurídicas que tiene, recurre a esta expresión con el fin de cambiar las estructuras que le resultan inoperantes para lograr sus aspiraciones de Estado.

### **¿Cómo distinguir al delito político del terrorismo?**

El problema del terrorismo no sólo es jurídico sino también de tipo político incluso hasta filosófico, como derecho moral del rebelde; el tipo penal según la legislación mexicana, sólo debe referirse en opinión del maestro Raúl Carrancá y Rivas, al terror más no a la alarma y al temor, ya que esto confunde su tipología con la del delito de motín, y éste es de índole política, no olvidemos el objeto o bien tutelado con este tipo penal, la integridad física, jurídica y política de la nación mexicana y la seguridad interna del Estado. El delito político se materializa generalmente por la expresión de una idea que al ser ejecutada en actos concretos, conduce a la desestabilización política y social de un país provocando crisis de gobernabilidad e inseguridad generalizada entre la población.

Para el año de 1972, el Comité Jurídico de la Asamblea General de las Naciones Unidas inició las tareas para una definición de terrorismo internacional

tomando en cuenta que son actos terroristas, los siguientes:

a) aquellos encaminados en contra de las personas que gozan de privilegios e inmunidades concedidos por el derecho internacional, tales como jefes de Estado o de gobierno, miembro del servicio exterior o consular.

b) cualquier actividad que tenga como propósito el secuestro de aeronaves comerciales.

c) considerando que quien exporta terrorismo exporta violencia.

Los actos de liberación nacional son actos de guerra, no de terrorismo. Para muchos países un terrorista puede ser calificado como luchador social y por ende, ser considerado como asilado político, para que no proceda la extradición. Este es sólo uno de los múltiples argumentos que se han esgrimido para hacer compleja la definición exacta de lo que es un delito político y de lo que es un acto netamente terrorista.

Sabemos la consecuencia de no proceder a la extradición de un extranjero: inmediatamente solicitará al Estado requerido, su asilo político.

### **Conclusión**

La extradición es un medio jurídico-político para tener acceso al castigo legítimo de un individuo que cometió un delito en el territorio del país que le requiere para resarcir el daño que ocasionó. Urge la discusión en torno al problema actual entre la garantía de seguridad jurídica del extraditabile en el extranjero y la justicia para la sociedad del Estado requiriente, agraviada por su conducta, para una adecuada precisión de los derechos del extraditabile ante una modificación futura del texto del Tratado.

Los acuerdos bilaterales son el medio de resolver este problema, al concertarse las reglas de operación de la extradición, dándoles la debida difusión y



Tena Ramírez, en el sentido de que el derecho a la revolución es de orden moral, no jurídico, porque ninguna ley puede reconocer el mecanismo de violarla e incumplirla, por muy oprimente que sea el sistema social en que vive la población de un Estado, como depositario de la soberanía.

## Referencias

- Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos.* México, Porrúa, 1996
- Arce, Alberto G. *Derecho Internacional Privado.* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1990.
- Sorensen, Max. *Manual de Derecho Internacional Público.* México, F. C. E., 1996.
- Carrancá y Rivas, Raúl, Carrancá y Trujillo, Raúl. *Código Penal anotado.* México, Porrúa, 1990.
- Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. *Diccionario jurídico mexicano.* México, UNAM, 1993
- Gómez Robledo, Alfonso. *La extradición en el derecho internacional.* México, UNAM, 1996
- Código Penal Federal.* México, Alf, 1996.
- Revista Época.* Edición del 28 de julio de 1996.
- Diario Oficial de la Federación.* Edición del 19 de marzo de 1997

publicidad para que se eviten suspicacias innecesarias que puedan complicar las relaciones diplomáticas entre los países.

Conviene hacer una revisión al texto constitucional en los artículos 1, 14 y 15 para establecer que tratándose de la delincuencia organizada se estará a las circunstancias de las conductas y a su gravedad por los resultados que genere a la comunidad internacional, para reglamentar el otorgamiento de la extradición y del asilo político, en estas condiciones

No olvidemos la observación del doctrinista Felipe

# Configuraciones de la Iglesia Católica en Michoacán, a través de una mirada

Patricia Valles Medina \*

Configuraciones  
de la Iglesia Católica  
en Michoacán, a través  
de una mirada

## Resumen

La autora nos presenta una revisión histórica del obispado michoacano: sus orígenes y sus transformaciones así como su influencia en el desarrollo sociopolítico de la región y del desarrollo del artículo, los principales personajes relacionados con este obispado aclarándose su participación en los movimientos políticos de la independencia, la revolución y la cristiada.

A glance over the  
configurations of the Catholic  
Church in Michoacan

## Abstract

The author offers an historical review of how the bishopric of Michoacan was started, its transformation and its influence on the sociopolitical development of the region as well as its impact on the distribution of power within the structures of the clergy. The main characters and actors related to the bishopric are considered in the article, with specific reference to their participation in the political movements of the War of Independence, the Revolution and the religious war known as "La Cristiada".

Configurations de l'Église  
Catholique à Michoacan,  
à travers un regard

## Résumé

L'auteur nous présente une révision historique de l'évêché michoacanien: ses origines et ses transformations, ainsi que son influence dans le développement socio-politique de la région, et de la distribution du pouvoir à l'intérieur des structures cléricales. Les principaux personnages liés à cet évêché apparaissent petit à petit au cours du développement de cet article, en éclaircissant leur participation aux mouvements politiques de l'indépendance, la révolution et la cristiada (guerre religieuse).

**E**n su texto *La voix et le regard*, Alain Touraine,<sup>1</sup> hace énfasis en la propuesta metodológica de que para interpretar mejor los fenómenos sociales hay que analizar su voz y su mirada. En este caso, al problema de la Iglesia católica en Michoacán, solamente dará una mirada, ya que estas líneas surgen de una inquietud intelectual que tiene más que ver con la Iglesia en Jalisco, tema de mis investigaciones desde hace algunos años. Para poder oír la voz de esta institución en Michoacán tendría que escuchar a los diversos actores, y esto está fuera de mi posibilidad actual, lo que no obsta para que al tratar de responder a la cuestión del desarrollo de la Iglesia en esta entidad, lo haga a partir de solamente la mirada, por esto, el lector encontrará únicamente referencias bibliográficas y no fuentes documentales de archivos, entrevistas y otros. En esta misma tónica, este artículo no pretende ser exhaustivo, sino simplemente configurativo.

Bajo el supuesto metodológico de la mirada, aludiré lo mismo a la espacialidad de la Institución, a conflictos al interior de ella, al papel de los sacerdotes como organizadores sociales, hasta sus relaciones con el

\* Profesora Investigadora Departamento de Filosofía, Universidad de Guadalajara.

Estado y la fiestas religiosas, porque como señalara Oscar A. Romero, "Debemos ser claros desde el principio de que la fe cristiana y la actuación de la Iglesia siempre han tenido repercusiones sociopolíticas. Por acción o por omisión, por la convivencia con uno y otro grupo social los cristianos siempre han influido en la configuración sociopolítica del mundo en que viven".<sup>2</sup>

## Configuración del Obispado

El obispado de Michoacán fue erigido en 1536, el día 8 de agosto por el Papa Paulo III y tuvo como sede el pueblo de Tzintzuntzan, capital del antiguo señorío purépechas y su primer obispo fue Don Vasco de Quiroga.<sup>3</sup>

Este obispado fue conocido como diócesis de Michoacán hasta el 22 de noviembre de 1924; posteriormente se llamó diócesis de Morelia. El obispado ha sufrido grandes transformaciones desde su fundación, tanto en su estructura, como en la manera de llevar a cabo su labor evangelizadora.

Por principio, encontramos una reestructuración territorial con los cambios de la sede episcopal y posteriormente, con la creación de nuevas diócesis.

En el año de 1540 se traslada la sede episcopal de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, donde permaneció hasta 1580 para ser trasladada posteriormente a Valladolid por acuerdo del tercer obispo Don Juan de Medina y Rincón de la Vega.<sup>4</sup>

Con algunos agregados en sus límites territoriales, el obispado de Michoacán contaba a principios del siglo XVII con su mayor extensión geográfica, ya que incluía a los actuales estados de Michoacán, Colima, Guanajuato, San Luis Potosí, parte de Tamaulipas, Guerrero y Jalisco con las comunidades de Almoloya, Atotonilco, Ayo, Cajititlán, Comanja, Ixtlahuacán, La Barca, Ocotlán y Zapotlán.<sup>5</sup>

Respecto al primer momento de la vida del

obispado, debemos destacar que el establecimiento definitivo de la sede episcopal en Valladolid, se debió más al deseo de propiciar el desarrollo de una "ciudad clerical que a la existencia de un centro económico-administrativo que atrajese a la jerarquía eclesiástica".

A este propósito comenta Claude Morin que Valladolid era una "ciudad eclesiástica por excelencia y que además" "... la vida de la ciudad era la diócesis y los negocios sólo prosperaban por la Iglesia y por sus príncipes que llevaban una vida en grande ...".<sup>6</sup>

También en los orígenes de la diócesis sobresale la figura de Don Vasco de Quiroga, quien con su labor evangelizadora y de organización social procuró siempre el bienestar material y espiritual de los indígenas, a los que trató de organizar en congregaciones con el único propósito de ponerlos a salvo de los excesos de los conquistadores españoles. Impulsó la comunidad de bienes y la igualdad de las personas para el trabajo, favoreció la cría de animales domésticos, la creación de huertas y hortalizas y desarrolló sustancialmente las artesanías.<sup>7</sup>

Entre las modificaciones especiales a la estructura del obispado, se encuentra la de 1795 en que le fueron segregadas las provincias de Zapotlán, Ocotlán y La Barca ya que se integraron al obispado de Guadalajara;<sup>8</sup> también por esas fechas se separó el territorio de Colima.<sup>9</sup>

Posteriormente, en 1862, se emitió el decreto por el cual se erigió la diócesis de Zamora,<sup>10</sup> y en 1913 nació la diócesis de Tacámbaro, sufragantes de la de Morelia;<sup>11</sup> de esta diócesis surgirían después las de Apatzingán en 1962, y la de ciudad Altamirano en 1966.<sup>12</sup>

Estas modificaciones territoriales propiciaron que en la segunda mitad de los años sesenta, el obispo de Zamora Don José Salazar López, encontrara un territorio que distaba mucho de ser el espacio geográfico político que en un principio permitió la interrelación del conjunto social Michoacán, no obstante, al igual que

en el caso de Guadalajara, con el arzobispo José Garibi Rivera,<sup>13</sup> se inició en Zamora un proceso de actualización. En un primer momento de manera interna para después proyectarse hacia el exterior, en el que se procuró renovar el seminario, se creó una comisión promotora de pastoral, se dividió la diócesis en zonas y vicarías, se reorganizaron los organismos diocesanos y se introdujeron cursillos de cristianidad.<sup>14</sup>

## Configuración Social

Por lo que hace a la configuración demográfica, cabe mencionar que desde los primeros asentamientos españoles la población michoacana ha sido mayoritariamente indígena, con lo que la problemática de este sector, se convierte en el elemento normativo del desarrollo social de la entidad.

Así en este siglo, a finales de los años veinte, los indígenas se agrupaban en comunidades que presentaban una doble función en el órgano supremo de organización de la colectividad: el cabildo indígena.

En efecto, el cabildo indígena, órgano de la comunidad purépechas, concentraba simultáneamente los cargos políticos y religiosos; de hecho, en toda la comunidad, la movilidad social se daba en términos de la alternancia en dichos puestos. Se puede afirmar que la base de la estructura social de la comunidad indígena estaba fundamentada en ese cabildo, y que en sus miembros principales radicaba la autoridad real y efectivamente reconocida dentro de la colectividad.<sup>15</sup>

Por otra parte, el cabildo procuraba el sustento del cura local y el desenvolvimiento de las fiestas religiosas. El cargo de "principal" lo ocupaba la persona que había sido antes juez propietario y carguero, quien organizaba todas las fiestas religiosas del año.<sup>16</sup>

En cuanto a las funciones políticas, el cabildo tenía el control de los bienes comunales, con lo cual mantenía indivisa la propiedad corporada de dichos bienes, y además tenía la autoridad legitimada por una añeja tradición y el consenso de la comunidad.<sup>17</sup>

Dados estos antecedentes, se puede pensar que en Michoacán existía compatibilidad entre los aspectos políticos y los religiosos, al menos hasta la llegada del general Lázaro Cárdenas a la gubernatura que fue cuando desapareció la doble función de cabildo, ya que las comunidades indígenas fueron incorporadas primero a la Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo (CRMY) y, posteriormente, a la Confederación Nacional Campesina.<sup>18</sup>

Es interesante resaltar que en el período colonial se tenían controvertidas opiniones sobre la naturaleza de los indígenas. Así, el evangelizador José Acosta, pensaba que los indígenas eran bárbaros y que tenían tres etapas de civilización: en la superior, se desenvolvían con todas las formas de vida civilizada, como los chinos y japoneses; en una intermedia, tenían una organización civilizada, pero carente de lenguaje y escritura completamente desarrollados como los incas y los aztecas; y la etapa inferior estaba compuesta por aquellos seres carentes de sentimientos humanos, los esclavos naturales.

Entanto que Fray Francisco de Ajofrin todavía en 1760, decía que en este país todo era al revés que en Europa, porque "... las enaguas por fuera, los niños a las espaldas, los descalzos venden zapatos, los desnudos vestidos, las lagunas dan más carne de pescado ... volcanes no, de fuego, sino de nieve, ¡cosa rara!"<sup>19</sup>

Los sacerdotes que consideraban a los indígenas al borde del salvajismo para carecer de dinero, hierro, embarcaciones, construcción de arcos y escritura desarrollada, utilizaron manuales, cartas pastorales y escritos diversos de funcionarios eclesiásticos en relación a la mejor forma de evangelizarlos.

Fue así como *El itinerario para párrocos de indios* de Alonso de la Peña Montenegro, proponía una imagen moral y leal de la feligresía indígena y una descripción detallada de los curas en cinco libros. El primero se refiere a las obligaciones del ministerio parroquial, el segundo a la naturaleza y costumbres de

los indígenas, el tercero a los sacramentos, el cuarto a la obediencia y, el quinto, a los privilegios del clero. *El Itinerario* de acuerdo a los temas de los cinco libros, coloca al sacerdote en el centro de la vida pública parroquial, con la obligación de dar a los indígenas "la buena crianza" y alejarlos de malos hábitos, aún con el uso de la violencia.<sup>20</sup>

Otra guía la constituyó *El Farol Indiano*, publicado en 1713,<sup>21</sup> así como *El Ayudante del Cura* de 1766 cuyo autor fuera el sacerdote Andrés Miguel Pérez de Velasco.<sup>22</sup> De esta forma, se muestra cómo el vocabulario más usual en el que se traslucía la concepción de la naturaleza indígena era en gran medida despectivo.

Por otro lado, ante esta visión predominante, hubo también otra vertiente de sacerdotes -menos numerosos- que reconocía en el indígena a un verdadero ser humano provisto de un alma, enteramente racional; tales son los casos de Vasco de Quiroga y Fray Bartolomé de las Casas. Este último, incluso llegó a hablar de la conformación de un régimen de igualdad entre indígenas y españoles.<sup>23</sup>

Los conceptos sobre los indios fueron básicamente los mismos desde mediados del siglo XVI hasta el fin de la dominación española. Subyacentes a esta continuidad conceptual, estuvieron siempre presentes los intereses paternalistas del Estado colonial católico, así como los valores españoles. La modificación de conceptos sobre los indígenas a fines del período colonial era consecuente con las tendencias que buscaban redefinir el papel de los sacerdotes en la vida pública, e incorporar definitivamente a los indios a la sociedad colonial; pero además, estaba de por medio un cambio importante en los métodos de enseñanza de la doctrina cristiana. Tanto la legislación real como los obispos más legalistas estaban de acuerdo en que los párrocos debían concentrar su trabajo en las enseñanzas meramente espirituales, en las actividades sacramentales y en aquellas obras públicas que la corona considerase útiles para el bien común.<sup>24</sup>

Desde la época virreinal, se comenzó a gestar una burguesía rural formada por familias de terratenientes que se veían inmiscuidos en los asuntos de política local y administración de la justicia, destacando entre ellas la familia Ancicola del distrito de Ario, la familia Sierra de Apatzingán, así como las familias Treviño Burgos y los Iturbide.<sup>25</sup> Estas familias constituían grupos compactos y hegemónicos que la mayoría de las veces practicaban alianzas matrimoniales, de tal suerte que llegaron a constituir un grupo fuertemente unido.<sup>26</sup>

Al mismo tiempo que se establecieron estas familias como grupo social compacto, se dieron relaciones con miembros de la jerarquía eclesiástica; fue el caso de la familia Cusi, ya que mediante un acuerdo con el obispo de Zamora, lograron que los bautizos y matrimonios de los trabajadores de su hacienda no les fueran cobrados; a cambio de lo cual, se comprometían a mantener al capellán en la misma,<sup>27</sup> quien desempeñaba sus funciones dentro del predio no sólo ejerciendo su ministerio, sino que además convertido en sostén ideológico del sistema hacendario inculcando obediencia y sumisión a los campesinos.<sup>28</sup>

También en las fiesta es posible entrever el nivel de vinculación de la sociedad con la institución religiosa como en el caso de Michoacán, en donde las costumbres sociales son hasta la fecha inseparables de lo religioso, gracias al prolongado trabajo de la iglesia en esta región. Baste mencionar la fiesta patronal de San Mateo Ahuirán que se celebra el día 20 de septiembre de cada año en Ahuirán, comunidad indígena asentada en la porción central de la meseta p'urhépecha y que pertenece al municipio de Paracho. Su población teje manualmente rebozos, elabora instrumentos musicales de madera, explota sus bosques, cultiva granos, cereales y leguminosas; muchos de sus hombres de edad mediana se emplean como peones en los campos de Estados Unidos, y tal vez por esto, a la imagen del santo patrono se le viste, además de con atuendos sacerdotales, con una americana a la que se le prenden con alfileres dólares estadounidenses, y sobre el bonete un sombrero texano.<sup>29</sup>

Sin duda, han sido muchos los clérigos que han contribuido al desarrollo económico de la región y la historiografía sobre la vida religiosa todavía no rescata su hacer. Luis González y González ha sido pionero en estudios de este tipo desde la perspectiva de la microhistoria. De manera por demás amena, expone la biografía del padre Federico González Cárdenas, quien fue impulsor del desarrollo económico de San José de Gracia.<sup>30</sup>

### Una mirada al interior de la institución religiosa

Jesús Tapia Santamaría en su estudio sobre el campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano, nos ofrece una detallada descripción de las estructuras que han conformado históricamente a la iglesia católica de Michoacán.<sup>31</sup> Dadas las limitaciones del presente trabajo, expondré solamente el proceso de secularización en la diócesis de Michoacán, ya que me parece de particular relevancia la manera en que el clero diocesano desplazó a las diversas órdenes.

La secularización de las doctrinas que atendían las órdenes religiosas en la diócesis de Michoacán, se efectuó con dinamismo, sobre todo entre 1757 y 1775. Para 1772 habían quedado en manos del clero secular (diocesano), más de la mitad de las doctrinas.<sup>32</sup> El principal obispo secularizador fue Don Pedro Sánchez de Tagle. Durante los años ochenta y noventa del siglo XVIII, el clero de Michoacán aumentó el número de sus miembros a la vez que la mayoría se iba empobreciendo, ya que había muchas casas de estudio donde predominaban jóvenes colegiales pobres. A pesar de esto, el clero michoacano se encontraba lejos en cuanto al número de parroquias y sacerdotes que había en otras diócesis.

En efecto, en 1779 tan solo en Guanajuato había 62 clérigos y 33 capellanías, en Irapuato contaban con 32 sacerdotes.<sup>33</sup> En cambio, en las diócesis periféricas, a los franciscanos de Jalisco, provincia de 163 religiosos les fue concedida autorización en 1775 para retener 12 parroquias por otros veinte años y no fueron

sometidos a la se secularización hasta 1798.<sup>34</sup> Por su parte, en 1776 Fray Antonio Alcalde en aquel entonces obispo de Yucatán pudo conservar para los franciscanos veinte doctrinas que aún administraban. De manera similar en Oaxaca los dominicos retendrían doce de las 21 doctrinas que tenían.<sup>35</sup> De esta manera, mientras en otros obispados el aumento del clero coincidió con una reorganización de la geografía diocesana que multiplicaba las parroquias, en Michoacán no se crearon beneficios ni parroquias para dotar de empleo a los nuevos curas.

Para Carlos Juárez Nieto (36), en su estudio sobre el clero en Valladolid durante el siglo XVIII, tanto el clero regular como el secular son vistos como grupos de poder social que incidieron en la conformación de esa unidad, debido a la influencia ideológica y económica que ejercían sobre los otros grupos sociales (hacendados, mineros, comerciantes y burócratas), así como, mediante los colegios e instituciones benéficas.

En lo que se refiere al clero regular, la orden de San Agustín se constituyó como una de las primeras y principales administradoras de haciendas agropecuarias y de fincas urbanas. Le seguían los jesuitas, cuya administración metódica de sus propiedades les valió crear un excedente de trabajo que emplearon en la construcción de suntuosos colegios y casas. Luego estaban las del convento femenino de Santa Catalina de Siena, que contribuyeron a la reproducción ideológica del sistema imperante, es decir, a la preservación de los valores religiosos étnicos. Por último, las propiedades de las carmelitas y los mercedarios, al parecer no fueron significativas, mientras que las condiciones económicas de los franciscanos eran demasiado estrechas.<sup>37</sup>

Por lo que toca al clero secular, como grupo de poder, destacaba el cabildo de catedral, que además de llevarse gran parte del diezmo, participaba decisivamente en la recolección del mismo, en los negocios de testamentos y capellanías, y en muchos otros aspectos de la administración del obispado. De

los nueve obispos que gobernaron en el siglo XVII, seis fueron significativos: Balizara de Covarrubias y Alonso Enríquez de Toledo, cargan con nota negativa, el primero por favorecer a su familia, el segundo por ser conflictivo. Francisco Rivera, Marcos Ramírez de Pocado, Francisco Aguilar y Seijas y Juan de Ortega y Montañez sobresalieron por ser buenos administradores, diligentes en su ministerio y en la reforma del clero.<sup>38</sup>

De esta forma, el clero secular se fue imponiendo al regular y esto tuvo como consecuencia que la catedral vallisoletana lograra que todas las órdenes religiosas pagaran diezmo. Dado este proceso, surgieron al interior del clero diferentes corrientes ideológicas que se perfilaron de manera clara en el siglo XIX, como liberales y sociales.<sup>39</sup>

### Una mirada hacia afuera

Fue a mediados del siglo XIX cuando se cuestionó la vigencia e impacto de la iglesia como institución evangelizadora, normadora de criterios y de conductas, así como por el poder económico que había concentrado, desencadenando un enfrentamiento entre el clero nacional con la facción liberal del gobierno mexicano. Esta crisis político-religiosa tuvo en Michoacán dimensiones que reflejaban tanto la contraposición de criterios entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno (como es el caso de las discrepancias entre el obispo de Michoacán Clemente de Jesús Munguía con Melchor Ocampo),<sup>40</sup> como la protesta común de la población contra todo lo que atentara contra la religión católica; tal fue el caso del alzamiento popular de 1875 en el que se desconoció a Lerdo de Tejada como presidente de México y se defendieron los intereses de la iglesia afectados por las Leyes de Reforma. Por esto, Luis González y González, considera que en México ya se había dado una Cristiada en el siglo pasado.<sup>42</sup>

Esta situación cambió con el porfiriato, donde el artífice de la reconciliación fue el arzobispo de México Mario Alarcón Sánchez de la Barrera, quien ejerció su

gestión pastoral de 1891 a 1908 y con su muerte en ese año, la sucesión fue tan problemática que el propio Porfirio Díaz trató de intervenir.<sup>43</sup>

El arzobispado tenía en 1908 poco menos de 2,907,000 habitantes, lo cual significaba el 14% de todos los mexicanos, a la vez que compartía sus fronteras con el asiento del Gobierno Federal.<sup>44</sup> A Díaz le preocupó quien sería el sucesor del arzobispo Alarcón, por lo que trató de influir en el Vaticano mediante su representante en Italia, Gonzalo A. Esteva, para que fuera nombrado como nuevo arzobispo de México, el entonces arzobispo de Yucatán Martín Trishler, quien pertenecía al ala liberal del clero mexicano.<sup>45</sup>

Como ya se mencionó, se dieron al interior del clero mexicano dos corrientes ideológicas, los liberales y los sociales. Estos, sin llegar a un enfrentamiento radical, diferían en su apreciación sobre la situación mexicana. Los católicos liberales coincidían más con el gobierno del país, también liberal. En cambio, los sociales sostenían que debían organizar uniones de campesinos y obreros, para ofrecer alternativas a la pobreza e injusticias materiales. Esta concepción descansaba en la encíclica *Rerum Novarum* que dictara León XXIII. En la cúpula de los clérigos sociales se encontraban Francisco Orozco y Jiménez,<sup>46</sup> Emeterio Valverde y Téllez y José María del Río.<sup>47</sup>

A mediados de junio de 1908, las negociaciones secretas del gobierno de Díaz para lograr que Martín Trishler fuera arzobispo de México, eran tan infructuosas que el presidente Díaz declaró que en último término a quienes correspondía definir la sucesión episcopal, era más bien a la iglesia que a su gobierno.<sup>48</sup>

Así, en el mes de diciembre se anunció que el Papa Pío X había nombrado a Don José Mora del Río, hasta entonces obispo de León.<sup>49</sup> El gobierno porfiriano se apresuró a mostrar buena disposición, aunque sus intereses eran distintos. Los católicos

sociales aprovecharon la oportunidad brindada por el régimen para celebrar reuniones de diferentes tipos, condicionados a no participar abiertamente en política. Organizaron congresos de sindicalismo católico: en Puebla 1903, en Morelia, en 1904 y en Guadalajara en 1906, promovidos todos desde luego por Mora y del Río.<sup>50</sup>

Para lograr una mejor organización, en febrero de 1911 se fundó la Confederación de Círculos de Obreros Católicos, que inicialmente agrupaba a 12,332 socios, siendo la mayoría originarios de Michoacán.<sup>51</sup> Esta organización tomaría cuerpo en el Partido Católico Nacional, fundado poco antes de que Profririo Díaz se fuera al exilio en 1911. Este partido se fundó con la finalidad de defender los intereses de la Iglesia Católica, ante los ataques de los grupos revolucionarios y para promover en el plano político formal la acción social de los católicos. Uno de los impulsores del partido había sido el propio Francisco I. Madero.<sup>52</sup>

Todo el éxito del partido se vino abajo con el derrocamiento de Madero. La posición poco definida de los católicos respecto a Victoriano Huerta, los llevó a ser considerados enemigos de la revolución. Así mismo, 1914 significó el inicio de una política anticlerical por parte de los constitucionalistas;<sup>54</sup> la promulgación de la Constitución en 1917 implicó para la Iglesia una recomposición interna y una lucha contra el nuevo Estado.

Para contrarrestar el movimiento anticlerical, la Iglesia continuó impulsando las ideas del catolicismo social y fomentando la organización de agrupaciones católicas. En 1919, se constituyó la confederación de Asociaciones Católicas de México, y en 1920 los obispos decidieron crear el Secretariado Social Mexicano como un centro de coordinación.

Entre 1920 y 1922 se fundaron en la diócesis de Zamora alrededor de 25 centros de la Unión Católica Obrera, se promovieron también las Ligas de Acción Social, que eran organizaciones donde se pretendía

agrupar a terratenientes, industriales y comerciantes.<sup>55</sup>

En el campo de la política formal, a pesar de no tener cabida en las leyes electorales, los católicos supieron salvar obstáculos y pudieron organizarse para competir por puestos de elección popular. Los católicos michoacanos participaron en casi todos los procesos electorales federales y estatales desarrollados a partir de 1917, bajo el nombre de "Club José María Morelos". La participación michoacana en la Cristiada (1926-1929) fue muy trascendente, en tanto que durante la reforma agraria de los años treinta se dividieron los campesinos en agraristas, propietarios particulares y sinarquistas, dando éstos últimos un toque religioso al conflicto puesto que sostenían que la reforma agraria era contraria a la religión.<sup>56</sup>

Parece que, sin mayores sobresaltos, se llegó a década de los sesentas, tiempo en el que asumió la administración del arzobispado Don José Salazar López, quien impuso tal dinámica en la diócesis que logró hacer a la Iglesia en Michoacán una institución que se ocupara de las funciones de vinculación de los diversos sectores de la sociedad, particularmente con los grupos marginados, mediante la formación de decanatos y la promoción de vicarías.

Se puede considerar a Salazar López como miembro de una facción al interior de la Iglesia a quienes no les interesaba la confrontación con el Estado y que al igual que José Garibi Rivera desarrolló en Michoacán tiempos de "pax". Por último, es interesante que después de la muerte de Garibi Rivera fue Salazar López quien lo sustituyó en el arzobispado de Guadalajara, en donde se encargó de aplicar un plan orgánico diocesano de su autoría cuya aplicación implicó la ampliación y la creación de nuevos decanatos.<sup>57</sup>

## **A manera de conclusión**

Quizá por su antigüedad en México, la iglesia católica es la que tiene la organización territorial y

administrativa más sofisticada como institución. Hemos visto cómo es capaz de transformarse continuamente a fin de adaptarse a diversas circunstancias incluso desde el punto de vista territorial, y cómo, desde sus orígenes, el establecimiento de la sede episcopal se debió más al deseo de propiciar el desarrollo de una ciudad clerical, que a la existencia de un centro económico-administrativo.

La descripción realizada, también muestra, que si la cultura es el proceso incesante de significados sociales incorporados por los individuos en forma de hábitos, lo que a su vez resultan de la intrernalización de un capital simbólico materializado en las instituciones y conservado como tradición dentro de las redes de sociabilidad en el ámbito de la vida cotidiana. Pudiera pensarse en la religiosidad como una parte de esa cultura, en la medida que la concebimos como un sistema simbólico relativamente coherente e integrado que responde a los trastornos y dislocaciones existente en una sociedad, y otorga a sus seguidores un cuerpo explicativo más o menos sistemático de lo sagrado y lo profano, porque en Michoacán ha existido compatibilidad entre los aspectos religiosos, políticos y culturales.

Pudo verse también, como la Iglesia católica no es monolítica, ya que puede concebirse como un sistema de acción en donde convergen diversas tendencias, y cómo en ese campo dinámico algunas de ellas logran la hegemonía sobre las demás.

Hacia afuera, la Iglesia se ubica en el campo religioso, donde cuenta con relativa autonomía dentro de la sociedad de la que forma parte como institución, y en esos márgenes cuenta con determinados recursos que garantizan un control sobre las condiciones sociales que posibilitan su desarrollo.

## Bibliografía y Notas

<sup>1</sup> Touraine, Alain. *La voix et le regard*. Paris, du Seuil, 1978

<sup>2</sup> Discurso pronunciado por Oscar Arnulfo Romero en la Universidad de Lovaina, 1980.

<sup>3</sup> Enciclopedia de México, México, SEP, 1988, tomo 10, p. 5569

<sup>4</sup> Ibid. p. 5569

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Morin, Claude. *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, FCE, colección Tierra Firme, 1979, p. 36

<sup>7</sup> Ibid., p. 25

<sup>8</sup> Enciclopedia de México, loc. cit.

<sup>9</sup> Claude Morin, Op., cit., p. 116

<sup>10</sup> Enciclopedia de México, tomo 14, p. 8233

<sup>11</sup> Ibid., tomo 13, p. 7471

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Valles, Patricia. "José Garibi Rivera: primer Cardenal Mexicano" en Carlos Martínez Assad (coord.) *A Dios lo que es de Dios*. México, Aguilar, 1995

<sup>14</sup> Tapia, Jesús. "El impacto de la Iglesia en la región de Zamora" en Guillermo de la Peña (comp.) *Antropología social de la región purhépecha*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1987, p. 175

<sup>15</sup> Espín Díaz, Jaime. *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1990, p. 105

<sup>16</sup> Ibid., pp. 100-101

<sup>17</sup> Ibid., p. 104

<sup>18</sup> Ibid., p. 106

<sup>19</sup> Taylor, William B. "De corazón pequeño y ánimo apocado" en *Relaciones*, Num. 39, verano de 1989. El Colegio de Michoacán. Y, *Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII*. Madrid., 1958, Vol. I, p. 84

<sup>20</sup> Todorov, Tzvetan. *The conquest of America*, Nueva York, s/e, 1984, p. 191

- <sup>21</sup> Taylor, op. cit.
- <sup>22</sup> Ibid.
- <sup>23</sup> Todorov, op. cit.
- <sup>24</sup> Ibid.
- <sup>25</sup> Sánchez, Gerardo. *El Suroeste de Michoacán, economía y sociedad 1852 - 1910*, Zamora, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Instituto de Investigaciones históricas, 1985, pp. 289-291
- <sup>26</sup> Ibid., p. 289
- <sup>27</sup> Ibid., p. 300
- <sup>28</sup> Ibid., p. 307
- <sup>29</sup> Tapia Santamaría, Jesús. "San Mateo Ahuirán, un acercamiento etnográfico a la fiesta patronal" en *Relaciones*, Num. 48, otoño 1991, El Colegio de Michoacán, p. 20.
- <sup>30</sup> González y González, Luis. "Esbozo biográfico de un cura de pueblo" en *Relaciones*, número 51, verano 1992, El Colegio de Michoacán, p. 186
- <sup>31</sup> Tapia Santamaría, Jesús. *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*. México, El Colegio de Michoacán, 1984, p. 154
- <sup>32</sup> Mazín, Oscar. *Entre dos majestades, el obispo y la iglesia del gran Michoacán ante las reformas borbónicas 1758-1772*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1987
- <sup>33</sup> Brading, David. "Tridentine catholicism and enlightened despotism in Bourbon México", en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 1, mayo de 1983, pp. 1-22
- <sup>34</sup> Ibid.
- <sup>35</sup> Ibid., pp. 8-9
- <sup>36</sup> Juárez Nieto, Carlos. *El clero en Morelia durante el siglo XVII*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 1990
- <sup>37</sup> Ibid., p. 93
- <sup>38</sup> Ibid.
- <sup>39</sup> Véase: Alvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*. México, Porrúa/UNAM, 1995.
- <sup>40</sup> Meyer, Jean. *La Cristiada*. México, Siglo XXI.
- <sup>41</sup> Sánchez, Gerardo. op. cit., pp. 310-311
- <sup>42</sup> Ibid., p. 355
- <sup>43</sup> Meyer Cosío, Francisco J. "Sucesión arquiépiscopal en el Arzobispado de México en 1908" en *Relaciones*, Núm. 51, Verano de 1992, El Colegio de Michoacán, p. 157
- <sup>44</sup> Ibid., p. 161
- <sup>45</sup> Ibid., p. 158
- <sup>46</sup> Tamayo, Jaime y Ruano, Leticia. "Francisco Orozco Jiménez 'Chamula': el arzobispado de la contrarrevolución" en Carlos Martínez Assad, (coord), *A Dios lo que es Dios*. México, Aguilar, 1995.
- <sup>47</sup> Ceballos Ramírez, Manuel. *Rerum Novarum en México: cuarenta años entre la reconciliación y la intransigencia (1981-1931)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/FCE, 1991
- <sup>48</sup> Meyer Cosío, Francisco. op. cit., p. 164
- <sup>49</sup> Sánchez, Gerardo. op. cit., p. 355
- <sup>50</sup> Meyer, Jean. op. cit., pp. 49-50
- <sup>51</sup> Tapia Santamaría, Jesús. op. cit., p. 154
- <sup>52</sup> Tapia Santamaría, Jesús. "San Mateo ...", op. cit.
- <sup>53</sup> Correa, Eduardo J. *El Partido Católico Nacional y sus directores. Explicación de su fracaso y deslinde de responsabilidades*. México, FCE, 1991
- <sup>54</sup> Tapia Santamaría, "Campo religioso..." op. cit., p. 208
- <sup>55</sup> Ibid., p. 214
- <sup>56</sup> Ibid., p. 217
- <sup>57</sup> Valles, Patricia. "Región occidente y provincia Eclesiástica de Guadalajara, mismo centro político - administrativo ¿ diferente realidad ?" *Revista de la Universidad de Guadalajara, Colección de Babel*, Num. 4, abril, 1991

# La poesía como una opción de comunicación, desde lo interior y exterior del ser humano

Luis Antonio Serrano Guerra \*

La poesía como una opción de comunicación, desde lo interior y exterior del ser humano

## Resumen

En el presente ensayo el autor analiza las posibilidades que la poesía tiene como proceso de comunicación. Plantea que la poesía surge no solo como expresión del sentimiento si no que es también la realidad interior y exterior del sujeto lo que conforma a la poesía.

El autor hace referencia a la llamada antipoesía en particular en la obra de Nicanor Parra e ilustra sus planteamientos a través del análisis del poema "Autorretrato".

Poetry as an option of communication from the interior and exterior of the person

## Abstract

In the essay, the author analyzes the possibilities that poetry has a process of communication. Poetry is not only the expression of feelings but, he claims, it is also shaped by the interior and exterior reality of the subject. He refers to the so-called antipoetry, particularly to the work of Nicanor Parra, illustrating his arguments through the analysis of the poem "Autorretrato" ("Self-portrait").

La poésie comme une option de communication de l'interieur et l'extérieur de l'homme

## Résumé

Dans le présent essai, l'auteur analyse les possibilités qu'a la poésie comme processus de communication. Il établit que la poésie surgit non seulement comme expression du sentiment, mais aussi que c'est la réalité intérieure et extérieure du sujet ce qui conforme la poésie, l'auteur se réfère à la dite anti-poésie, en particulier dans l'œuvre de Nicanor Parra, et il illustre ce qu'il établit à travers l'analyse du poème "Auto portrait".

**E**l poeta Nicanor Parra nació en Chillan, Chile en 1914. Fue matemático y profesor de mecánica teórica. En su poesía encontramos elementos surrealistas y de humor negro. Otros elementos que resaltan en su poesía son lo irónico y lo paradójico. Parra es un poeta contemporáneo, que inventó una poesía que va contra corriente, erótica y "escandalosa", que él mismo define como antipoesía. Algunas de sus obras más destacadas son: *Poemas y antipoemas* (1954), *Versos de Salón* (1962) y *Sermones y prédicas del Cristo de Elqui* (1977).

En estas obras poéticas encontramos que una de las características sobresalientes en la poesía de Nicanor Parra, es la dificultad para interpretarla. Para poder dibujar ciertos rasgos de la antipoesía de Nicanor, es necesario situar su procedencia, o sea, el tiempo y espacio en donde se originó, así como tratar de conocer más acerca del autor, esto con el fin de poder dar una mediana interpretación al mensaje, conocimiento o antipoesía. En lo personal, no ahondaré en estos puntos, solamente

\* Profesor investigador de la Universidad de Guadalajara

destacaré lo más relevante de su antipoema *Autorretrato*.

Antes de comenzar, creo que es conveniente situar la poesía de Parra. Algunos escritores lo consideran en la generación siguiente a la de Pablo Neruda y Vicente Huidobro; pero veamos una de las opiniones de Goic, acerca de Parra:

Comenzaba a escribir cuando aquellos eran los poetas resonantes de *Altazor* (1931) y *Residencia en la Tierra* (1933); su iniciación queda marcada por *Cancionero sin nombre* (1937). Las figuras de mayor relieve que le acompañan en la vanguardia de la segunda generación contemporánea son Humberto Díaz Casanueva (1908) y Braulio Arenas (1913). Los tres adoptaron desde temprano una posición propia en la lírica chilena con una adhesión variada al surrealismo, que en uno condujo al ahondamiento en el conocimiento poético, en el otro a lo maravilloso y en Parra a la antipoesía.<sup>1</sup>

Sin embargo, Mario Rodríguez Fernández, dice que la poesía de Nicanor Parra corresponde al superrealismo, que comienza alrededor de 1935. Según él, las características en la lírica se pueden organizar por algunos conceptos literarios fundamentales como los tipos de niveles de la realidad poetizados, la función del poema lírico, y por supuesto, la fisonomía del yo poético y la revolución del lenguaje lírico que en ella se opera, pero veamos lo que nos dice Rodríguez Fernández a cerca del superrealismo:

La denominación de superrealismo se afianza en la concepción que aparece en estos años de la obra literaria como una realidad autónoma y en la superación de los esquemas naturalistas, en cuanto a los estratos de la realidad poetizados, y al tipo de conciencia teórica y racionalista que los iluminaba. Así, frente a la idealización de la condición humana o a la transcripción rigurosa de lo trivial y cotidiano o a la protesta social de la poesía anterior, se alza una nueva poesía entregada a los destellos del mito, a la reducción al absurdo de lo cotidiano, a la destrucción de la realidad

inmediata mediante el humor negro, o la negación de ella, y, en fin, una poesía en que los más diversos niveles se cruzan y se mezclan de tal modo que se crea un nuevo tipo de realidad, que bien podríamos llamar irrealidad sensible.<sup>2</sup>

Aunque, en lo personal, yo no observo una irrealidad en la poesía de Parra, muy al contrario encuentro una realidad sensible, realidad que transmite sus inquietudes, sueños y añoranzas, o tal vez, solamente recuerde un pasado lastimoso, un pasado que nos describe parte de su vida, de su dolor e identidad. Y porqué no decirlo, la necesidad de comunicar lo que su corazón le dicta y le golpea, sangrando y despertando la sensibilidad humana.

### **La identidad poética narrada desde lo interior y exterior del ser:**

A través de la historia, nos encontramos que se habla de la poesía del Renacimiento, del romanticismo, del humanismo, etc., pero olvidamos que independientemente de todas estas corrientes, la esencia o principal función de la poesía es comunicar, informar o despertar a una nueva realidad, que se nos presenta a través de un poema, el cual tiene una forma y una estructura, pero esta forma no deja de llevar implícito un significado profundo e importante, que es el de la comunicación.

Aunque al principio la poesía nazca como fruto de un sentimiento, de una inspiración, o como dice Ricardo Castillo, del "instante", no se debe olvidar que antes de que existieran los medios, la tinta, la imprenta, la radio, el cine y la televisión, ya el trovador y el juglar tejían como artesanos poéticos, la trama de la comunicación.

Por lo tanto, la poesía fue en principio el verbo, la síntesis de la belleza del lenguaje. Después llegaron los medios, pero la poesía perdura como el alimento del alma que da vida en la comunicación entre los hombres. Sin poesía, se derrumbaría el equilibrio de la palabra, se desplomaría la estructura misma de la comunicación. Como dice Felipe Morales:

La poesía es el signo, aunque los medios sean los caminos: nadie los recorrería sin el estímulo de un ideal, de una inspiración. Por ello el poeta se advierte, cada día más, como el emisor intelectual sin el cual la torre o la máquina creada por la técnica quedarían en mástil o estructura varadas en la orilla.<sup>3</sup>

La poesía de Nicanor Parra comunica una infinidad de ideas, deseos, sueños y remembranzas. Por ejemplo, en la primera estrofa de su poema *Autorretrato*, vemos que se remite a una etapa de su vida, en sus primeras palabras encontramos un verbo en segunda persona del plural, en presente. Es una petición o llamada de atención. El sustantivo muchachos, nos denota que el mensaje va dirigido a los jóvenes; él ya no es joven, por lo tanto, la voz que nos habla, es la voz de una persona madura.

Considerad muchachos,  
Este gabán de fraile mendicante;  
Soy profesor en un liceo oscuro,  
He perdido la voz haciendo clases.  
(Después de todo o nada  
Hago cuarenta horas semanales).  
¿Qué les dice mi cara abofeteada?  
¡Verdad que inspira lástima mirarme!  
Y qué les sugieren esos zapatos de cura  
Que envejecieron sin arte ni parte

Parra nos comunica un tiempo, un espacio y un aspecto interior (sentimientos, ideas, sueños y recuerdos), y exterior (descripción de su físico) de su persona. Veamos estos cuatro puntos que nos describen y nos dan referencias acerca del estado físico y emocional de este "yo", que se encuentra en primera persona del singular.

**Tiempo:** "hago cuarenta horas semanales" tiempo que dura en su actividad como maestro.

**Espacio:** "profesor en un liceo oscuro" función que desempeña en determinado lugar.

**Interior:** "He perdido la voz haciendo clases" se siente humillado, abofeteado, cansado de la voz.

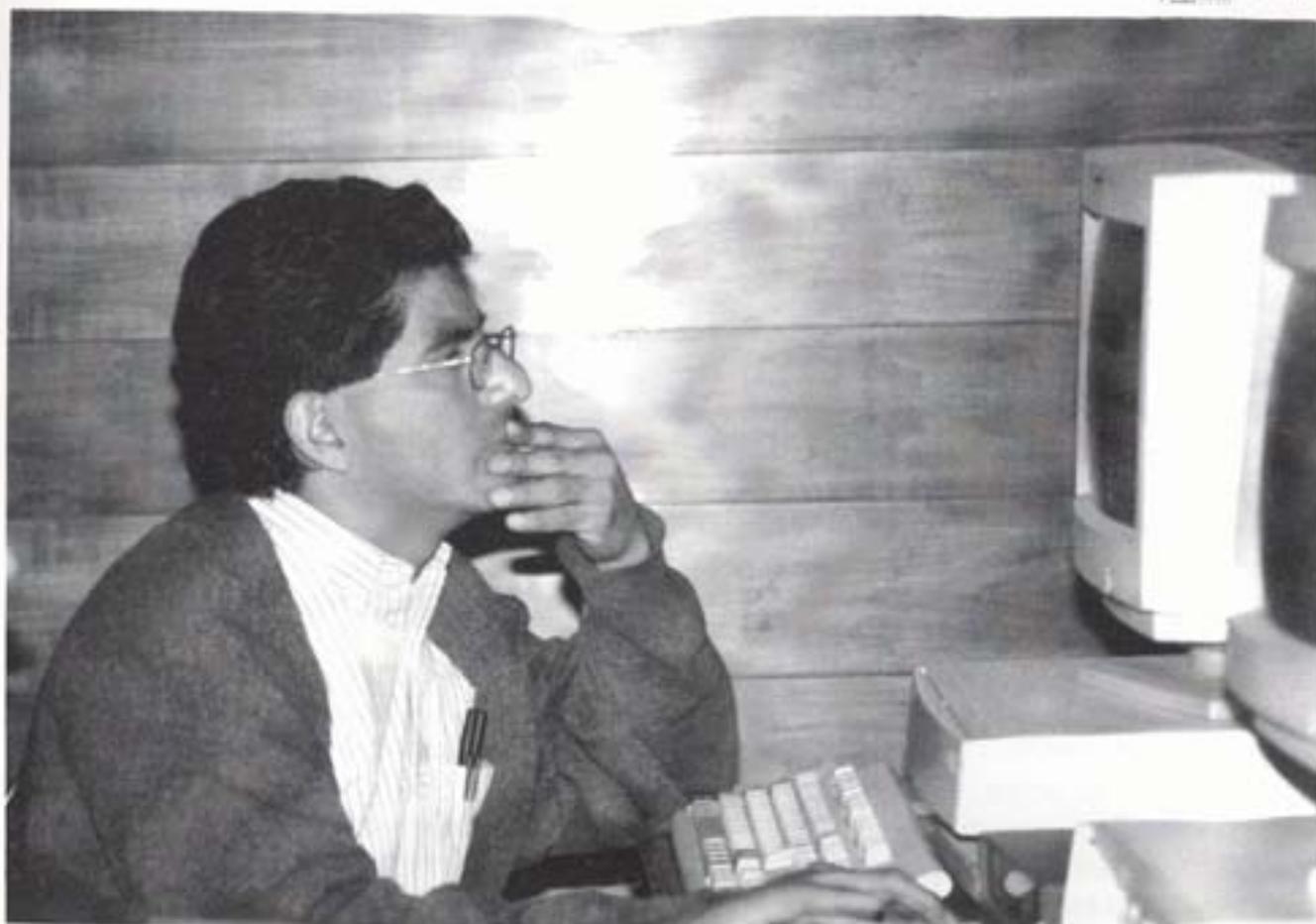
**Exterior:** "Este gabán de fraile mendicante", "Qué les dice mi cara abofeteada", "Verdad que inspira lástima mirarme", "Y qué les sugieren esos zapatos de cura / Que envejecieron sin arte ni parte", su aspecto exterior causa tristeza y miseria.

Primero nos dice que ya no es joven, que es un hombre maduro, nos da una referencia acerca de su trabajo, dibuja su aspecto exterior y al mismo tiempo nos narra una parte de su identidad, al decirnos cómo se siente, abofeteado y humillado.

La identidad contada a través de la palabra poética, nos presenta formas nuevas de expresión que podrían ser fruto de dos ámbitos: de lo público y de lo privado; o sea, en estos dos ámbitos entran los escenarios del consumo y del trabajo, de la adscripción política y también de las representaciones del cuerpo y la salud. A partir de estos discursos, nos damos cuenta de una nueva integración, que se vuelve disonante y contradictoria; en otras palabras, las figuras poéticas expresadas desde la identidad de Nicanor Parra, se presentan con tensiones que bien podrían ser nuevas imágenes con diferentes significados.

Estas diferentes imágenes significativas, las encontramos en la doble personalidad que tenemos todos los seres humanos ante la vida privada y la pública. Así en el arte una parte es superada por la otra; una pertenece a lo que la sociedad y los seres humanos nos exigen y la otra es la parte escondida, la restringida, la privada que escapa al consciente.

De esta forma, lo heredado y lo nuevo se combinan para dar una nueva mutación en la composición de la palabra poética. Y a través del tiempo y el espacio, la intimidad del autor va presentando diversas formas de consistencia y de mudanza, de ocultamiento y de exhibición. Así la poesía de Parra, continuamente nos presenta elementos que no están muy claros, ni en el concepto, ni en el conflicto. Pero veamos la segunda



estrofa del mismo poema citado anteriormente:

En materia de ojos, a tres metros  
 No reconozco ni a mi propia madre.  
 ¿Qué me sucede? ¡Nada!  
 Me los he arruinado haciendo clases:  
 La mala luz, el sol,  
 La venenosa luna miserable.  
 Y todo ¡para qué!  
 Para ganar un pan imperdonable  
 Duro como la cara del burgués  
 Y con olor y sabor a sangre.  
 ¡Para qué hemos nacido como hombres  
 si nos dan una muerte de animales!

Encontramos la ironía, la amargura por la injusticia ante la miseria que gana un maestro. Hay una protesta dirigida hacia la clase burguesa, una comunicación enfocada hacia la sociedad. Desea y transmite la

deshumanización del sistema político y económico que se encuentra en manos de la burguesía. Vuelve a retomar con mayor fuerza el tema de la primera estrofa, le da énfasis al problema físico de ceguera que fue a causa de tantas horas de clases mal pagadas. Pero, separemos las frases según el modelo anterior:

**Tiempo:** verbo en presente "No reconozco ni a mi propia madre", en infinitivo "ganar" y antepresente "Me los he arruinado haciendo clases" y "...hemos nacido..."

**Espacio:** indefinido, puede ser el problema de cualquier sociedad, se universaliza el conflicto y el dolor por la injusticia.

**Interior:** el problema físico de la ceguera, afecta el aspecto interior del ser, así cuando nos dice, que no reconoce ni a su propia madre, figura creadora y

generadora de vida, protectora y liberadora, ser que tiene un gran significado en el mundo. Se nos presenta una imagen que le da fuerza e intensidad al dolor interno. Dolor que fue causa de tantas horas de trabajo, que le dieron como resultado, un salario "para ganar un pan imperdonable". Compara el pan duro con la cara del burgués, y además nos expresa el sentimiento de la injusticia a través de las palabras "con olor y sabor a sangre".

**Exterior:** en esta segunda estrofa, encontramos una propuesta provocativa, la cual se extiende de la primera persona a la segunda del plural. Busca las causas y razones de esa lucha encarnizada del hombre contra el hombre, de la injusticia de ciertas clases sociales. Plantea un problema de una sociedad. Parte de un problema particular "el de los maestros" y lo lleva a uno general "la existencia y el trato del ser como hombre y no como animal".

En esta estrofa y en general, vemos que parte del aspecto interior traspasa el aspecto exterior; por ejemplo, de un problema particular de salud física, resulta uno emocional, que es por causa de tantas horas clase, impuestas por un sistema y por la necesidad de supervivencia. En este poema de *Autorretrato*, no encontramos lo cómico, lo paradójico y lo sin sentido, por el contrario, observamos una carga semántica, que por lo regular contienen muchos de sus poemas.

Esta interrelación entre lo externo e interno, como identidad o identificación, parece desplegarse en una topología. A esta "característica de abrir espacios para nombrar y valorar las nuevas experiencias, para etiquetarlas como escenarios sociales, esto es lo que con Barthes llamamos logotesis",<sup>4</sup> por ejemplo, en el caso de la intimidad del poeta se le suma una peculiar organización espacial, que es desde el principio ética y política.

Una de las reflexiones acerca de la vejez, de la injusticia y el trabajo, es precisamente esa dimensión que redefine los espacios públicos, que vienen siendo las relaciones del trabajo como maestro. El sujeto

desempeña sus funciones bajo acuerdos éticos y políticos, establecidos por cierta institución pública, mientras que en lo privado, manifiesta su inconformidad, sus sentimientos y reflexiones acerca de lo ganado y perdido en cierto periodo de su vida. Por lo tanto, en ese modelo de integración vemos que:

En el contexto de los textos platónicos referidos a Sócrates aparece esta referencia fundante a la intimidad como *daimon* y precisamente en una dimensión que redefine tanto los espacios públicos como privados. Ante un modelo de integración que funde en dependencia al ciudadano respecto de la *polis* (quien llega a ser nombrado potencialmente como *doulos*, esclavo, pese a su condición de ciudadano) la fundación de Sócrates recurre estratégicamente a la intimidad.<sup>5</sup>

Esta dualidad del ser humano se ha venido estudiando a lo largo de la historia por grandes filósofos como Aristóteles, Platón, San Agustín y otros, pero José Miguel Marinas, propone cuatro grandes giros que tratan el discurso sobre la intimidad, por ejemplo entre ellas tenemos la concepción clásica, que es: la figura *demónica* de la intimidad; una figura de la intimidad *vacía* de la teología premoderna; la figura de la intimidad *dual* de la modernidad y la figura de la intimidad *diseminada*.

Como me sería muy difícil explicar cada una de ellas, debido a razones de tiempo y espacio, expongo sólo algunos rasgos y características que son adecuados al poema de *Autorretrato*, ya que no todos los giros encajan con la ideología de Parra, aunque al ir interpretando algunas figuras, se va observando su aplicación. Pasemos a la tercera estrofa:

Por el exceso de trabajo, a veces,  
Veo formas extrañas en el aire,  
Oigo carreras locas,  
Risas, conversaciones criminales,  
Observad estas manos  
Y estas mejillas blancas de cadáver,  
Estos escasos pelos que me quedan.  
¡Estas negras arrugas infemales!

Las figuras que el poeta nos representa en general, tienen que ver con los grandes giros poéticos sobre la intimidad narrada, y por supuesto con la correlación en las formas de representación social del espacio, (en *lo propio*, en *lo privado*, oye, escucha y ve, mientras que en *lo ajeno*, en *lo público*, están: el trabajo, el aire, los ruidos, los crímenes) e incluso la tierra conocida o gobernable,<sup>6</sup> de los territorios que la constituyen - económica y políticamente dominadas o dominables - apuntan a una modificación de tiempos y acciones. Él desea, que ya no se hagan más injusticias con el hombre que trabaja excesivamente para sobrevivir. Él dice, que al final sólo quedan las manos y mejillas blancas como cadáver, con pocos pelos, y además con negras arrugas. Él nos da toda una visión de su intimidad como sujeto inserto en un espacio público.

Pero sigamos con la división de los cuatro elementos que podrían darnos una mediana visión en cuanto a los aspectos externos e internos del sujeto.

**Tiempo:** presente, veo, oigo, escucho y observo, él dice: "veo formas extrañas", "oigo carreras locas", "Risas, conversaciones criminales".

**Espacio:** lugar indeterminado, puede ser en cualquier lugar.

**Interior:** a causa del exceso de trabajo, ve distorsionada la realidad, se siente y se ve a sí mismo como cadáver. Además se nos presenta como representante de la desgracia y muerte de la humanidad.

**Exterior:** la política y economía de cada país, se ve reflejada en la organización y distribución de los bienes producidos. Este producto "salario", es el resultado de leyes impuestas al trabajador, en este caso, el exceso de trabajo mal pagado, es el factor principal que ocasiona la alucinación y la locura en el ser humano; por lo tanto, lo físico se encuentra intrínsecamente relacionado con los estados emocionales del hombre.

El predominio de la intimidad, como espacio

reductor de la memoria es uno de los aspectos fundamentales en el *Autorretrato* de Nicanor Parra, ya que de este modo describe los sentimientos y recuerdos de un trabajo que lo llevó a la ceguera, a la vejez, a la miseria y por consiguiente, al filo de la muerte.

Pero lo extraordinario de este poema, es la dicotomía en la que se conectan varias distinciones secundarias; por ejemplo, el mensaje de Parra es individual, pero su código es colectivo, o sea:

El mensaje y el código no pertenecen al tiempo en la misma forma. Un mensaje es un acontecimiento temporal en la sucesión de hechos que constituyen la dimensión diacrónica del tiempo, mientras que el código es en el tiempo un conjunto de elementos contemporáneos, es decir, un sistema sincrónico. Un mensaje es intencional; es pensado por alguien. El código es anónimo y no intencionado.<sup>7</sup>

Por lo tanto, en Parra encontramos un mensaje intencional, el cual es arbitrario y contingente, mientras que el código es sistemático y obligatorio para cualquier comunidad de hablantes.

La cuarta estrofa, retoma las palabras iniciales que van dirigidas a la juventud, dando un cierre al poema y concluyendo con una reflexión, que dice:

Sin embargo yo fui tal como ustedes,  
Joven, lleno de bellos ideales,  
Soñé, fundiendo el cobre  
Y limando las caras del diamante:  
Aquí me tienen hoy,  
Detrás de este mesón inconfortable  
Embrutecido por el sonsonete  
De las quinientas horas semanales.

En esta estrofa no sólo vemos un despojamiento de aquello que tenemos almacenado en la memoria, sino que propone un cambio en el espacio público; él vacía su intimidad al presentarnos sus recuerdos y experiencias, al manifestarnos su inconformidad ante



cierto espacio y tiempo. Pero ese espacio y tiempo, nos remiten a una significación del error o verdad, a la que se podría referir ya que, cualquier discurso poético, nos presenta ciertas afecciones, en las cuales se "...requiere de dos signos básicos, un nombre y un

verbo, que están conectados en una sintaxis que va más allá de las palabras. Aristóteles dice la misma cosa en su tratado *Sobre la interpretación*. Un nombre tiene un significado y un verbo tiene, además de un significado, una indicación de tiempo. Solamente su

unión produce un nexo predicativo, que puede ser llamado *logos*, discurso" (Ricoeur, 1995).

En este discurso poético, Parra nos presenta una situación vivida, por lo tanto, a él no le queda más que advertir a los jóvenes del peligro de caer en la misma situación. Todo esto, supone, no el paso a lo privado, que es resultado de los cambiantes escenarios del trabajo y del mercado, sino el paso a lo público, que es el sistema económico y político que regula la mano de obra barata, la explotación del hombre y la miseria como resultado de un modelo previo.

Como lo habíamos dicho antes, el poema de *Autorretrato* nos presenta unas pinceladas del espacio emocional íntimo, que es resultado de un espacio público, pero, que además genera ciertos espacios en el universo. Sobre estos espacios Miguel Marinas nos dice:

"La escisión de espacios, genera en el universo de la representación de lo íntimo, una escisión en dos figuras: la intimidad como *forma* y la intimidad como *relato de experiencia*" (López de la Vieja, 1994, p. 175).

De esta forma, surgen nuevas representaciones del sujeto, que no son meras operaciones técnicas, internas a los discursos de gremio (la filosofía, la literatura), sino definición de un mundo de prácticas nuevas. Promueven un cambio, no sólo en la palabra, sino en la interioridad del ser. De esta manera, la intimidad moderna adopta estas dos figuras. Una más cercana al sujeto formal-universal, que se vacía y universaliza a costa de la experiencia del hombre. De esta forma el sujeto lógico porta la palabra, que se convierte en la función predicativa que es potencialmente universal.

Pero hagamos la misma operación que hemos venido realizando, y veamos qué elementos significativos encontramos en esta última estrofa.

**Tiempo:** pasado "fui tal como ustedes", "Soñé

fundiendo el cobre", y pasa a un presente "Aquí me tienen hoy". Además del tiempo que menciona en horas trabajadas, "quinientas horas semanales".

**Espacio:** el mismo lugar indeterminado, "detrás de este mesón inconfortable", que puede ser cualquier aula de clases.

**Interior:** "Soñé fundiendo el cobre / Y limando las caras del diamante:", sentimientos, ilusiones, añoranzas y sueños irrealizables de cuando fue joven.

**Exterior:** a causa del exceso de trabajo, por las quinientas horas de clases semanales, lo han dejado embrutecido y con el aspecto de un ser que se encuentra destrozado, golpeado e insultado por el espacio público.

En la estrofa hay un interés en la terminología, que es la heredera no pasiva del decir poético sobre la intimidad, este decir, radica en la intervención de ese doble discurso filosófico-político y por consiguiente se observan los efectos de transformación en los espacios sociales de la enunciación.

En esta enunciación del poeta, encontramos que la médula de su poesía, está en el discurso filosófico-político y que tiende a una concientización de la sociedad. Por ejemplo, tanto en su artefacto *La izquierda y la derecha unidas jamás serán vencidas*, como en el de *Autorretrato* y en otros más, encontramos la esencia enunciativa que irrita al oficialismo de izquierda, perteneciente a su espacio y época.

Sergio Marras realizó una entrevista a Nicanor Parra, en donde, en un diálogo extenso se ve todo un enfoque político e ideológico muy interesante. De esta conversación, sólo citaré algunos párrafos que me parecieron apropiados al análisis que vengo desarrollando de los espacios exteriores e interiores que se van vaciando, por la vivencia misma del ser humano. Marras pregunta a Nicanor: ¿Qué siente al mirar hacia atrás?

"Ese artefacto tiene que ver precisamente con ese carácter desconfiado y fatalista al que hacía referencia yo en el bajo pueblo, porque evidentemente en él se está negando la posibilidad de redención que se ofrecía para la clase baja. Este artefacto fue una manera blanca de expresar ese desaliento. Pretendía decir que nunca, de esa manera, saldriamos de la situación en que nos encontrábamos. No digo yo que esta filosofía haya que aceptarla, sino que estoy describiendo lo que me parece a mí un estado de cosas".<sup>4</sup>

A través de esta descripción de estados de cosas, Nicanor Parra, nos va explicando lo que denota su poema de *Autorretrato*, en él se descubren una gran cantidad de imágenes significativas, que he ido analizando apoyándome en la teoría de la intimidad narrada. Este poema se abre para construir dimensiones de lo íntimo en las que la interlocución tiene que ver con el "oído interior"<sup>5</sup> al que el interlocutor habla "a grandes voces". Por lo tanto, encontramos un paralelismo entre la profundidad de lo escrito en el *saber* y de la experiencia interior, que también se escribe. En otras palabras: Esta doble apertura del carácter relacional de la intimidad, la escucha y el escribir, formula una intimidad en la interlocución: se cuenta mediante el recurso a un interlocutor interno que ya no es *daimonni* conciencia, sino un lugar vacío, nombrado por la metáfora de la profundidad.

Contar esta intimidad sobre su vivencia como maestro y ciudadano de cierto lugar, presupone profundizar en las connotaciones de la "caída" gnóstica, maniquea en el espacio vacío del sujeto, que por otra parte, esta intimidad predomina en un espacio de la memoria, que es uno de los aspectos fundamentales para poder vaciar la palabra poética. Un ejemplo muy palpable es cuando él nos habla de ese fatalismo, que va creciendo pausadamente en cada estrofa del poema: "¿Qué les dice mi cara abofeteada?", "¡Para qué hemos nacido como hombres / si nos dan una muerte de animales!", "Observad estas manos / Y estas mejillas blancas de cadáver", "¡Estas negras arrugas infernales!", y termina con los siguientes versos, "Aquí me tienen hoy", "Embrutecido por el sonsonete / De las quinientas horas semanales".

Nos encontramos con la fatalidad, la muerte, el dolor y la injusticia, que va discurriendo a lo largo de su poema. Otra pregunta interesante que se relaciona bastante bien con esto, es cuando Marras, pregunta ¿Pero, por qué ese fatalismo tan profundo? ¿Usted no cree que ha habido en la historia del hombre una tendencia progresiva hacia la igualdad, hacia la justicia? y Nicanor Parra contesta:

En realidad no es una creencia la que estoy poniendo allí, es simplemente una situación de hecho, un estado de ánimo, y yo simplemente lo que hago es expresar ese estado de ánimo, o sea, no es un *wishful thinking*, no es una formulación de tipo filosófico, simplemente es una imagen y no una descripción. Estoy pensando en este momento que cuando Octavio Paz trata de formarse una idea de Rulfo dice que el mérito de Rulfo consiste en que da una imagen de México, y que lo que otros han hecho es dar una simple descripción. Claro que sería posible hacer todavía una cosa peor: hacer una formulación de tipo utópico (Marras, 1992, p. 375).

En sus poemas encontramos una tarea moral ligada a esa forma de representación poética, que contiene un repliegue espacial propio del sujeto que se contempla en un mundo externo, ya de por sí demasiado amplio y cambiante. De esta forma llegamos a entender el poema de *Autorretrato* como un despojamiento de esa intimidad, que tiene como tarea escribir y escuchar la escritura interior del sujeto, la cual necesita vaciar de su interior, para fundar la relación con el espacio controlable.

El poema de *Autorretrato*, logra transmitir esa fuerza e inquietud filosófica, que se transmigra a través de la piel, causando el efecto propuesto por el emisor, la fatalidad y la muerte son causas de la injusticia social, tema que desarrolla con bastante precisión en su poema.

*Autorretrato* se pone a la orden del día, los problemas de los maestros mal pagados y explotados, especialmente en Latinoamérica; de hecho, en México es un tema de actualidad, que ha causado marchas, plantones y golpes entre maestros y granaderos. En fechas pasadas, se escribió un artículo, en donde se



manifiesta la inconformidad de los maestros, que llevaban más de 21 días manifestando su inconformidad, y exigiendo mejoras salariales y laborales. En el conflicto intervienen más de 40 mil maestros que proceden del Distrito Federal, Baja California Sur, Michoacán, Veracruz, Yucatán, Hidalgo, Tlaxcala, Guerrero y Oaxaca.<sup>10</sup> Como vemos, este sentimiento de impotencia y miseria no sólo se ve manifestado por Nicanor Parra en su tierra, sino que es un fenómeno de trascendencia universal.

## Notas y referencias

<sup>1</sup> Goic, Cedomil, "Recursos expresivos" en Angel Flores y Dante Medina (comp.), *Aproximaciones a la poesía de Nicanor Parra*. México, 1991, p. 59

<sup>2</sup> Rodríguez Fernández, Mario, "Nicanor Parra, destructor de mitos" en Angel Flores y Dante Medina, (comp) *Aproximaciones a la poesía de Nicanor Parra*, México, Edug, 1991, p. 47

<sup>3</sup> Morales, Felipe. "Poesía: Equilibrio de la palabra" en *Cuadernos de comunicación*, México, Núm. 1, julio 1975, p.52

<sup>4</sup> Barthes, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris, Seuil, 1972

<sup>5</sup> López de la Vieja, María Teresa. *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*. México, F.C.E., 1994, p. 300.

<sup>6</sup> No es banal que el destinatario de las Confesiones de Agustín de Hipona, sea el género humano: "apud te narro haec generi meo, generi humano" (Libro II, cap. 3).

<sup>7</sup> Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI, (primera edición en español) 1995, p. 17

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>9</sup> López de la Vieja, op. cit., p. 175

<sup>10</sup> Marras, Sergio, *América Latina*, Buenos Aires, Ediciones B, 1992, p. 374.

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 378

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 375

<sup>13</sup> Datos tomados del artículo "Conflicto magisterial" de Raúl Martiarena en el periódico Siglo XXI, del día 29 de mayo de 1997, pág. 4, correspondiente al tema del día.