

CRÓNICA

saron que se les había “robado” la elección, por eso en el 2007 se juntaron carencias sociales, desigualdades históricas y una oportunidad real de ganar con un candidato del lugar con arraigo.

9) *Los conflictos electorales son consecuencias y no causas.* Cuando se quiera tener elecciones adecuadas, serán necesarios mecanismos de desarrollo social y económico.

10) *La consolidación democrática es un proceso cultural, no electoral.* De otra manera tendremos espejismos como el del 2000 y dolores de cabeza como en el 2006.

Posdata

Parecía que todo había terminado y los problemas poselectorales llegaron: violencia, desconfianza, partidización de decisiones y demás... Al final todo igual, para bien y para mal. ■

ESTANTERÍA

Publicamos un fragmento del libro *Profesión de fe* de María Sabina, *Lectura y recreación del mito de la mujer indígena*, de reciente aparición bajo el sello de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. El autor se pregunta cómo la crítica literaria, el análisis de textos literarios pueden ayudar a proponer vías de resolución de problemas de género, de etnia y socioculturales, y propone como respuesta una versión a partir de una obra del Nobel español Camilo José Cela sobre la indígena oaxaqueña conocida como los hongos enteógenos

Lectura y recreación del mito de la mujer indígena

Rodrigo Pardo Fernández

INTRODUCCIÓN

Las culturas indígenas de América, de un modo similar a las sociedades occidentales europeas, han asignado históricamente a la mujer la responsabilidad de la transmisión y pervivencia de la identidad, esto es, de las tradiciones que conforman su particular cultura. Entre otras razones, premia su papel en la educación de los hijos y, hasta cierto punto, el hogar como centro (núcleo) social. En este sentido, se hace necesario cuestionar distintas concepciones sobre lo indígena, lo femenino, la tradición y la ruptura en la sociedad

ESTANTERÍA

contemporánea, situándonos críticamente no sólo ante las relaciones de género modélicas, sino también ante las basadas en lo que se ha dado en llamar “usos y costumbres”.

Para abordar estos problemas, apreciados como tales por su discutido carácter y por la pervivencia de una discriminación de diversa índole en el entramado social, destaca como referente posible María Sabina, indígena que realizaba rituales a partir del consumo de hongos enteógenos¹ como prácticas curativas a mediados del siglo xx.

¿De qué modo la crítica literaria, el análisis de textos literarios pueden ayudar a proponer vías de resolución de problemas de género, de etnia, socioculturales? Tengo la convicción de que cualquier crítica o propuesta teórica literaria se construye desde la realidad, por lo que parto no de la mujer de carne y hueso, sino de la imaginada en una obra literaria. Propongo que la lectura de un texto sea la lectura del mundo, no en el sentido de equivalencia o reflejo, sino en el de identidad; la literatura es también el mundo. La literatura es ficción, esto es, un discurso (un *otro* discurso) que participa de los discursos (metáforas, praxis, prácticas socioculturales) que conforman

lo que llamamos realidad, la cual es, desde esta perspectiva, un constructo, no la realidad empírica o fenomenológica en que nos desenvolvemos. El universo narrado, por inmediato o distante que parezca a la mirada del lector, corresponde a un origen diverso: por un lado, la realidad inmediata de quien escribe, y por otro, de mayor importancia, los referentes, experiencias e intereses del narrador (un personaje, un ente impersonal, multitud de voces; esto no es relevante). En la lectura de todo discurso literario, toda ficción entendida cabalmente como tal, “No es otro el universo el que se encuentra frente al nuestro; es nuestro propio mundo que, paradójicamente, se metamorfosea, se corrompe y se transforma en otro”.²

Mi aproximación (además de recurrir operativamente a propuestas teóricas de diversa procedencia, que van desde la crítica literaria, la sociocrítica y la antropología hasta la historia de las ideas) se estructura a partir de un texto poético, configurado con una estructura dramática que no termina de serlo,³ *María Sabina* (2005), del escritor español Camilo José Cela (cjc), premio Nobel de literatura en 1989; esta obra de ficción destaca el sentido del *yo soy* de la mujer indígena, de María Sabi-

¹ *Enteógeno* (“Dios dentro de nosotros”) define la experiencia ritual de aproximación a lo divino, o más acertadamente, a la idea de la divinidad de distintos pueblos y tradiciones antiguas; la palabra define, a partir de la convención propuesta por Wasson, Hoffman y Ruck (1980), a toda sustancia de origen vegetal que cuando se ingiere provoca una experiencia que se considera divina.

² Vax, 1965: 17.

³ Se trataría de un poema dramático, o lírica dramática, en el sentido que lo estableció el poeta inglés Robert Browning (1812-1889) en sus monólogos, que recurren al habla común llevándola al lenguaje poético, del mismo modo que cjc en *MS*.

ESTANTERÍA

na, frente a la sociedad (los *otros*), y de ahí su validez y pertinencia como referente.

An outsider's version of the myth of María Sabina appears very early in its elaboration in Nobel laureate Camilo José Cela's play *María Sabina*, written in 1965. In this version Sabina is judged and condemned. She is summoned to court, where she appears as a prophet-prostitute-sorceress in whom the modern world and traditional wisdom, the Molotov Cocktail and the sacred mushroom, converge. She is the victim of the misunderstanding and intolerance of her judges and accusers. "The People want María Sabina hanged." A decade and a half beforehand Cela imagined her death as a martyrdom, a mixture of aspects of her own story with those of Socrates, Electra, Joan of Arc and the witches incinerated during the Inquisition. He explicitly identifies her with Eve, Andromache, the Virgin Mary, Saint John the Baptist, Mary Queen of Scots, and Messalina. He constructs for her an idealized death in which María Sabina is the Last Phase, the final representative of the shamanic tradition of initiation. (Yepez, 2000).

Debo anotar también que varios de los referentes teóricos a los que he recurrido corresponden al estudio de los indígenas mesoamericanos o más específicamente mexicanos, por el origen de María Sabina y mi propia historia vital.

En el proceso de investigación se ha hecho evidente que son escasos y superficiales los estudios sobre *María Sabina* (ms).

La edición que propongo parte de varias fuentes: el manuscrito del poema;⁴ la edición original de 1967 en la colección Juan Ruiz de poesía española contemporánea de la revista *Papeles de Son Armadans*; el volumen con las anotaciones de la censura;⁵ la edición de 1974 publicada por Júcar, y la edición más reciente y completa de Visor, de 2005. Además, recurro a los distintos fragmentos recogidos de los cantos de María Sabina, dado que aparecen versos íntegros en el poema de CJC, y a los distintos relatos de la vida de la mujer, teniendo en cuenta las referencias encontradas en el poema. Las variantes en las distintas ediciones son pocas; sin embargo, es fundamental una explicación de los múltiples referencias intra, meta y extratextuales para la comprensión del poema, explicitar los elementos esbozados o sugeridos que remiten a María Sabina (la mujer) y su mundo, además del análisis detallado del poema.

⁴ Editado en formato electrónico, facsimilar, por Visor (Cela, 2005).

⁵ Que no fueron tomadas en cuenta en la edición; Cela hizo caso omiso de la censura y publicó su poema sin supresiones, y evitó represalias gracias a la consideración de que gozó durante la dictadura, habida cuenta de su talento, su inteligencia y sus amistades.

ESTANTERÍA

LA MUJER INDÍGENA Y LO SAGRADO:
MARÍA SABINA

La mujer, el género femenino de la especie humana, se ha definido históricamente (en el contexto de una sociedad patriarcal) bajo una perspectiva masculina, lo que ha conducido a que el hombre tenga una perspectiva tergiversada de ella, que fluctúa entre lo que desearía que fuera y lo que teme que pueda ser. Consecuentemente, como señala Figes (1972, 15): "... la mujer está educada para desear... lo que su padre y todos los hombres encuentran deseable para una mujer. No lo que es, sino lo que debe ser".

La colonización europea de América a partir del siglo xv implicó la imposición violenta de la creencia religiosa judeocristiana, en la cual se considera que la mujer es sinónimo de pecado, en términos de la condición que le fue impuesta a lo largo de la Edad Media, como señaló en su momento Foucault (1978).

Sin embargo, no debe idealizarse el mundo indígena prehispánico (al menos el que corresponde a Mesoamérica), donde la mujer también era relegada en la cotidianidad y en todas las clases sociales, exaltándose su condición de madre (reproductora) y constriñéndola al hogar, además de que se depreciaba el trabajo que realizaba en el campo y se la sometía a matrimonios de conveniencia, a depender del hombre y a realizar las tareas domésticas, además del

cuidado exclusivo de los hijos, desarrollándose incluso estructuras poligámicas que perviven, soterradas, en la actualidad, con lo cual el hombre asegura tener un conjunto de mujeres a su servicio.

De este modo, lo que cambió con la imposición de los modelos occidentales en la América precolombina fue el sentido de *culpa*, en detrimento de la mujer y con la concepción de ésta como incitadora del mal. En palabras de Delumeau (1989, 471): "la actitud masculina respecto al 'segundo sexo' siempre ha sido contradictoria, oscilando de la atracción a la repulsión, de la admiración a la hostilidad." No debemos perder de vista que tanto el judaísmo bíblico como el pensamiento clásico griego, que constituyen ideologías que subyacen y determinan gran parte del pensamiento occidental del que participamos (y cuando hablo de *nosotros* me refiero a los latinoamericanos y a los europeos), han expresado y defendido estos sentimientos opuestos, que se han manifestado en la idealización de la figura femenina (la madre/virgen) o bien en su crítica más acérrima. Baste este verso del modernista mexicano José Juan Tablada (1971), de su poema "La bella Otero", escrito a principios del siglo xx, como ejemplo de esta paradójica concepción de lo femenino: "¡Arcángel, loba, princesa, lumia, súcubo, estrella!"

En el oratorio *María Sabina* de Camilo José Cela la protagonista es

ESTANTERÍA

un personaje de ficción que toma su nombre de la indígena mexicana; además, en muchos sentidos recrea en un sentido trascendente la defensa de los derechos de la mujer, su lucha vital. Y también manifiesta esta contradicción del ser mujer, siempre en el seno de una sociedad regida por el hombre:

Soy una mujer que da la vida
Soy una mujer vieja que ya no pare...
Soy una mujer respetuosa
Soy una mujer indecente.

Más adelante ahondaré en la problemática de la mujer indígena,⁶ relacionándola con su condición sociocultural. Como anotación al margen, debe destacarse que las indígenas están luchando en el interior de sus organizaciones y comunidades (y no sólo en el ámbito de las políticas públicas) por cambiar o eliminar aquellos elementos de la tradición que las discriminan y las oprimen.

Cuando hablo de indígenas me refiero, entre otras definiciones posibles, a pueblos con otra cultura, quienes suelen hablar otras lenguas y conservar tradiciones espirituales y costumbres diversas al resto de la población. El arqueólogo mexicano Alfonso Caso (1948) hablaba de cuatro criterios para definirlos: el biológico, el cultural (prácticas y cosmovisión compartidas), el lingüístico (no

esencial) y el psicológico (sentido de pertenencia); se habla entonces de comunidad indígena.⁷

A partir de esta concepción, la política mexicana sirvió de referencia en América Latina, y concluyó con la creación del Instituto Nacional Indigenista en los años cincuenta del siglo pasado, ahora denominada Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Otra propuesta se formula sobre la base de la distinción en la población mexicana entre indígenas y no indígenas (en otro momento debiera discutirse la pertinencia de esta diferenciación); así, de manera complementaria, se puede establecer que ser un indígena representa un acto de afirmación, al menos cultural y no estrictamente lingüística, frente a la sociedad.

En la mayor parte de los estudios particulares sobre la mujer indígena (Galeana, 1997; Bonfil Sánchez y Medrano, 2003) se pone de relieve la discriminación que sufre en tres órdenes: género (ser mujer), raza (ser indígena) y social (ser pobre). En este sentido se critica su situación pasada y presente, así como se indican los esfuerzos (individuales, de la sociedad civil, del Estado) por eliminar

⁷ Un grupo étnico se define, en una relación dialéctica, en la oposición frente a los otros. Lo étnico es variable en tanto se define en un proceso histórico, en una praxis y en un discurso variable. La mal llamada *moda étnica* corresponde a un imaginario postcolonial (desde Occidente) de lo indígena (indoamericano, africano, asiático, mestizo), supuestamente más cercano a la naturaleza.

⁶ Distingo la condición de la mujer indígena frente a la de otras mujeres.

ESTANTERÍA

su situación precaria y los prejuicios asociados a ella. Con todo, un aspecto al que no se le ha dado la importancia que merece es el de la mujer indígena como transmisora, o mejor dicho, realizadora de las tradiciones de su cultura, de la comunidad a la que pertenece. La mayor parte de las tradiciones (indígenas, mestizas o de cualquier otra comunidad) se reproducen de manera oral y en el ámbito familiar, por lo que el papel de la mujer en este proceso es fundamental.⁸

He elegido a María Sabina, personaje literario en estrecha relación con un personaje histórico (máscaras, aspectos de las posibles mujeres indígenas), como modelo para intentar establecer la importancia de la mujer indígena como preservadora de la tradición (entre otros aspectos), además de indicar los problemas que enfrenta.

Cuando digo María Sabina estoy hablando de la mujer histórica y concreta que sirvió de referente, guardando las distancias, para el oratorio (la definición es suya) que escribió Camilo José Cela en 1967; cuando parezca que se confunden será porque considero que se establece cierta identidad entre ellas. Si bien en la escasa bibliografía sobre *MS* no se establece la necesaria y estrecha rela-

ción entre la mujer y la ficción,⁹ uno de los fundamentos de este estudio y de mi aproximación crítica, en la presentación de la grabación de Leonardo Balada (Balada y Cela, 1995) se encuentra recogida una opinión de Theodore S. Beardsley Jr., director en 1970 de la Hispanic Society of America, que pone el acento sobre esta cuestión, destacando su importancia y, sobre todo, explicitando el hecho (que Cela muestra desde el inicio de la Primera melopea) de que el poema es también una lectura del mundo, de la vida de María Sabina:

Some literary critics will undoubtedly link the vocabulary of the text to the movement in post-Civil War Spanish letters known as *Tremendismo*. However, neither the person of María Sabina [*sic*, en español] nor much of the phraseology of the literary text are sheer invention, but rather constitute a careful reconstruction of the real-life María Sabina based on factual accounts. María Sabina in life as well as in the text is the high priestess of the hallucinatory mushroom cult in the village of Huautla, in the province of Oaxaca, Mexico. Clinging to an ancient Indian cult, outside Christianity and sometimes persecuted by Mexican law, María Sabina has been the subject of several scholarly anthropological studies... (Klein, 1995, 6).

⁸ Esto funciona incluso en sentido negativo; una quinta parte de las mujeres mexicanas consideran que las propias mujeres son las responsables de la conducta de discriminación hacia la mujer (*Primera encuesta*, 2005: 26).

⁹ La relación parece arbitraria o anecdótica; ver De Luis, 1968 y Charlebois, 1994, por ejemplo.

ESTANTERÍA

María Sabina fue una mujer que realizaba ritos (de carácter espiritual, curativo) mediante el consumo de hongos enteógenos. Perteneció a la etnia mazateca, asentada en el estado de Oaxaca,¹⁰ en el sur de México, y vivió toda su vida en Huautla de Jiménez, un pequeño pueblo de la región que se denomina La Cañada, de clima caluroso y húmedo; nació en 1894 y murió en 1985.¹¹ Allí, en esa zona donde aún vuelan parvas de guacamayas llenando el aire con sus colores y sus gritos, es donde hasta la fecha se consumen hongos como una forma de comunión con lo divino; es importante anotar que la religión que se profesa en la zona, predominantemente católica, muestra rasgos sincréticos con una perspectiva animista, lo que se vincula de manera estrecha con el conjunto de prácticas rituales que más adelante explicaré, considerando que se encuentran comprendidas dentro de la medicina tradicional.

Cela escribe de María Sabina: “Que come teunanacatlh amargo”. El nanacate es el hongo (la voz es del náhuatl *nanacatl*, “hongo”, que proviene a su vez de *nacatl*, “carne”), *te-*

unanacatlh, que incorpora el prefijo *Teu* (“dios”), es el nombre del hongo divino, la carne de los dioses.

Con María Sabina como pretexto y *leit motiv*, Camilo José Cela escribió una suerte de poema teatral (y no digo dramático por razones que explicaré más adelante). Este texto se erige como una profesión de fe, como una defensa de la mujer y de un modo diferente (complejo, metafórico, pagano) de construir su relación con el mundo. En una palabra, la obra *María Sabina* es un retrato de la condición de personaje condenado (socialmente, se entiende) por varias razones: por ser mujer, por ser indígena, por ser ignorante de acuerdo con los parámetros de la sociedad mestiza, por ser pobre, por estar sola, por elegir y ejercer su profesión, por ser.

Es decir, no se trata sólo de pensar en la María Sabina concreta, de carne y hueso, que maravilló a Antonin Artaud y a los *hippies* con sus prácticas rituales, sino en la María Sabina como personaje, indígena, que defiende su cosmogonía y esencia. En el texto ficcional de Cela se presenta condenada a muerte por las razones que mencionamos antes, y pronuncia una serie de letanías que la definen, la delimitan, le permiten transfigurarse, relacionándose con otras mujeres, con otras historias, con otras formas vedadas de existir (prohibidas para la mujer, para el indígena), esto es, de concebir y transformar la realidad.

¹⁰ En los límites con Puebla y Veracruz (su población asciende a cerca de 175 mil individuos); su lengua pertenece a la familia otomangué, y se dedican fundamentalmente a la agricultura y el comercio.

¹¹ En el 112 aniversario de su natalicio, en Huautla de Jiménez, entre el 20 y el 23 de julio de 2006 se realizó el Noveno Festival Cultural y Artístico en su honor, a fin de promover y difundir la medicina indígena tradicional.

ESTANTERÍA

No olvidemos que la estructura de la letanía, tan cara a Cela, es la forma habitual en que se desarrollan los largos monólogos que María Sabina pronunciaba, en un estado cercano al trance, cuando consumía hongos enteógenos (Estrada, 2005).

¿Por qué Cela, desde su modélica casa de Palma de Mallorca, decidió escribir sobre una curandera (o chamán)¹² oaxaqueña? Los universos a los que pertenecen no podrían ser más distantes,¹³ pero alguien los enlaza: el escritor inglés Robert Graves, vecindado en la isla, es probable que comentara con Cela (y le diera a leer) la segunda copia numerada, de un total de 512 ejemplares editados, del libro *Mushrooms, Russia and History*, de Valentina Pavlovna y su esposo Robert Gordon Wasson, etnomicólogo y amigo de Graves; este libro, citado en la bibliografía anotada por Cela al inicio de *María Sabina*, está fechado en 1957, ocho años antes del oratorio.

Recordemos los versos de Cela que he referido, y también los argumentos a favor de la igualdad de los sexos que enarboló Lilith, mujer desterrada del Paraíso (anterior a Eva), que

aparece en textos apócrifos como “el primer ejemplo de esa horrible criatura que más tarde se llamará mujer ‘emancipada’, de la mujer a la que le gusta imaginarse a sí misma emancipada como un hombre”, en la ironía de Figes (1972, 44). En el libro de los Wasson se hace mención de algunas de las expresiones de la curandera que expresan ideas similares:

Soy mujer que sola caí
Soy mujer que sola nací...
Soy la mujer que puede ser
arrancada...
Mujer reloj soy
El águila primera soy.

¹² Digo *chamán* indistintamente en masculino y femenino para evitar las corrupciones *chamana* o *chamanesa*.

¹³ En este sentido, “... it is curious to note that this Spaniard (this conquistador) managed, in the first literary portrayal of this Mexican shaman, to invent aspects of the myth that would later be created independently by the popular culture.” (Yépez, 2000), dada la resonancia en la cultura popular mexicana de María Sabina como icono, ambiguo y controvertido.

C Á T E D R A

El autor se plantea si puede hablarse de una filosofía del derecho y cuál merece la pena cultivar. Para responder estas cuestiones reseña dos posiciones: el iusnaturalismo y el iuspositivismo, para llegar a la conclusión de que el punto de vista de la crítica, el principio moral que la anima, puede estar reflejado, aunque sólo sea de manera abstracta o fragmentaria, en el sistema jurídico criticado

La crítica del derecho como paradigma de la filosofía jurídica

Modesto Saavedra López*

En una entrega anterior (*IUS*, No. 20, 2007, pp. 325 y ss) intentábamos dar respuesta a la pregunta *¿puede hablarse de una filosofía del derecho?*, y bajo ese epígrafe abordábamos algunos aspectos que permiten aclarar al ámbito temático de este campo del saber, es decir, de qué se ocupa este tipo de reflexión y qué es lo que les corresponde enseñar a los profesores de una disciplina con ese título en la formación de los juristas. En tal sentido, decíamos que el objeto de la filosofía del derecho es el derecho en su conjunto y todo lo que tiene que ver con él, fijándose sobre

todo en sus aspectos más genéricos y más profundos. Su objetivo es averiguar el significado del derecho como tal, explicando sus fines y funciones en la vida humana y social, sus condicionamientos económicos, culturales y políticos, y sus relaciones con otras estructuras y prácticas sociales. Pretende, igualmente, analizar su estructura como norma y sistema normativo y sus conceptos básicos y generales, a fin de proporcionar el máximo rigor teórico al pensamiento jurídico y la mayor consistencia y solidez a la práctica profesional de abogados y juristas. Dedicada a reflexionar sobre estos temas, la filosofía del derecho se convierte en una “ontología” jurídica o teoría del derecho, porque se ocupa de lo que el derecho es, de cómo se presenta en la realidad y cómo funciona. Y ello con independencia de que la reflexión teórica puede tener un carácter más o menos especulativo y “metafísico”, más o menos sociológico, o quedarse en un análisis puramente lingüístico y formal, dependiendo del interés y del punto de vista adoptado por el filósofo correspondiente.

Pero además de presentarse como ontología jurídica, decíamos también que la filosofía del derecho puede adoptar otra vestimenta y aparecer como una “deontología” jurídica, es decir, como una teoría de la justicia, de los valores y de la legitimidad del

* Doctor en derecho, catedrático en filosofía, coordinó la presente entrega de *IUS*.

C Á T E D R A

El autor se plantea si puede hablarse de una filosofía del derecho y cuál merece la pena cultivar. Para responder estas cuestiones reseña dos posiciones: el iusnaturalismo y el iuspositivismo, para llegar a la conclusión de que el punto de vista de la crítica, el principio moral que la anima, puede estar reflejado, aunque sólo sea de manera abstracta o fragmentaria, en el sistema jurídico criticado

La crítica del derecho como paradigma de la filosofía jurídica

Modesto Saavedra López*

En una entrega anterior (*IUS*, No. 20, 2007, pp. 325 y ss) intentábamos dar respuesta a la pregunta *¿puede hablarse de una filosofía del derecho?*, y bajo ese epígrafe abordábamos algunos aspectos que permiten aclarar al ámbito temático de este campo del saber, es decir, de qué se ocupa este tipo de reflexión y qué es lo que les corresponde enseñar a los profesores de una disciplina con ese título en la formación de los juristas. En tal sentido, decíamos que el objeto de la filosofía del derecho es el derecho en su conjunto y todo lo que tiene que ver con él, fijándose sobre

todo en sus aspectos más genéricos y más profundos. Su objetivo es averiguar el significado del derecho como tal, explicando sus fines y funciones en la vida humana y social, sus condicionamientos económicos, culturales y políticos, y sus relaciones con otras estructuras y prácticas sociales. Pretende, igualmente, analizar su estructura como norma y sistema normativo y sus conceptos básicos y generales, a fin de proporcionar el máximo rigor teórico al pensamiento jurídico y la mayor consistencia y solidez a la práctica profesional de abogados y juristas. Dedicada a reflexionar sobre estos temas, la filosofía del derecho se convierte en una “ontología” jurídica o teoría del derecho, porque se ocupa de lo que el derecho es, de cómo se presenta en la realidad y cómo funciona. Y ello con independencia de que la reflexión teórica puede tener un carácter más o menos especulativo y “metafísico”, más o menos sociológico, o quedarse en un análisis puramente lingüístico y formal, dependiendo del interés y del punto de vista adoptado por el filósofo correspondiente.

Pero además de presentarse como ontología jurídica, decíamos también que la filosofía del derecho puede adoptar otra vestimenta y aparecer como una “deontología” jurídica, es decir, como una teoría de la justicia, de los valores y de la legitimidad del

* Doctor en derecho, catedrático en filosofía, coordinó la presente entrega de *IUS*.