



INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE LA MUJER

TESIS DOCTORAL

Lo femenino y la identidad del pueblo en la obra de Teresa de la Parra:

Influencia de la mujer en la formación del alma americana (1930)

Michelle Roche Rodríguez

Programa de Doctorado: Estudios Interdisciplinarios de Género

Directora: Dra. Carmen Valcárcel

2021

*A las escritoras venezolanas que siguen la estela de Teresa de la Parra
como la de una madre primigenia.*

AGRADECIMIENTOS

El primer agradecimiento es para mi directora de tesis, la doctora Carmen Valcárcel, porque sin ella no habría sido capaz de emprender y concluir esta investigación. Su dedicación a lo largo de este proceso, sus consejos y su interés en el tema que aquí se aborda han sido un motor que me ha impelido a seguir adelante. Mi cariño y mi más absoluta admiración para ella y para su trabajo. También debo dar las gracias a la doctora Margarita Alfaro, por su entusiasta asesoría y sus oportunas observaciones, las cuales contribuyeron a facilitar el trabajo. Mi agradecimiento igualmente va a todo el personal del Programa de Doctorado en Estudios Interdisciplinarios de Género de la Universidad Autónoma de Madrid, el cual voy a singularizar en la persona de su directora, la doctora Yolanda Guerrero. A ella y a todo su equipo les debo un reconocimiento especial por su acertada dirección en lo relativo a la tesis, además de por su disponibilidad para ayudarme cada vez que ha sido necesario.

Por último, me gustaría dar las gracias a mis amigos y a mi familia por su apoyo incondicional y, principalmente, por la paciencia que han tenido durante todos estos años. No ha sido fácil convivir conmigo mientras me encontraba obsesionada por el pensamiento de Teresa de la Parra. Pero lo he logrado, gracias a ustedes.

RESUMEN

La crítica literaria comenzó a ocuparse del análisis de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* con la llegada del siglo XXI. La obra de 1930 fue la última que escribió Teresa de la Parra. La tendencia de las académicas feministas ha sido etiquetarla como ensayo de género. Esto ha contribuido a marginarla, exponiéndola a los mismos prejuicios que sufrió en vida la autora y que oscurecieron su legado después de 1936, cuando se estableció el canon literario venezolano.

El objetivo de esta tesis es proponer nuevas líneas de análisis para comprender cómo el pensamiento de la autora convierte lo femenino en metonimia de lo popular, contraponiéndolo al patriarcado. Con este fin, nos hicimos preguntas como: ¿Qué estrategias usó De la Parra para nombrar lo subalterno? ¿Podía sustraerse de su doble condición de mujer blanca cuando escribía? ¿Cómo se entretejieron en su pensamiento los modelos de mujer y el discurso racial de su época?

Para responderlas estudiamos sus obras utilizando como marco de referencia las teorías sobre el poder de Michel Foucault, Gayatri Spivak y Judith Butler, entre otros. El análisis histórico de los discursos de género y raza en las obras de la autora se ha abordado a través de la perspectiva feminista dentro de los estudios poscoloniales. En Hispanoamérica, la noción de pueblo implicaba la interpretación del mestizaje como una fuerza cultural y el papel de las mujeres en la sociedad se evaluaba según el modelo de la Virgen María. De la Parra muestra al pueblo debilitado por una herencia amerindia y africana que fue durante siglos discriminada y a la mujer constreñida en los atributos católicos de espiritualidad y abnegación, como fuerzas pasivas, incluso resignadas a la violencia hegemónica. Pero hace un juicio favorable de tales rasgos. Esto contrasta con el discurso épico asociado a la formación de los estados nacionales. Así, aunque se declarara partidaria de un feminismo moderado, el relato sobre la acción sosegada y sostenida en el tiempo del subalterno, identificado como subalterno-mujer, permite a la autora reivindicar el poder de su género para reescribir la historia oficial.

ABSTRACT

Literary critics began studying *The Influence of Women in the Formation of the American Soul* only in the 21st century. Written in year 1930, that was Teresa de la Parra's last work. It has been feminist scholars' tendency to brand it as a gender essay. This has contributed to its marginalization, exposing it to the same prejudices that the author had to endure through life, and which shadowed her legacy after 1936, when Venezuelan literary canon was established.

The purpose of this thesis is to suggest new research's trends in order to understand how this author's thought makes feminine into a metonymy of the popular, while opposing patriarchal rule. To understand that, we asked questions like the following: Which strategies did De la Parra use to name the subaltern? In her writing, could she subtract herself from her double condition of white woman? How did female models and racial discourses from her times intermixed in her thought?

In order to answer those questions, we studied her works using as reference theories on power by Michel Foucault, Gayatri Spivak, and Judith Butler, among others. The feminist perspective in postcolonial studies rendered deeper meaning to the historical study of gender and racial discourses. In Spanish America, the notion of "the people" (*el pueblo*) implied a view of "racial hybridity" (*el mestizaje*) as a cultural force and the role of women in society was estimated in relation to Virgin Mary's model. The *pueblo* weakened by Amerindian and African heritages that had been discriminated for centuries, and women forced into the Catholic attributes of spirituality and abnegation could only be described by De la Parra as passive forces, even resigned to hegemonic violence. But, for her, these traits are positive. Her position stands in contrast to the epic discourses of the newly born national states. This means that even when she declared her feminism to be moderated, her ideas on the subaltern, identified as a female-subaltern, allowed her to vindicate her gender's power to rewrite official history.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN (13)

1. EL «CASO CRÍTICO DE LA MUCHACHA MODERNA»: TERESA DE LA PARRA ENTRE LA FICCIÓN Y LA REALIDAD (31)

- 1.1. La obra de Teresa de la Parra y la tradición intelectual venezolana (38)
- 1.2. Teresa de la Parra ante los escritores y hombres de Estado: el positivismo y la cultura durante el gobierno de Juan Vicente Gómez (50)
 - a. El «paternal interés» del general (65)
- 1.3. Sobre el «bovarismo hispanoamericano»: la obra de Teresa de la Parra como bisagra entre el criollismo y el modernismo (71)

2. CONTRA EL CANON DEL ENSAYO HISPANOAMERICANO: EL GÉNERO EN EL PENSAMIENTO DE TERESA DE LA PARRA (93)

- 2.1. El ensayo hispanoamericano: un recorrido desde la teoría hacia el canon (99)
- 2.2. El caso de Hispanoamérica: la historia como ensayo (116)
- 2.3. Antecedentes de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* (128)
 - a. Gertrudis Gómez de Avellaneda: *La mujer* [1860] (132)
 - b. Soledad Acosta Samper: *La mujer en la sociedad moderna* [1895] (141)
 - c. Clorinda Matto de Turner: *Las obreras del pensamiento en América Latina* [1895] (146)

3. UN MODELO CATÓLICO PARA LA ACCIÓN FEMENINA: LA ABNEGACIÓN DE LAS INDIAS, LAS MÍSTICAS Y LAS MANTUANAS (157)

- 3.1. El marianismo: el mito de María y el modelo «espiritual» de mujer (175)
 - a. Del arquetipo de la Gran Madre a la Inmaculada Concepción (178)
- 3.2. El arquetipo del matrimonio sagrado y el modelo mariano (186)
- 3.3. La educación mariana de la mujer en Hispanoamérica (201)

4. EL «ALMA» DE LA AMÉRICA ESPAÑOLA: LA IDENTIDAD DEL CONTINENTE EN EL ENSAYO DE TERESA DE LA PARRA (221)

4.1. La Colonia: el espíritu criollo de la «comunidad imaginada» (227)

4.2. El alma de la «comunidad imaginada» y las dos Américas (246)

4.3 Sobre la piel y el espíritu: un recorrido desde el *ethos* barroco hasta el *ethos* latinoamericano (268)

5. CONCLUSIONES (285)

6. BIBLIOGRAFÍA (317)

6.1. Fuentes: Obras de Teresa de la Parra (317)

6.2. Obras sobre Teresa de la Parra (317)

6.3. Otras fuentes (318)

6.4. Estudios (321)

INTRODUCCIÓN

Teresa de la Parra (París, 1889 — Madrid, 1936) llegó a Colombia para dictar un ciclo de conferencias en mayo de 1930, cuando ya era una celebridad. *El Tiempo*, *Ahora* y *La Tarde* —entre otros periódicos de la época— reseñaron su llegada como un acontecimiento, con grandes titulares a cuatro columnas. Se le hizo un gran recibimiento en la estación de ferrocarril de Bogotá: había tanta gente, que debía detenerse con frecuencia a saludar y por eso tardó más de veinte minutos en hacer el camino entre el tren y el automóvil que la llevaría al hotel Augusta, donde se hospedó. El título del ciclo de tres conferencias que debía impartir en Bogotá era *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. La cantidad de personas interesadas en escucharla la obligó a dictar dos veces el ciclo entero: una vez en la Universidad de Bogotá y otra en el teatro Colón de la capital. En Medellín y Cartagena leyó también las tres conferencias. A petición de los asistentes, repitió la segunda en la primera ciudad, y en Barranquilla, donde concluyó su viaje, leyó solo la segunda.

Cada conferencia de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* (Caracas, 1992) se identifica con un momento de la historia del continente americano, la Conquista, la Colonia y la Independencia, y las tres tienen una estructura similar: comienzan con un breve análisis de la importancia de cada período histórico visto en el contexto cultural y político de cada época y en todas habla, al menos, de dos mujeres. En la Conquista se refiere a la Malinche, a la que llama doña Marina, y a la madre del Inca Garcilaso, doña Isabel; en la Colonia, se refiere a sor Juana Inés de la Cruz y a la monja colombiana conocida como la Madre Castillo; en la Independencia, escoge a dos mujeres en la vida de Simón Bolívar: su prima Fanny de Villars y su amante, Manuela Sáenz. Desde la primera lectura se hace evidente que los personajes femeninos de sus conferencias tienen conexiones con los creados para sus novelas *Ifigenia: Diario de una señorita que escribía porque se fastidiaba* (París, Casa Franco-iberoamericana, 1924) y *Memorias de Mamá Blanca* (París, Le Livre Libre, 1929), las únicas que publicó. Un ejemplo es Manuela Sáenz, a quien De la Parra compara, por su tendencia a sublevarse

contra el *status quo*, con la protagonista de *Ifigenia*, María Eugenia Alonso. Otro ejemplo se encuentra en su segunda conferencia, cuando utiliza el recurso testimonial para presentar a las religiosas de la Colonia, lo que remite a la introducción de *Memorias de Mamá Blanca*.

En sus conferencias, De la Parra opone el disoluto pero constante poder femenino, «su empresa silenciosa de fusión y amor», al autoritarismo masculino de «los políticos, los militares, los periodistas y los historiadores [que se] pasan la vida poniendo etiquetas de antagonismo sobre las cosas» (1992: 22).¹ De esa manera, busca sacar de la sombra el poder sereno y sostenido que ejercieron las mujeres en lo que De la Parra llama «el alma criolla», que, como se intentará demostrar en esta tesis, no es otra cosa que el ser hispanoamericano. En ese ser, las mujeres aparecen unidas en su invisibilidad y en su hacer de concordia frente a la épica emancipadora de la que surgieron los estados nacionales, con frecuencia dirigidos por hegemonías militares.

Venezuela padecía en 1930 la prolongada dictadura de Juan Vicente Gómez. De los 47 años que vivió De la Parra, su país pasó más de 35 bajo la tiranía de militares. Cuando cumplió diez años, el general Cipriano Castro llegó a Caracas al mando de la Revolución liberal restauradora y dio un golpe de estado al presidente Ignacio Andrade. Lo acompañaba el general Gómez, a quien nombró vicepresidente del gobierno. En 1908, este aprovechó un viaje de Castro a Alemania para proclamarse presidente (Pino Iturrieta, 2016, 2018; Caballero, 2003).² Ostentó ese cargo hasta el día de su muerte, el 17 de diciembre de 1935; De la Parra lo sobrevivió apenas unos meses, hasta el 23 de abril de 1936. Como en el resto de los escritores venezolanos de su época, el gomecismo tuvo una influencia muy importante en su carrera. Su postura frente a este régimen ha sido motivo de varias discusiones académicas. Velia Bosch (1982), Elizabeth Garrels (1986) y Doris Sommer (1991) interpretan la descripción que hace en *Ifigenia* del atraso de la sociedad venezolana como una crítica a la hegemonía militar del país. Para otros académicos, como Roberto J. Lovera De-Sola (1991), De la Parra no

¹ La edición utilizada y citada en esta tesis de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* es: Teresa de la Parra. *Obra escogida*, vol. II, ed. de María Fernanda Palacios. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica de México y Monte Ávila Editores, 1992.

² A veces, Juan Vicente Gómez hizo nombrar a un presidente civil que manejaba como un títere. Victorino Márquez Bustillos tuvo el cargo entre 1914 y 1922. Además de él, José Gil Fortoul y Juan Bautista Pérez fueron presidentes interinos de Venezuela; el primero, entre 1913 y 1914 y el segundo, entre 1929 y 1930. En las obras *Venezuela metida en cintura* (2016) y *Positivismo y gomecismo* (2018), el historiador Elías Pino Iturrieta analiza las relaciones entre los miembros de la Revolución liberal restauradora y el entorno del poder del general Gómez. Otro libro que permite profundizar en cómo era Venezuela durante el gomecismo es *Un tirano liberal* (2003) de Manuel Caballero.

fue lo suficientemente crítica con el gobierno de Gómez, porque en los años veinte le pidió dinero para sufragar la primera edición de *Ifigenia* y, en los treinta, le pidió interceder para que le hicieran llegar a Madrid una pensión de un abuelo militar suyo fallecido, con la cual pretendía pagarse el tratamiento contra la enfermedad pulmonar que la aquejaba. En ninguna de las dos oportunidades Gómez accedió a sus peticiones.

Un enigma que los académicos contemporáneos no resuelven es por qué si De la Parra y su *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* despertaban tanto interés en 1930, autora y obra recibieron poca atención crítica hasta la década de los ochenta, cuando ya en muchas universidades de América Latina se practicaba la perspectiva de estudios de género en los análisis literarios y algunas académicas habían comenzado a rescatar la obra olvidada de autoras de los siglos XIX y principios del XX. Aun así, las lecturas realizadas sobre este texto no le han adjudicado el suficiente valor literario como para incorporarla al canon del ensayo hispanoamericano. Una razón para ello podría ser que su autora era mujer y otra, que aborda el papel de su género en la sociedad de su época.

En un contexto social y literario donde las acciones colectivas y la cultura promovida por las élites se enfocaban hacia la definición de los rasgos unificadores de los pueblos hispanoamericanos, el interés por lo femenino era considerado un ejercicio fútil, que contribuía a fortalecer la idea de que la literatura escrita por hombres convoca lo universal, mientras que las mujeres representaban una experiencia particular y, en consecuencia, inferior o de poca importancia. Por lo menos así ha leído las novelas de Teresa de la Parra la crítica literaria, que, desde los años sesenta del siglo pasado, se encargó de canonizar ciertos ensayos, asumiendo que cuando las mujeres escribían sobre los desafíos políticos de su género se situaban fuera de la discusión sobre la identidad nacional. Esta lectura sitúa las novelas de la autora —como también sus conferencias— en la periferia cultural, tachándola de literatura «confesional», como si las personas pudieran escribir en un vacío, con intereses diferentes a los propuestos por sus experiencias vitales, desconectadas de su sociedad.

No hay pruebas de que De la Parra tuviera la intención de publicar sus conferencias en forma de ensayo, y lo cierto es que tampoco tuvo tiempo de hacerlo: el mismo año 1930 le diagnosticaron la infección pulmonar que la mató, después de una prolongada agonía de seis años. Si sus charlas aparecieron en 1961 reunidas en un libro titulado *Tres conferencias inéditas* se debe a las gestiones de su hermana, María Parra Sanojo, que las mandó imprimir en los talleres de Ediciones Garrido de Caracas. El

retraso de tres décadas entre la creación de las conferencias y su publicación obedeció a causas políticas: después de la muerte de Gómez, Venezuela pasó casi un cuarto de siglo de inestabilidad y los proyectos culturales se posponían indefinidamente.

Tres conferencias inéditas sirvió de base para dos de las cuatro ediciones posteriores que se han hecho del texto de las charlas. Una es la de Editorial Arte, se titula *Obras completas* y se publicó en Caracas en 1965. La Biblioteca Ayacucho publicó la otra, *Obra (Narrativa, ensayo, cartas)*, en Caracas el año 1982. La tercera de las publicaciones fue un breve libro, casi un folleto, editado por la Fundación para la Cultura y las Artes de la Alcaldía de Caracas en 1991, que cuenta con un prólogo del ya citado Lovera De-Sola (un escrito del cual se han tomado algunos aspectos biográficos sobre De la Parra para esta tesis). La cuarta publicación son los dos tomos titulados *Obra escogida de Teresa de la Parra*, una edición de 1992 hecha entre el Fondo de Cultura Económica de México y la Editorial Monte Ávila Latinoamericana de Venezuela. Allí, María Fernanda Palacios restablece el texto a partir de la versión de Editorial Arte, que considera la más cuidada, para evitar las erratas y faltas en la transcripción que aparece en la versión de la Biblioteca Ayacucho editada por Bosch. Para lograrlo, Palacios se valió de dos juegos de manuscritos mecanografiados que conservaba la familia de la autora. Uno estaba sin cambios, porque De la Parra lo dejó en París antes de tomar el cargo que la llevaría a Cuba —allí fue antes de viajar a Colombia—. El documento que se llevó de viaje se encuentra lleno de enmiendas hechas a mano, por lo que Palacios conjetura que De la Parra estuvo modificando el texto hasta la última charla que dio. Con esas notas, Palacios preparó la edición de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* que se ha utilizado, como fuente principal, para el desarrollo de esta investigación. La quinta versión, y la más reciente, apareció en 2016 en formato digital, con el propósito de llegar a un público lo más amplio posible. Fue editada y anotada por Coral Pérez Gómez para la colección DeGéneros en su serie DeConstruir de la editorial El Perro y la Rana.³ Puesto que el libro electrónico utiliza como referencia la versión de 1982 de la Biblioteca Ayacucho, en el cual, según Palacios, se reproducen numerosas erratas y errores de transcripción, para esta tesis doctoral no se han manejado más que las breves notas preliminares escritas por Pérez Gómez, que tampoco aportan mucho a la investigación sobre esta obra en particular o a la literatura escrita por De la Parra en general.

³ El libro puede descargarse en el enlace: <http://www.elperroylarana.gob.ve/influencia-de-las-mujeres-en-la-formacion-del-alma-americana/>

En ninguna de las ediciones citadas se encuentra un texto crítico dedicado en exclusiva a las conferencias, ni ningún juicio académico o de valor que permita saber cómo fueron interpretadas estas en su momento o en los treinta años que transcurrieron entre su primera edición y la hecha por Palacios en 1992. En sus prólogos, Uslar Pietri (1974), Lovera De-Sola (1991) y Palacios (1992) prefieren ocuparse del ensayo como un todo dentro de la obra escrita por De la Parra y todos coinciden en leer su literatura, y en especial su narrativa, en términos biográficos, un planteamiento que, sin embargo, De la Parra rechazó en vida.

En la década de los cuarenta, Mariano Picón Salas, José Barrios Mora y Arturo Uslar Pietri protagonizaron los primeros intentos por establecer los límites y características de la literatura venezolana.⁴ De esos tres humanistas, el único que se ocupó de *Ifigenia y Memorias de Mamá Blanca* fue el último, en su colección de ensayos de 1948, *Letras y hombres de Venezuela*. La obra se presenta como una serie de ensayos que analizan los escritos que para Uslar Pietri contribuyeron a formar un cuerpo del conocimiento en el país, desde las crónicas de Oviedo y Baños durante la Conquista o los ensayos del erudito de la Independencia Andrés Bello, hasta la poesía de José Antonio Pérez Bonalde y las novelas de Rómulo Gallegos. En este libro se incluye, por primera vez, a De la Parra entre los escritores más destacados de su país. De hecho, la considera la única *escritora* de Venezuela; y esa noción habría de mantenerse hasta finales del siglo XX. Las opiniones que expresa en el breve texto titulado «El testimonio de Teresa de la Parra» son contradictorias y están llenas de lugares comunes sobre la escritura de las mujeres. Una contradicción es cuando Uslar Pietri califica a De la Parra de provinciana a la vez que de cosmopolita, y convierte su biografía en la parábola de una hispanoamericana seducida por la cultura europea, que, en la madurez, rectifica su error solo para morir trágicamente en el momento más creativo de su existencia: «con la misma gracia con la que se paseaba por los corredores de las haciendas coloniales, se desenvolvía en los salones literarios de París, o emprendía una triunfal gira de conferencias» (Uslar Pietri, 1974: 271). Uslar Pietri es el primero de una larga fila de críticos en Venezuela que encasillan a De la Parra en una manida noción de lo femenino, descrito a través de adjetivos como «atractivo, oscuro, turbador», e incluso

⁴ Mariano Picón Salas publicó en 1940 *Formación y proceso de la literatura venezolana* y José Barrios Mora, *Compendio histórico de la literatura venezolana*, en 1948. Ambas obras se comentarán en el primer capítulo.

califica, incomprensiblemente, a *Ifigenia* como un «libro mujer», sin explicar cómo llega a esta conclusión (*ibíd.*: 272).

Más de cuarenta años después de la publicación de *Letras y hombres de Venezuela*, las visiones sobre De la Parra no habían avanzado mucho. Lovera De-Sola y Palacios no escapan al androcentrismo de la lectura de Uslar Pietri. De hecho, De-Sola cita extensamente el texto de Uslar Pietri en tono laudatorio. El valor de su prólogo reside en la contextualización histórica que hace de la vida de Teresa de la Parra. Palacios, por su parte, echa mano de algunas herramientas de la crítica feminista, pero no puede leer a De la Parra fuera de los estereotipos sobre lo femenino que han utilizado Uslar Pietri y Lovera De-Sola. En una obra posterior que escribe sobre la literatura de la autora, *Ifigenia: Mitología de la doncella criolla*, Palacios (2001) tiende a equiparar a De la Parra con la protagonista de su novela, María Eugenia Alonso, a partir de la descripción del talante espiritual de cada una, del relato de sus amores fallidos y de la aplicación a ambas del modelo de la *korai*, la «doncella» griega. Por eso se refiere a la belleza no solo de la protagonista, sino también de la autora: «Hablo de belleza [...] en su sentido pagano, como un poder divino, rozando su ámbito inhumano y perturbador para quien sufre su acometida. Algo que tanto María Eugenia Alonso como Teresa de la Parra tuvieron que vivir y sufrir» (Palacios, 2001: 246).

Bosch realizó el primer estudio de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* en una breve sección de su libro *La lengua viva de Teresa de la Parra* (Caracas, Editorial Pomaire, 1983); una de las primeras y más influyentes obras críticas sobre la autora venezolana. En este volumen, analiza el lenguaje literario y coloquial en *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca*, mientras utiliza las conferencias para interpretar el sentido de ciertas reflexiones en ambas novelas. Teniendo en cuenta que las charlas se ocupan del papel de las mujeres en la historia de Hispanoamérica, Bosch intenta aproximarse al contenido de las novelas desde el feminismo. Concluye que la perspectiva feminista en De la Parra es «su manera de instalarse en la historia e interpretarla con una postura lírica y no sociopolítica», lo cual evidencia en sus obras «un rasgo lírico y burgués dentro de lo que podríamos señalar como una ética de la literatura escrita por mujeres en la Venezuela y en [la] Latinoamérica de principios de siglo» (Bosch, 1983: 73). Esto equivale a decir que, como De la Parra pertenecía a la burguesía rural del gomecismo, su obra no puede juzgarse como propiamente feminista. De esta manera, si bien no cae en el esencialismo de Uslar Pietri y de Palacios, Bosch se las arregla para desmerecer el trabajo de la autora basándose en criterios de clase e

ignora completamente el hecho de que todo el ensayo se refiere a una actitud *política* en torno al género femenino.

A Bosch se deben igualmente la selección de los trabajos, el estudio crítico y la cronología que aparecen en el texto canónico de la literatura de Teresa de la Parra: *Obra (Narrativa, ensayo, cartas)* (Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982), así como la antología crítica: *Teresa de la Parra ante la crítica* (Caracas, Monte Ávila Editores, 1980).⁵ Ambos libros son referencias obligadas para el estudio de la obra de Teresa de la Parra. El primero es la fuente de todas las citas de las novelas y de las cartas utilizadas en este trabajo.⁶ En el segundo, se sintetizan las primeras opiniones sobre las obras escritas por De la Parra entre 1925 y 1981, con un promedio de tres estudios por década.⁷ Bosch también llevó a cabo la edición crítica canónica de *Memorias de Mamá Blanca*, que se hizo para la «Colección Archivos» bajo el auspicio de la UNESCO, gracias a un acuerdo para publicar 110 títulos de autores del siglo XX pertenecientes a veintidós países de América Latina y del Caribe. Este proyecto surgió con el objetivo de tratar las obras más representativas de esa región, construir informes que sirvieran para contextualizar cada obra, así como a su autor o autora, y contribuir a su difusión y conocimiento. De esta versión de *Memorias de Mamá Blanca* se hicieron diecinueve ediciones y de la reedición corregida en 1996, siete (Online Computer Library Center, Inc, 2019).

Las interpretaciones más extensas hechas sobre *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* se encuentran en dos obras publicadas en Estados Unidos. La primera es «Teresa de la Parra: America's Womanly Soul», un artículo de Doris Sommer y Richard Rosa incluido en la antología *Reinterpreting the Spanish American Essay: Women Writers of 19th and 20th centuries* (Austin, University of Texas Press, 1995), en donde se reúnen varios trabajos críticos sobre los ensayos de autoras hispanoamericanas. El libro analiza el contenido del ensayo de la autora venezolana en relación con la *performance* de las conferencias, cuando De la Parra las dictó en su momento más alto de popularidad, y completa el trabajo de la antología de

⁵ El volumen utilizado para esta investigación es una reedición de 1982.

⁶ Hasta 1991 se hicieron catorce ediciones de *Obra (Narrativa, ensayo, cartas)* y en la primera década del siglo XXI fue digitalizado (Online Computer Library Center, Inc, 2019).

⁷ Según *WorldCat.org*, entre 1982 y 1983 este volumen se editó y reeditó una decena de veces (Online Computer Library Center, Inc, 2019). WorldCat (worldcat.org) es la red de bibliotecas en línea más grande del mundo. Se trata de una lista de recursos hemerobiográficos que pueden encontrarse en unas 72.000 bibliotecas en los 170 países que participan en esta cooperativa global. Las cifras de ediciones y reediciones del trabajo crítico de Velia Bosch pueden consultarse en: <http://worldcat.org/identities/lcnn84143367/>

ensayos de autoras: *Rereading the Spanish American Essay: Translations of 19th and 20th Century Women's Essays* (Austin, University of Texas Press, 1995), en donde Rosa traduce varias secciones de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. La otra publicación es el libro de Rose Anna Mueller: *Teresa de la Parra: A literary life* (Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2012), en donde se dedica más espacio al ensayo de la autora venezolana: cuatro de los catorce capítulos del libro se refieren a este ensayo, aunque tres sean traducciones de las charlas de 1930 y solo en uno habla en general sobre las conferencias.

Durante las primeras dos décadas del siglo XXI se han publicado en revistas académicas diversos ensayos que permiten profundizar en el análisis de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Cuatro de estos textos son los más destacados: el primero es «Teresa de la Parra: la historia detrás de la celosía», de Gregory Zambrano (México, *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma de México*, 2001); el segundo, «Identidades femeninas y reescritura de la historia en los ensayos de Teresa de la Parra», de Natalia Cisternas y Alicia N. Salomone (*Revista Universium*, Talca, 2002); el tercero, «La interrupción del banquete de los hombres solos: una lectura de Teresa de la Parra como contra-canon del ensayo latinoamericano», de Luz Horne (*Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima, 2005), y el cuarto es «Reescribir la historia, reivindicar la identidad: lecturas femeninas del período colonial a través de la escritora Teresa de la Parra», de Valentina Salinas Corvacho (*Mitologías Hoy: Revista de Pensamiento Crítico y Estudios Latinoamericanos*, Barcelona, 2016).

Zambrano (2001) se propone un análisis informativo de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* en donde señala la posibilidad de que De la Parra, además de referirse a los derechos que debían ser otorgados a la mujer moderna, como era el propósito general de sus conferencias, también hiciera alusión a la concordia como forma «femenina» de ejercitar el poder. Es el único académico en citar para su análisis el libro *Tópicos de la retórica femenina: Memoria y pasión del género*, en donde Mária Rusotto (1993) presenta algunos estudios sobre mujeres escritoras del siglo XX, principalmente poetas, a partir de tópicos asociados a la escritura femenina, como el cuerpo y la espiritualidad.

El resto de los trabajos críticos publicados entre 2002 y 2016 apelan, principalmente, a la perspectiva de género. Cisternas y Salomone (2002) reconstruyen los límites de la nación y añaden una galería de heroínas a la retórica del relato patrio

sustentado en la identidad, la lengua y el binomio entre lo público y lo privado. En los escritos de Horne (2005) y de Salinas Corvacho (2016) puede apreciarse mejor una lectura propiamente política de la obra ensayística de Teresa de la Parra. Por un lado, para Horne (2005), su originalidad es restituir los personajes femeninos en la historia, al mismo tiempo que define un cierto hacer de las mujeres. Por otro, para Salinas Corvacho, lo más importante es la lectura que De la Parra hace de la Colonia, porque allí propone la reescritura de la identidad «en clave femenina y subalterna» (Corvacho, 2016: 59). Un problema que presentan los artículos sobre *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* publicados en los últimos veinte años es que se han limitado a la perspectiva de género y con ello han contribuido a marginar a De la Parra como una autora que solo escribía sobre mujeres. Una lectura nueva de su ensayo debe salirse de ese molde para estudiar de qué manera el pensamiento crítico expresado por De la Parra se relaciona con las preocupaciones intelectuales de su época, lo cual implicaría tratar de integrarla en el canon del ensayo hispanoamericano. Ese es uno de los objetivos de esta tesis doctoral.

Los retos de la investigación literaria desde la perspectiva de género no se limitan a la inclusión de las obras escritas por mujeres en la lista de clásicos, implican también el rechazo a los prejuicios creados por décadas de crítica literaria androcéntrica. En ese sentido, esta tesis plantea la posibilidad de analizar los contenidos de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* en el contexto de las demandas intelectuales de un tiempo en que predominaba la moral católica. Se intenta probar así que De la Parra desborda las características tradicionalmente atribuidas a la prosa crítica escrita por mujeres. Su ensayo no solo analiza el papel del género femenino en la historia, sino que también aborda ese tema en el contexto más amplio de la discusión sobre la identidad hispanoamericana, una preocupación fundamental para los intelectuales de su época. Pero De la Parra no puede ser clasificada como una feminista radical, y eso que vivió durante el auge del sufragismo. En su ensayo afirma la condición secundaria del género femenino al masculino. Además, aquello que celebra de los personajes femeninos históricos que convoca en el ensayo son atributos asociados a la Virgen María en el catolicismo, como la abnegación o el misticismo. Por todas estas razones, algunas de las preguntas que guían esta investigación son: ¿la disensión con una parte del canon andrógino es suficiente para calificar de feminista la obra escrita por una mujer? ¿De qué manera los modelos femeninos propuestos en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* están determinados por la herencia

poscolonial? ¿Pueden dichos modelos fortalecer el contenido del canon patriarcal en el ensayo hispanoamericano?

La reflexión que se plantea en esta tesis sobre *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* cuestionará la representación simbólica de lo femenino a partir de la identidad biológica y la herencia de la cultura poscolonial. La coyuntura histórica en la que estas conferencias fueron concebidas y dictadas, durante la dictadura de Gómez en Venezuela y la génesis de las primeras nociones sobre el estado liberal democrático en ese país, las dotan de un interés particular para la discusión sobre la posibilidad de hacer visible la escritura de las mujeres dentro del canon patriarcal de la literatura de Hispanoamérica.

La articulación de las relaciones entre hombres y mujeres en términos binarios es una estrategia de dominación patriarcal, según propone la estadounidense Kate Millet en *Política sexual* (1970). En dicho ensayo, Millet explica las raíces de la opresión femenina en términos de la dicotomía entre el sexo y el género; mientras deja asentado para el feminismo la noción de que el sexo biológico proviene de la naturaleza, pero que el género lo construye la sociedad. Como esta es claramente patriarcal, lo femenino queda sujeto a la supremacía masculina, ya que el «sexo» dominante trata de mantener su poder sobre el que considera débil. En la sociedad y la cultura de la época de Teresa de la Parra, el patriarcado construyó un sistema social que adscribía, para cada género, un estatus, temperamento y función distintos en la sociedad. Como hegemonía militar, el gomecismo era un ejemplo de patriarcado en donde era prerrogativa masculina el ejercicio del gobierno, y su poder era predominante en el espacio público y en la cultura; a las mujeres, en cambio, les correspondía el espacio privado e íntimo, el hogar y la familia. De la Parra aparece en ese contexto como una figura incómoda, aunque los personajes de sus obras, tanto de narrativa como de pensamiento crítico, no pueden ser considerados precisamente revolucionarios. Este es el caso incluso de su personaje más polémico: María Eugenia Alonso, pues a pesar de que en *Ifigenia* se opone al matrimonio, termina casándose con el hombre escogido para ella por su familia.

La falta de interés académico por *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* hasta el siglo XXI se corresponde con el papel periférico atribuido por la tradición literaria venezolana a la narrativa de Teresa de la Parra. Desde sus primeras obras, la crítica tendió a juzgarla a través de estereotipos sobre las escritoras, como aquel según el cual su obra era «confesional», porque mostraba algo que ella conocía de primera mano: la condición femenina. Otras lecturas han hecho hincapié en su

condición de representante de una clase pudiente y han tendido a considerar sus obras como rarezas de una escritora en un entorno cultural donde han predominado los hombres. Todas estas ideas han contribuido a aislar su literatura o le dieron una interpretación errónea durante la primera mitad del siglo XX; una época en que la discusión sobre los estados nacionales era intensa, por lo cual los hombres de letras eran también hombres de Estado. En el primer capítulo de este trabajo se explicará por qué esa interpretación se mantuvo durante la segunda mitad del siglo XX y cómo algunas investigaciones hechas desde los estudios de género contribuyeron a replantear los postulados de sus obras, a la vez que se abordará en qué contexto histórico y político De la Parra escribió y leyó su ciclo de charlas y de qué manera se relacionan con su narrativa.

La influencia del positivismo en el pensamiento venezolano de su época, marcado por la dictadura de Gómez, así como la coincidencia en la década de los años veinte de los movimientos literarios del modernismo, el criollismo y los primeros aires de la vanguardia fueron fundamentales en la configuración del pensamiento de la autora, convirtiéndola en una bisagra entre los últimos resabios de la mentalidad colonial y la entrada de la modernidad, una situación que ella misma discute en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. A De la Parra le preocupa que la condición poscolonial de las sociedades hispanoamericanas predisponga a sus élites para aceptar cualquier fórmula tomada de la política europea como una receta para el progreso, sin tener en cuenta los problemas específicos de los pueblos de la región ni intentar diferenciarse de la tradición moderna angloamericana, que en Venezuela se imponía con especial fuerza debido a la economía petrolera, sustentada entonces en la venta de crudo a Estados Unidos, Inglaterra y Francia, principalmente. Esa preocupación la lleva a establecer una equivalencia entre el pueblo y las mujeres como colectivos sometidos al patriarcado; en esa equivalencia se cifra la lectura política de sus novelas y también de sus conferencias.

Como De la Parra no llegó a ver publicadas sus conferencias antes de su muerte en 1936, cabe preguntarse en qué sentido *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* puede ser considerada un ensayo, para lo cual es necesario conocer las características del canon de ese género literario en Hispanoamérica. A esto se dedicará el segundo capítulo. La formación de los primeros estados nacionales en la región, que repercutió en la importancia que cobró entonces la literatura como relato de lo nacional y la consecuente profesionalización del oficio de la escritura, obliga a estudiar también

las diferencias entre los ensayos escritos por los hombres y los escritos por las mujeres, con el objeto de comprender mejor cómo se enhebró el discurso sobre la condición femenina al relato oficial y de qué manera influyó el desarrollo de la segunda ola del feminismo en las obras de las escritoras a finales del siglo XIX y principios del XX. De la Parra se propone tratar el tema de la muchacha moderna porque es el asunto de sus novelas, pero también, y principalmente, porque el sufragismo había puesto en el centro de la discusión internacional los derechos civiles de las mujeres, y la discusión sobre la relación de cada género con la modernidad era urgente.

En el segundo capítulo del trabajo se relacionará, por un lado, el pensamiento crítico de la autora con el canon del ensayo hispanoamericano y se apreciará la conexión que sus ideas tienen con la historia intelectual de la región. Por otro lado, estas reflexiones servirán también de marco para profundizar en la posibilidad de que De la Parra planteara en sus conferencias ideas sobre la identidad de los pueblos de Hispanoamérica, al mismo tiempo que incorpora la perspectiva femenina en su análisis de la cultura de esa región.

Para comprender por qué la identidad de género era parte indispensable del pensamiento crítico que desarrollaron las escritoras en sus ensayos entre finales del siglo XIX y principios del XX deben tenerse en cuenta los modelos de mujer imperantes en aquella época. En lugar del estereotipo del *ángel del hogar*, propio de la tradición anglosajona, las sociedades de Hispanoamérica convirtieron a la Virgen María en el prototipo femenino; por eso, en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* se describe el poder indirecto que tuvieron las mujeres en la historia del continente con atributos tomados del catolicismo, como la abnegación, la mística o la espiritualidad. El tercer capítulo se dedicará a describir tales atributos, mientras se reconoce su significado en el imaginario simbólico del ensayo. Esto permitirá, primero, tipificar el modelo femenino del marianismo que impuso el catolicismo y, después, señalar cómo la educación contribuyó a naturalizarlo.

El marianismo constituyó una forma de sometimiento psicológico de las mujeres diseñado desde la teología y la práctica del catolicismo durante el Barroco. Dos vías fueron capitales para esta naturalización. Una fue la instrucción religiosa, el único tipo de educación disponible en las colonias durante más de tres siglos, en especial para las mujeres. La implantación del catolicismo en Hispanoamérica comenzó con la Conquista, que fue concebida como una empresa evangelizadora cuyo objeto era extender esa confesión por el mundo. Como herramienta de la cultura, la instrucción

religiosa creó una cosmovisión completamente nueva para Hispanoamérica, en donde era central el discurso religioso. La otra vía fue la enorme red de discursos provenientes de élites distintas al clero, pero estrechamente vinculadas a la acción de este sobre las sociedades del Nuevo Mundo, como fueron el estamento administrativo y los círculos intelectuales o creativos. En el primer caso, la cosmovisión católica reforzaba la noción del derecho divino de los reyes y, en el segundo, no solo los temas religiosos eran los que contaban con más y mejores mecenas, sino que la producción de obras escritas, plásticas o musicales con temas laicos estaba prohibida por ley. La dificultad que muestra De la Parra para analizar en sus obras el papel femenino fuera de la mentalidad católica prueba el poder que aún ostentaba la Iglesia para 1930, más de un siglo después de lograda la emancipación de Colombia y Venezuela.

El lugar de las mujeres en esa época estaba perfectamente delimitado y se ubicaba en la esfera privada. Por eso, la protección del honor era una actividad tan importante para ellas como la maternidad o el cuidado del hogar; lo cual puede constatarse en la importancia que se le daba al tema en los devocionarios y otros ejemplos de literatura moralista de la época. En esos tratados también se discutía la necesidad de la instrucción de las mujeres, un asunto que estaba en boga desde finales de la Edad Media, cuando en muchos círculos intelectuales europeos se pensaba que la educación contribuía a envilecer al género femenino, que ya estaba naturalmente inclinado al mal. Con el Barroco llegó a aceptarse la instrucción de las mujeres, siempre y cuando sirviera para convertirlas en mejores cristianas; con ese objetivo se propuso a la Virgen María como modelo de conducta. Los ensayos de las escritoras hispanoamericanas del siglo XIX y principios del XX ofrecen ejemplos de cómo sobrevivieron en la mentalidad femenina los discursos moralistas barrocos. En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, esto se aprecia a través de la relación entre los dogmas, las devociones marianas y la simbología de lo femenino que utiliza De la Parra.

La persistencia del modelo mariano a lo largo de los siglos, aun cuando ya había terminado la situación colonial, ayudará a comprender de qué manera la definición de la identidad femenina, al menos en Hispanoamérica, ha implicado la subordinación del género. El marianismo constreñía la actuación femenina en la esfera pública porque —y esto es el efecto social más importante del modelo— obligaba a las mujeres a elaborar su identidad, individual y de grupo, a partir de atributos pasivos que las mantenían en una posición secundaria respecto a los hombres. Pero la predisposición atribuida a ellas

para el sacrificio, y lo que De la Parra llama su «influencia oculta y feliz», no quiere decir que sus intereses fueran completamente distintos a los de sus compañeros (1992: 19).

Como muchas escritoras que la precedieron, De la Parra discute la condición femenina, pero las ideas contenidas en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* se imbrican en un temario más amplio que el discurso de género e incluyen el estudio de los rasgos que definían el carácter de los pueblos hispanoamericanos. La intención es evidente desde el mismo título, en donde «el alma americana» aparece como variable independiente de la otra variable que es la acción del colectivo de las mujeres, la cual depende del momento histórico: la Conquista, la Colonia o la Independencia. Cuando una escritora como De la Parra celebra la abnegación de las mujeres en la historia, lo que ensalza, en realidad, es el lugar secundario que la sociedad y la cultura les ha reservado. ¿Cómo podía defender que la mujer debía ser «independiente pecuniariamente por su trabajo y su colaboración junto al hombre, ni dueño, ni enemigo, ni candidato explotable, sino compañero y amigo», cuando al mismo tiempo proponía la capacidad de sacrificio de su género como su mayor aportación a la historia? (De la Parra, 1992: 18-19).

Para responder a esta pregunta se ha tenido en cuenta la teoría sobre los discursos de poder de Michel Foucault, quien estudia cómo el sometimiento resulta de aspectos psicológicos y culturales, relacionados con la misma constitución del sujeto tanto como de los materiales. Su teoría de que el poder no es externo sino interno al sujeto ha conseguido eco en la crítica literaria feminista contemporánea. Ese es el fundamento del libro *The Psychic Life of Power: Theories in subjection* (1997), en donde Judith Butler estudia cómo el sujeto se forma en la subordinación; para ello echa mano también de teorías provenientes de diversas áreas como el psicoanálisis, el posestructuralismo y la deconstrucción.⁸ Partiendo del ensayo de Butler, se analizará la relación ambivalente que presenta la configuración de la identidad de género y de la identidad individual de una mujer cuando un modelo paradójico como el marianismo ha sido propuesto como lo femenino por antonomasia. Esto permitirá explicar por qué De la Parra, como las escritoras de su época y otras anteriores, no podían concebir su feminidad fuera de atributos asociados a la Virgen María, aunque no se consideraran beatas.

⁸ A lo largo de esta tesis se citará la décima edición de este libro en su versión en castellano: *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías de la sujeción*, traducido por Jacqueline Cruz, Madrid, Cátedra, 2019.

Como sociedades que una vez formaron parte del Imperio español, la discusión sobre los roles de género y la cultura en los países de Hispanoamérica implica la revisión de la teoría poscolonial, que se centrará en la necesidad de comprender el marianismo como una secuela de los tres siglos de hegemonía europea. El análisis de las relaciones entre la hegemonía y sus subalternos no se limita aquí a la colonización española, sino a los grupos que accedieron al poder con la Independencia, los cuales mantuvieron los discursos de poder de la etapa anterior, como pasó en el caso del papel de las mujeres en la sociedad.

A través de la noción de subalterno como alteridad de la hegemonía, Gayatri Spivak (2009) equipara la condición femenina con la del pueblo. Algo similar hace De la Parra cuando establece una comparación entre las mujeres y el pueblo, en su oposición a los grupos de poder: «Mientras los políticos, los militares, los periodistas y los historiadores se pasan la vida poniendo etiquetas de antagonismos sobre las cosas, los jóvenes, el pueblo y sobretodo las mujeres [...] nos encargamos de barajar las etiquetas estableciendo [...] la cordial confusión» (1992: 22). La comparación entre estos grupos subalternos sirve de fundamento para la noción de «alma americana» que propone De la Parra en sus conferencias. En 1930, cuando era fundamental la discusión sobre la identidad de las sociedades del continente, así como el estudio de las diferencias entre la América de herencia anglosajona y la de herencia «latina», De la Parra no utiliza la palabra «alma» solo como una manera de extender la simbología católica que utiliza para describir a las mujeres, sino también como una categoría específica de conocimiento con la que se refiere a la identidad de los pueblos de la región. En el cuarto capítulo, se estudiará la posibilidad de identificar en ese discurso algunos resabios del positivismo que relacionaba las nociones sociológicas de nación y de pueblo con las biológicas de sangre y de raza; lo cual servirá para equiparar su pensamiento con el de los narradores y ensayistas venezolanos de la primera mitad del siglo XX. La idea de que lo femenino es el alma o espíritu dentro del cuerpo que son las naciones podría significar que De la Parra otorga al género femenino un papel más complejo que aquel previsto por el modelo mariano. En este sentido, el análisis de las relaciones entre raza y género permite estudiar el conjunto de rasgos y actitudes del carácter atribuido a la enorme comunidad geopolítica multinacional que es América Latina.

El paso de la mentalidad colonial a la latinoamericana implicó uno de los cambios definitivos del ciudadano moderno en la región, por lo cual se dedicará buena

parte de ese capítulo a comprender qué distinguía al ser barroco en América y qué mutó de esa cosmovisión con la Independencia, así como también con el surgimiento de los estados nacionales. Por eso, la palabra «Latinoamérica» y sus afines se usarán en esta tesis antes del cuarto capítulo solo si es estrictamente necesario, pues la idea de América Latina surgió en el siglo XIX como consecuencia de los procesos de emancipación y de la necesidad que tenían las antiguas colonias españolas y portuguesas de diferenciarse de los pueblos angloamericanos ubicados al norte del continente, que eran cristianos y capitalistas.

Durante el Barroco, la denominación con la cual se conocían en Europa los territorios en el Nuevo Mundo era «Indias occidentales», pero con el descubrimiento de que Cristóbal Colón no había encontrado otro camino hacia la India, sino un continente enteramente desconocido hasta entonces, esa denominación cayó en desuso y, más tarde, con el cese de la hegemonía española y portuguesa dejó de utilizarse. La idea de una raza «latinoamericana» comenzó a tomar cuerpo hacia la mitad del siglo XIX, cuando empezaron a formarse los primeros estados nacionales en el Caribe, México y Sudamérica, y las élites de esos lugares se identificaron con el discurso ilustrado buscando la orientación de la intelectualidad francesa. La crisis española hacia finales de esa centuria hizo que algunos escritores y pensadores de la región rechazaran la identidad «hispanoamericana» y privilegiaran la cultura francesa, aunque hubo quienes protegieron el vínculo con España. Las corrientes literarias del modernismo y el criollismo ilustran ambas posturas. La situación convenía, sin duda, a las ambiciones imperialistas del bonapartismo. Aunque vivió buena parte de su vida en Francia, De la Parra se cuenta entre las personas que no se sentían a gusto con la sustitución de la noción de «Hispanoamérica» por la de «Latinoamérica», por eso ridiculizaba a quienes preferían los esquemas culturales franceses diciendo que habían enfermado de «bovarismo hispanoamericano» (1992: 18).

La hispanidad fue la causa que tomó para sí De la Parra. De hecho, el análisis de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* plantea cómo la autora busca restablecer vínculos con España a través de la idea de que la Colonia no solo es una época en la historia del continente, sino la condición sobre la cual se erige el mismo ser de los habitantes de la región. Esa naturaleza hispanoamericana tiene un alma colonial marcada por el sufrimiento, en la cual se reúnen los dos colectivos sojuzgados por la cultura patriarcal y militarista imperante en Venezuela hasta mediados del siglo XX: las mujeres y el pueblo. Esta tesis analiza la relación entre lo femenino y el pueblo

en De la Parra para vincular su pensamiento con el de otras obras del canon ensayístico en la región, en donde se discute la identidad de los habitantes del continente y su herencia cultural. Como en el caso de *Nuestra América* (1891) de José Martí, *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó y *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos, la autora venezolana analiza asuntos relacionados con la raza, los cuales pasan desapercibidos en una primera lectura debido a que están estructurados con la misma simbología católica usada para la construcción de los modelos de mujer. El discurso racial en el Nuevo Mundo fue tan importante como el de género y usó estrategias discursivas similares para mantener la hegemonía de los blancos europeos o de sus descendientes. Por esa razón, aquí se intentará demostrar que, bajo la discusión sobre lo femenino, en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* también se encuentra una reflexión sobre la identidad colectiva de los pueblos de la región, el tema dominante en el pensamiento crítico de la época.

Debido a que el interés primordial de esta investigación es la relación entre la literatura y el comportamiento social a través de la perspectiva teórica propuesta por el feminismo, el método de trabajo se sustentará en el análisis documental, correspondiente con lo propuesto por el campo de la literatura comparada. Además, la diversidad de intereses que guían esta investigación la convierten en un estudio multidisciplinar, por cuanto mezclará temas, conocimientos y metodologías provenientes de diversas áreas de conocimiento, como la historia de la literatura y el análisis crítico de ensayos canónicos de Hispanoamérica.

Vincular el pensamiento crítico expresado por De la Parra en su ensayo con la identidad de la región, obliga a replantear la definición de mestizaje como esencia racial y cultural del conjunto de pueblos que integran Latinoamérica y a contextualizarla a partir de la dicotomía entre las élites hegemónicas y los subalternos. En este último grupo, según teóricos del poscolonialismo, como la ya citada Spivak, se encuentran el pueblo y las mujeres como grupos que «aceptan la opresión como normalidad». La perspectiva planteada por Spivak es la del feminismo poscolonial, en donde la heteronormatividad reproductiva es un sistema tan opresivo como el imperialismo, con el que guarda estrechos vínculos.

Como comentábamos antes, las obras de Foucault que analizan las estructuras de poder como formas de producción continua y omnipresente de saberes serán fundamentales para analizar el pensamiento de Teresa de la Parra en el contexto de la mentalidad y la producción ensayística de su época. Tres perspectivas filosóficas dentro

de la vasta obra de Foucault son útiles para una investigación feminista. La primera proviene de su noción de «arqueología del saber», que le permite atacar el esencialismo binario del discurso sexo/género, por medio del cual la categoría «mujer» es una fabricación subsidiaria reciente, proveniente de la invención del hombre, en el sentido tanto de ser humano como de experiencia naturalizada de la universalidad. La segunda perspectiva se relaciona con las nociones sobre las *genealogías de las ciencias* y permite analizar los mecanismos de poder y la voluntad de dominio sobre las mujeres desde disciplinas como la religión, la medicina, la antropología o la psicología, entre otras. Finalmente, al tener en cuenta la relación entre las formas de gobernabilidad y las tecnologías para la construcción del ámbito subjetivo de los individuos, la tercera perspectiva permite denunciar las relaciones entre el poder y el saber con procedimientos de exclusión y control. La complejidad del pensamiento de Foucault ha hecho que, además de las fuentes originales que pueden verse en la bibliografía, se incluyan como importantes ayudas para su interpretación los libros de Jana Sawicki, *Disciplining Foucault: Feminism, power and the body* (New York, Routledge, 1991) y de Rosa María Rodríguez Magda, *Foucault y la genealogía de los sexos* (Barcelona, Anthropos, 2004).

Tanto el feminismo poscolonial como las teorías sobre el poder de Foucault pueden vincularse con el análisis que hace Butler de los mecanismos psíquicos. Si, como propone Foucault, el poder es algo que forma a los sujetos en la misma medida en la que los somete, los discursos sobre lo femenino y la raza fueron dos herramientas fundamentales para establecer el papel de las mujeres y las características del pueblo latinoamericano. *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* es un caso útil para desnaturalizar los discursos sobre ambos tipos de subalternos heredados de la Colonia que entraron a los estados modernos hispanoamericanos. Debido a sus vínculos con la casta criolla y a su oficio de escritora, De la Parra puede ser considerada miembro de la hegemonía, pero como mujer pertenece a un colectivo subalterno. Sobre el análisis de esta doble condición se construyen las propuestas de esta tesis.

1. EL «CASO CRÍTICO DE LA MUCHACHA MODERNA»: TERESA DE LA PARRA ENTRE LA FICCIÓN Y LA REALIDAD

María Teresa Parra Sanojo, mejor conocida como Teresa de la Parra, ha sido objeto de tantos elogios como críticas desde que alcanzó la celebridad en Hispanoamérica debido a la publicación de su primera novela, *Ifigenia: Diario de una señorita que escribió porque se fastidiaba* (1924). En la misma cuenta la historia de María Eugenia Alonso, quien, como la heroína de *Áulide* en la tragedia de Eurípides —arrojada al océano para que las tropas dirigidas por Agamenón pudieran llegar a Troya—, debe sacrificarse para salvar de la bancarrota material y moral a su familia, abandonando al hombre que ama, Gabriel Olmedo, para entregarse a un matrimonio por conveniencia con César Leal, un alto funcionario de la dictadura de Juan Vicente Gómez. Mariano Picón Salas recuerda que *Ifigenia* se leía por toda la región «simultáneamente, en México, en Bogotá, en Montevideo, en Santiago de Chile» y refiere el caso de «un viejo profesor chileno de Filosofía», al que no identifica por su nombre, cuyo «pecado deleitoso» era «haber dedicado a la pequeña y fantástica María Eugenia Alonso, un tiempo robado a Kant» (Picón Salas, 1961: 268). La trascendencia de *Ifigenia* quedó confirmada cuando De la Parra obtuvo el mismo año de su publicación el premio anual de 10.000 francos otorgado por la Casa Editora Franco-Ibero-Americana de París y cuando, en 1926, apareció una edición traducida al francés en esa misma ciudad, publicada dentro de la colección Les Amis d'Edouard, titulada *Journal d'une demoiselle qui s'ennuie*, con prólogo del célebre escritor Francis de Moimandre, traductor de las obras de Miguel Ángel Asturias, Miguel de Unamuno y Lydia Cabrera, entre otros autores iberoamericanos.⁹

Si bien en toda la región se conocía *Ifigenia*, la recepción no fue unánime: a la autora le llovieron tanto halagos como reproches. De hecho, la mayor parte de los

⁹ En la colección Les Amis d'Edouard se publicaron también las obras de Katherine Mansfield y Virginia Woolf, ambas escritoras epítomes de la modernidad literaria europea (Picón Salas, 1961).

estudios críticos sobre su narrativa, publicados entre las décadas de los años veinte y los cuarenta, se dedicaron a explicar su popularidad, tendencia que queda reflejada en *Teresa de la Parra: Ante la crítica*, editado por Velia Bosch (1982). En este volumen están reunidos artículos y comentarios críticos que aparecieron en la prensa de Hispanoamérica entre 1925 y 1979; por eso es una buena fuente para evaluar los cambios en la apreciación de las obras escritas por De la Parra a lo largo del siglo XX. Tres rasgos marcaron la temprana recepción de *Ifigenia*: la equiparación entre la autora y la protagonista, la discusión sobre la supuesta indecencia de la novela y la interpretación del personaje de María Eugenia Alonso como alegoría de la doncella cosmopolita de la antigua aristocracia rural venezolana, clase social que desaparecería con la llegada de la economía petrolera en la década de los años veinte.

El 19 de diciembre de 1925, el médico y humanista Lisandro Alvarado publicó en la revista *Élite* un artículo titulado «Una opinión sobre *Ifigenia*», donde primero tacha a María Eugenia Alonso de «intelligentísima», seguidamente de «marisabidilla» y luego de «desorientada en todos los aspectos»; también le reprocha a De la Parra que en la novela atacara el estado de inocencia en la mujer, describiéndola como la «más necia de todas las condiciones», y propone buscar la ayuda de «casuistas y confesores» para responderle (Alvarado, 1982: 17-18). En una carta escrita en 1926, en donde firma con el nombre de María Eugenia Alonso, la autora contesta a esta crítica y acusa a Alvarado de haber caído en la trampa de confundir a la protagonista con la autora (De la Parra, 564-569). Llega a comparar su censura con las posturas de los personajes de la Tía Clara y de la Abuelita y le recrimina que centrara todo su juicio a *Ifigenia* en una única escena —en esa donde María Eugenia Alonso le resta valor a la inocencia, para escándalo de sus parientes—. No se refiere a la crítica de Alvarado como un juicio *literario*, sino como una censura de tipo social: «Tan santa indignación se desliza escondida entre los floridos meandros de su cultura griega y latina, pero yo la he descubierto» (*ibid.*: 565). No es una novela lo que Alvarado menosprecia, sino a la «señorita» que se describe allí, a la «muchacha moderna». Y no es el único; en un artículo de 1927 titulado «*Ifigenia* y sus críticos», el escritor Enrique Bernardo Núñez propone leer la novela pensando en María Eugenia Alonso como un tipo de mujer de aquellos tiempos, una «sobre la cual se inclinan, agrupadas como en una alegoría, las bellas figuras del antiguo hogar» (Bernardo Núñez, 1982: 26-27).¹⁰ El narrador y

¹⁰ Una postura similar a la de Bernardo Núñez muestra Picón Salas en su proemio a la publicación del epistolario de la autora por la Editorial Cruz del Sur. En el mismo escribe que «muchas mujeres

diplomático ecuatoriano Gonzalo Zaldumbide (1982) va un poco más lejos al suponer que la protagonista de *Ifigenia* y su autora representan el mismo modelo de mujer.¹¹

Las críticas de Alvarado, Núñez y Zaldumbide se refieren al modelo femenino de la «muchacha moderna», el mismo al que De la Parra dedicará sus conferencias recogidas en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Pero la crítica de Zaldumbide parece más androcéntrica que las de Alvarado y Núñez. En un artículo publicado en *El Universal* de Venezuela, el 25 de mayo de 1928, desmerece el trabajo de la escritora, al señalar que «como mujer que es no llegará tal vez a crear de cuerpo entero y alma ingénita, otra heroína que esa que se le parece como una hermana» (Zaldumbide, 1982: 32). Convierte a protagonista y autora en una sola persona, mientras desprecia el trabajo de su género; y más adelante escribe: «Las mujeres, más que contar saben confesarse; y no hay disfraz que no las traicione» (*ibid.*). Se las arregla así para despreciar la obra, al mismo tiempo que alaba a la autora, aunque ni siquiera cuando intenta ensalzarla dice algo bueno sobre ella.

Casi parece que el único valor que atribuye Zaldumbide a *Ifigenia* es el de presentar a María Eugenia Alonso como trasunto de Teresa de la Parra. No solo su afirmación contribuye a encasillar a la autora como una rareza en su género, sino que, sin venir al caso ni decir por qué, Zaldumbide asume que lo único que las escritoras saben hacer es «confesarse». En el libro *Cómo acabar con la escritura de las mujeres* (2018), Joanna Russ se refiere a una estrategia común de la crítica patriarcal que consiste en divulgar la noción de que, al escribir, las mujeres hacen el ridículo o son indecentes, por lo cual no deberían hacerlo. Esto es lo que hacen Alvarado y Zaldumbide. Si, como ellos señalan, la protagonista de *Ifigenia* enmascara a su autora, De la Parra no sólo se confiesa en su obra, sino que es indecente y, por lo tanto, sus escritos son inmorales y debe prescindirse de ellos. Esta postura es lo que Russ considera una variante de la «contaminación de la autoría» que afecta a las escritoras desde el siglo XIX y muestra lo desagradable que a los críticos les parece la sensibilidad femenina: «Lo que sigue sin ser aceptable está claramente etiquetado, no como

hispanoamericanas, prisioneras todavía en las más ñoñas rutinas y convenciones, estaban esperando un mensaje semejante» (Picón Salas, 1961: 268). En ambos casos se señala a María Eugenia Alonso como alegoría del género femenino y de una clase social en la cual las mujeres estaban destinadas a dedicarse a las tareas del hogar.

¹¹ Velia Bosch (1982) y Rosseana Mueller (2012) suponen que De la Parra tuvo una oculta historia de amor con Gonzalo Zaldumbide y que, de hecho, llegaron a comprometerse en el mismo año 1926, pero ninguna aclara las razones por las cuales ese compromiso se rompió. Zaldumbide fue amigo de la autora e intercambió correspondencia con ella hasta el año de su muerte, como puede apreciarse en las cartas reunidas para *Obra (Narrativa, ensayos, cartas)*, editada por Bosch en 1982.

“indecente” (término décimonónico), sino con el calificativo moderno de “confesional”», lo cual, en el fondo, viene a decir que lo que hacen las mujeres no es escribir literatura, sino una actividad *amateur* y vergonzosa (Russ, 2018: 71).

La turbación causada por *Ifigenia* no mermó con la publicación de su segunda y última novela: *Memorias de Mamá Blanca* (1929). Se trata de una obra breve, dividida en ocho capítulos centrados en los recuerdos de una niña que crece a mediados del siglo XIX, en el ambiente campestre de Piedra Azul, una «hacienda de caña con trapiche y oficinas de beneficiar café» (De la Parra, 1982: 317).¹² También esta novela tuvo éxito, si bien no fue tan polémica como *Ifigenia*. El cambio de registro entre el realismo de su primer libro y el tibio costumbrismo del segundo es una guía para comprender las contradicciones del pensamiento desarrollado por De la Parra, en tiempos en los que Venezuela se debatía entre el feudalismo de una economía mayoritariamente agraria y la irrupción del rentismo petrolero desde principios de los años veinte. La polémica que despertó su trabajo narrativo funcionó como una cortina de humo para su pensamiento político, que un año después de la aparición de *Memorias de Mamá Blanca* se cristalizó en el ciclo de conferencias *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Aunque en sus cartas expresó su intención de realizar una biografía novelada de Simón Bolívar, De la Parra detuvo su creación literaria en 1930, cuando le fue diagnosticada la enfermedad pulmonar que la mató seis años después. Por esa razón, su obra es breve, si bien, como figura cultural, tiene la trascendencia de haber sido la primera escritora venezolana de fama internacional. Su ensayo es la columna de su pensamiento crítico y se revela en el mismo el imaginario simbólico de sus novelas.

La tendencia a confundir a la autora y al personaje, aunada a la descripción de María Eugenia Alonso como un polémico modelo de mujer, llevaron a De la Parra a centrar sus conferencias en el «caso crítico de la muchacha moderna», como ella misma explica (1992: 18). La decisión no responde a un interés aislado, como quizá pensaron quienes vieron en el diario de María Eugenia Alonso un artefacto «volteriano, pérfido y peligrosísimo en manos de las señoritas contemporáneas»; responde, más bien, al *zeitgeist* de su época, ribeteado por el cuestionamiento sobre la identidad latinoamericana y la contribución que hizo a esta identidad el género femenino (*ibíd.*).¹³

¹² Las ediciones en castellano y francés de *Memorias de Mamá Blanca* aparecieron el mismo año de 1929 en París. *Mémoires de Mamam Blanche* es la publicación 36 de la colección *Le cabinet cosmopolite* (Bosch, 1982).

¹³ Llamo la atención el uso del adjetivo «volteriano», que en el *Diccionario de la lengua española* tiene tres interpretaciones. Las dos primeras referidas a las obras de Voltaire: una se refiere al cuerpo literario

Si De la Parra podía hablar con propiedad de los desafíos de las muchachas de su tiempo y construir un personaje de la hondura trágica de María Eugenia Alonso, es porque ella misma era una de esas mujeres latinoamericanas modernas cuya infancia transcurrió entre las haciendas, que daban a Venezuela un aire feudal, y las capitales europeas, como París, la ciudad en donde floreció su vocación literaria. Este hibridismo fue el que defendieron siempre los críticos de su época. El detalle está en que, si bien tenía el perfil de la muchacha moderna, ella no era *precisamente* María Eugenia Alonso. Esta fue la confusión de sus detractores, quienes prefirieron apelar a los lugares comunes vigentes sobre el género femenino para menospreciar a la autora y a su obra.

No se trata solo de que María Eugenia Alonso sea un personaje de ficción y De la Parra una mujer de la vida real, a la que le gustaba disfrutar del mundo a través de viajes y del cultivo de amistades en diversas latitudes, si bien no disfrutaba mucho en las reuniones sociales, como cuentan sus biógrafos (Bosch, 1982; Mueller, 2012).¹⁴ Esa es la diferencia obvia. La fundamental para el argumento de este trabajo es que De la Parra era una escritora profesional que recibía remuneración por sus artículos y conferencias, y que además había sido premiada en varios concursos literarios.¹⁵ Su profesión la convirtió en una figura pública, mientras que María Eugenia Alonso era la desconocida primogénita de una familia mantuana venida a menos.¹⁶ De hecho, la misma comparación de este personaje con De la Parra desmerece su carrera literaria, dado que

que produjo y, la otra, a los rasgos y características adscritas a esas obras. Como Voltaire era conocido por su estilo ingenioso, sus críticas al catolicismo, su defensa de la separación entre el estado y la Iglesia y su protección de la libertad de expresión, la palabra derivada de su nombre también significa «que manifiesta incredulidad o impiedad cínica y burlona», *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed.; disponible en: <https://dle.rae.es/volteriano?m=form> [versión 23.3 en línea. Consultado el 18 de marzo de 2020]. Como De la Parra había leído las obras más importantes de la Ilustración, puesto que las cita o parafrasea extensivamente en sus cartas, no parece casual el uso del adjetivo «volteriano» para referirse a su novela *Ifigenia*, mucho menos si se tiene en cuenta que Voltaire fue uno de los filósofos que defendió el derecho de la mujer a educarse (Valcárcel, 2019).

¹⁴ Mariano Picón Salas conoció a De la Parra en una fiesta en Caracas en 1921 y lo recuerda de esta manera: «Se vestía en todas las fiestas con sus espléndidos ojos y su aire de joven marquesa española que se vistiera en París [...] Había, además, en su elegancia y sus gestos, aquello que sólo se puede traducir por la palabra española “solera”, es decir, cultura que se lleva en la sangre, tradición y linaje espiritual en el mejor sentido» (Picón Salas, 1961: 266-267).

¹⁵ Además de la concesión del Grand Prix de Romain en Francia por *Ifigenia* en 1924, en 1922 ya había sido galardonada con el premio extraordinario en el concurso nacional de cuentos del periódico *El Luchador* (Bosch, 1982).

¹⁶ En la Tercera Conferencia de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, De la Parra describe al tipo humano de la mantuana como «una criolla noble de las que sólo pueden salir a la calle envueltas en un manto» (1992: 58). A pesar de que «mantuano» en castellano describe el gentilicio de los habitantes de la ciudad italiana de Mantua, en Venezuela designa una clase social ya desaparecida. «Individuo que pertenecía al grupo de criollos poderosos de la Colonia» es la definición que propone, como venezolanismo, la Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed.; disponible en: [_https://dle.rae.es/mantuano?m=form](https://dle.rae.es/mantuano?m=form) > [versión 23.3 en línea. Consultado el 18 de marzo de 2020].

el subtítulo de la novela es «Diario de una señorita que escribió porque se fastidiaba», que indica el carácter de aficionada a la literatura de María Eugenia Alonso.

El objetivo de este capítulo es explicar cómo esa confusión entre el personaje y la autora, unida a la consecuente tergiversación de su figura pública y de sus aportaciones literarias la colocó en una situación de desventaja con respecto a los escritores clásicos de Venezuela, principalmente a Rómulo Gallegos, autor de *Doña Bárbara* (Barcelona, Editorial Araluce, 1929), que se ha considerado la novela nacional de Venezuela. Los prejuicios heredados de la lectura tradicional de *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca* sirvieron de marco para la devaluación del pensamiento crítico de la autora, lo cual contribuyó a su vez a marginar *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, y explica por qué esta obra no se convirtió en objeto de análisis hasta bien entrado el siglo XXI.

Para comprender cómo las obras escritas por De la Parra se insertan en el gran fresco de la literatura del país y cómo evolucionó, a lo largo de la centuria pasada, la visión que los críticos tuvieron de su trabajo, se tendrán en cuenta las aproximaciones de carácter historiográfico que revelan cómo los estudiosos valoran su obra en comparación con la de otros autores de su época (estos estudios críticos abarcan más de cincuenta años sobre las letras venezolanas y se encuentran sintetizados en la **Figura 1**).

Figura 1.

Títulos de los libros más importantes de crítica de la literatura venezolana contemporánea publicados durante el siglo XX.

Año	Autor	Título
1940	Mariano Picón Salas	<i>Formación y proceso de la literatura venezolana</i>
1948	José Barrios Mora	<i>Compendio histórico de la literatura venezolana</i>
1952	Pedro Díaz Seijas	<i>Historia y antología de la literatura venezolana</i>
1973	Juan Liscano	<i>Panorama de la literatura venezolana actual</i>
1993	José Ramón Medina	<i>Noventa años de literatura venezolana</i>

Nota: El cuadro presenta una cronología de las principales obras de crítica literaria de carácter historiográfico publicadas en el país durante el siglo XX. Se construyó combinando los aportes de *Literatura venezolana del siglo XX* de Rafael Arráiz Lucca (2009: 13) y *Panorama de la literatura venezolana actual* de Diego Rojas Ajmad (2015: 163-164).

En *Literatura venezolana del siglo XX* (2009), que abarca la visión panorámica de la escritura como también los análisis de obras específicas, Rafael Arráiz Lucca cita

tres aproximaciones al quehacer literario del país con «propósito totalizante»: *Formación y proceso de la literatura venezolana* (1940), de Mariano Picón Salas; *Panorama de la literatura venezolana actual* (1973), de Juan Liscano y *Noventa años de literatura venezolana* (1993), de José Ramón Medina (Arráiz, 2009: 13).¹⁷ Diego Rojas Ajmad (2015) añade otras dos publicaciones: *Compendio histórico de la literatura venezolana* (1948), de José Barrios Mora e *Historia y antología de la literatura venezolana* (1952), de Pedro Díaz Seijas.

Quedan fuera de las listas de Arráiz Lucca y Rojas Ajmad cinco títulos de crítica literaria. Esto se debe a que, según Rojas Ajmad, se trata de «compilaciones de artículos publicados previamente en la prensa, dedicados a un trabajo exegético de autores y obras aislados y sin interés de búsqueda de orígenes y causas» (2015: 163-164). Estas son: *Ideas sobre el movimiento literario actual en Venezuela* (1936), de José León Escalante; *Literatura venezolana contemporánea* (1945), de Manuel García Hernández; *Letras y hombres de Venezuela* (1948), de Arturo Uslar Pietri; *Literatura venezolana* (1954), de Mario Torrealba Lossi; *Altorrelieve de la literatura venezolana* (1970), de Pedro Pablo Barnola; *Una aproximación superficial a la narrativa venezolana* (1971), de Julio E. Miranda y *Narrativa venezolana contemporánea* (1972), de Orlando Araujo. Para Arráiz Lucca, estas obras no presentan «historias orgánicas totales» (2009: 13). Y Rojas Ajmad las considera «acercamientos fragmentados a la literatura del país» (2015: 164). De los autores citados, solo Uslar Pietri dedica un capítulo a De la Parra. En *Historia y antología de la literatura venezolana*, Díaz Seijas no pone atención a De la Parra, pero en *Al margen de la literatura venezolana* (1952), le dedica un capítulo, en donde vuelve sobre los rasgos comúnmente atribuidos a su prosa, como su cualidad intimista y confesional. Torrealba Lossi, por su parte, publicó dos libros sobre la autora. El primero apareció en 1951 y se titula *En torno a la novela de Teresa de la Parra*, donde analiza el lenguaje y los personajes de *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca*. En

¹⁷ Es necesario establecer dos precisiones sobre estas obras, que son las fuentes consultadas con más frecuencia por quienes estudian la evolución de la literatura venezolana. Picón Salas reeditó en 1961 su libro de 1940, *Formación y proceso de la literatura venezolana actual*, al cual le cambió el título por *Estudios de literatura venezolana*, porque, como dice en la «explicación inicial», le pareció que reducía las «pretensiones» del volumen. Esta es la edición publicada por Edime que se cita a lo largo de este trabajo. También José Ramón Medina reeditó dos veces *Cincuenta años de literatura venezolana* (1969) cambiándole el título con cada nueva publicación. A la de 1981 la titula *Ochenta años de literatura venezolana* y a la de 1993, *Noventa años de literatura venezolana*. La sección destinada a De la Parra y los lugares en donde aparecen citados sus trabajos no cambian en las tres ediciones, pues las adiciones hechas en 1981 y en 1993 se concentran solo en ampliar los datos de la segunda mitad del siglo XX. *Ochenta años de literatura venezolana* añade cronologías y bibliografías y es la versión que se cita en este trabajo.

el segundo libro, publicado en 1954, se limita a discutir su epistolario. Araujo no se refiere a la autora en su obra de 1972, pero escribe el artículo «Sobre *Ifigenia*» para la compilación *Teresa de la Parra ante la crítica*, en donde no presenta una lectura muy distante de la perspectiva masculina que primó durante el siglo XX en la lectura de *Ifigenia*, la cual se tendrá en cuenta más adelante (Araujo, 1982: 155-158).

1.1 La obra de Teresa de la Parra y la tradición intelectual venezolana

Debido a su condición de mujer y a la presunción de que su literatura era de tipo confesional, la tradición literaria ha ubicado a De la Parra fuera del canon de la narrativa venezolana o, en el mejor de los casos, en su periferia (Pratt, 2000; Mueller, 2012).¹⁸ Además de Gallegos, la lista tradicional de narradores de la primera mitad del siglo XX incluye a escritores que compartieron el oficio con la política, como Luis Manuel Urbaneja Achelpohl, que publicó *En este país* en 1920, cuatro años antes que De la Parra editara *Ifigenia*; Rufino Blanco Fombona, autor del clásico *El hombre de hierro* (1907) y Manuel Díaz Rodríguez, autor de *Ídolos rotos* (1901) y *Sangre patricia* (1902), también destacado autor de ensayos (Picón Salas, 1961; Medina, 1981; Liscano, 1995; Arráiz Lucca, 2009). Mención aparte merece José Rafael Pocaterra, considerado un parteaguas en la literatura venezolana, porque su obra se opone al «esteticismo de los modernistas» que caracteriza a los otros escritores nombrados (Arráiz Lucca, 2009: 23). Pocaterra escribió cuatro novelas —*Política feminista o el doctor Bebé* (1913), *Vidas oscuras* (1916), *Tierra del sol amada* (1919) y *La casa de los Ábila* (1946)—, pero su libro de narrativa más conocido es la colección de relatos *Cuentos grotescos* (1921).¹⁹ Pocaterra fue un intelectual imprescindible en la oposición a la dictadura de

¹⁸ Silvia Molloy (1991) demuestra que no tiene sentido menospreciar la literatura escrita por mujeres debido a su supuesto carácter intimista o confesional, pues incluso las memorias que en el siglo XX se escribían en Hispanoamérica se empeñaban en fusionar la anécdota privada con el examen de la nación. Su área de estudio es la autobiografía producida entre los siglos XIX y XX, en la que observa tres áreas temáticas en constante interacción: la autofiguración, la identidad nacional y la consciencia cultural. Molloy (1991) alerta sobre las dificultades en el siglo XIX para plantearse el sujeto autobiográfico en la región, debido a que la Independencia había creado una crisis de autoridad al haber acabado con los dos receptores tradicionales de la escritura: la Corona y la Iglesia.

¹⁹ José Rafael Pocaterra narra en *Política feminista* la caída en desgracia de una joven de provincia perteneciente a una buena familia que es seducida y abandonada por el gobernador del estado; tres años después, la novela apareció reeditada con el título *El doctor Bebé* en la prestigiosa colección Biblioteca Andrés Bello de la Editorial América que dirigía Rufino Blanco Fombona (Liscano, 1995). La palabra «feminista» del título parece aludir, a través de la ironía, al desprecio con el que el gobernador trata en la novela a la joven protagonista y a las mujeres en general.

Gómez; en *Memorias de un venezolano de la decadencia* (1927) hace el recuento de los días que pasó en La Rotunda, la cárcel en donde Gómez encerraba a sus opositores.

Medina (1981), Liscano (1995) y Arráiz Lucca (2009) establecen vínculos entre la escritura de Pocaterra y De la Parra. El primero lo hace a través de lo que llama «una nueva aspiración» en el tipo de novela que emergió después de 1910, que define como de «actitud beligerante, decidida y empeñosamente liquidadora de las formas establecidas por los autores integrados en el cuadro modernista» (Medina, 1981: 162).²⁰ Gallegos aparece en su análisis como una síntesis de las intenciones narrativas de Pocaterra —de «cruda y cáustica visión social [...] con ardor de naturalista empecinado»— y De la Parra —un «tamiz psicológico con tibieza de intimidad»—, que les añade «una desbordante pasión de contornos humanos, de arraigo elemental, primario, sobre la realidad, que lo coloca en el centro de un vasto campo de autenticidad nacional, lindante con la épica» (*ibid.*).

También Liscano (1995) considera a Pocaterra, De la Parra y Gallegos la tríada más representativa de la narrativa venezolana de la primera mitad de la centuria. En *Panorama de la literatura venezolana actual* dedica entre dos y cuatro páginas a cada uno por separado. Describe las obras de Pocaterra como de expresión «más despojada y directa», la «adecuada» para penetrar en la realidad del país (Liscano, 1995: 29). Pero la autora queda relegada al territorio interior de una clase social: «La intimidad de esos privilegios que él [Pocaterra] castigaba y describía como caricatura de maldad y de egoísmo, lo reveló Teresa de la Parra, en un lenguaje cristalino, confidencial, sin adorno alguno» (*ibid.*: 30). Asimismo la inscribe en el universo de la aristocracia rural que la economía petrolera condenaba a la desaparición, llevándose también el testimonio de la escritora. Aquí se encuentra otra estrategia para mantener su literatura en la periferia: identificarla con los problemas del pasado, lo cual era condenarla a perder vigencia. Por esa razón, *Memorias de Mamá Blanca* ha quedado en la historia de la literatura venezolana en una situación complementaria a la de *Doña Bárbara*, aunque ambas describen el mismo universo rural en donde se enfrentan las fuerzas modernas con las subdesarrolladas. Igual que para Medina (1981), para Liscano la narrativa de Gallegos recoge proyectos literarios anteriores al suyo, pero interpreta en términos

²⁰ No se sabe si Pocaterra y De la Parra llegaron a conocerse en persona. En el año 1922, durante los meses entre que salió de La Rotunda y se fue exiliado a Nueva York, Pocaterra editó la revista *La Lectura Semanal* y publicó allí *Diario de una señorita que se fastidiaba*, el relato extenso que fue el germen de *Ifigenia*, pero no hay pruebas de que De la Parra le hubiera entregado el manuscrito en persona ni de que se lo enviara por correo (Bosch, 1982: 702).

grandilocuentes su contribución, cuando señala que su obra «constituye una síntesis y un trascendimiento [...] [que] sobrepasa las metas anteriores y accede a planteamientos universales, formulados mediante una técnica y un lenguaje tradicionales, pero tremendamente auténticos» (Liscano, 1995: 33). En otras palabras: mientras a Gallegos se le presenta como un renovador de las letras, Pocaterra y De la Parra aparecen anquilosados en las preocupaciones propias de una sociedad preindustrial. Y eso que en Pocaterra se celebra, en De la Parra contribuye a marginarla, condenada como está a representar la intimidad de una clase que no solamente estaba en erosión, sino bajo escrutinio —por Pocaterra y otros, como Blanco Fombona, que culpaban a esa misma clase de los males del país—.

Arráiz Lucca actualiza las posturas de Medina y de Liscano al plantear la dicotomía entre Pocaterra y De la Parra de la siguiente manera:

En 1924, una señorita llamada Teresa de la Parra publicó su primera novela: *Ifigenia*; cinco años después la segunda y última: *Memorias de Mamá Blanca* (1929). La tempestuosa prosa de Pocaterra encuentra ahora su anverso: la intimidad, la interioridad sobre la que Teresa de la Parra levantó sus libros. Ese otro mundo olvidado por la épica masculina encontró voz en las páginas de sus dos novelas. Fue como la irrupción de lo propio, de lo interior en un universo literario totalmente dominado por la gesta exteriorista política.

(Arráiz Luca, 2009: 23)

Al vincular a Pocaterra con la «épica masculina», Arráiz Lucca (2009) identifica a *Ifigenia* y a *Memorias de Mamá Blanca* con una condición femenina a la que no define más allá de su carácter intimista. Y cuando limita a De la Parra a un simple «anverso» de la obra de Pocaterra, sigue el camino abierto por Medina (1981) y Liscano (1995), que le otorgan el papel de testigo de la intimidad de la aristocracia rural. Araujo se refiere a esta clase social como la «aristocracia terrateniente de procería raigambre» que se enfrenta a «la burguesía del petróleo, burguesía importadora, y una burocracia voraz» (1982: 157). Es cierto que las novelas escritas por De la Parra se ambientan en el mundo privado y están narradas desde el punto de vista de los personajes femeninos, lo cual representa un cambio radical del «universo literario totalmente dominado por la gesta exteriorista política», que bien identifica Arráiz Lucca (2009: 23). Sin embargo, desconcierta que oponga «la interioridad» de Teresa de la Parra a «la tempestuosa prosa de Pocaterra», pues, en el párrafo siguiente, al comentar *Memorias de un venezolano de la decadencia*, dice que «recoge la experiencia del autor en la cárcel gomecista» y lo identifica como un libro «estremecedor» que, si bien «no es propiamente una novela»,

«se lee como tal» (*ibíd.*). También la voz de *Memorias de un venezolano de la decadencia* es intimista y su talante confesional, pero Arráiz Lucca lo identifica como realismo —más aún, lo inscribe en el realismo que será la fuente inagotable de la narrativa venezolana—, sin decir nunca que también es realista el intimismo en las novelas escritas por De la Parra.

La cita sintetiza otros dos vicios en la lectura tradicional de las obras escritas por De la Parra. Uno es identificar a la autora como «una señorita», como si ese rasgo fuera fundamental para valorar su literatura. Con esa palabra, Arráiz Lucca la equipara con la «señorita que escribía porque se fastidiaba» del título de *Ifigenia* y, por lo tanto, con una escritora aficionada, cosa que sin duda no era. Otro problema es la insistencia de Arráiz Lucca en que De la Parra sólo publicó dos obras: lo repite dos veces, sin aclarar que esto se debe a que falleció a los 47 años. Tampoco es cierto que su literatura se limitara a estas novelas. Además de su ensayo *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, escribió cuentos, bajo el pseudónimo «Frufrú», entre los cuales se encuentran: «Un evangelio indio: Buda y la leprosa» y «Flor de loto: una leyenda japonesa», que aparecieron en 1915 en el diario venezolano *El Universal*.²¹ Bosch señala que de ese mismo año datan «El ermitaño del reloj», «El genio del pesacartas» e «Historia de la señorita grano de polvo, bailarina del sol», publicados por primera vez en *Obra (Narrativa, ensayo, cartas)* (De la Parra, 1982: 682).²² En 1920, De la Parra publicó en la revista *Actualidades*, dirigida por Gallegos, su *Diario de una caraqueña por el Lejano Oriente*, un texto difícil de clasificar, a medio camino entre la crónica realista y la ficción, pues es la reescritura de las cartas que le enviara su hermana María durante su viaje por Japón, China y Manchuria (De la Parra, 1982).

Según Torrealba Lossi (1951), Araujo (1972) y Uslar Pietri (1974), la razón para que a De la Parra se la considere aislada de sus contemporáneos es que vivió poco tiempo en Venezuela. Nació en París el 5 de octubre de 1889, del matrimonio entre Isabel Sanojo Espelozín y Rafael Parra Hernández, cónsul de Venezuela en Berlín. Su padre murió cuando ella tenía 16 años, por lo que su madre la envió a ella y a todos sus hermanos a España, en 1905; fue educada en el internado de las hermanas del Sagrado

²¹ Los cuentos citados aquí se encuentran en *Obra (Narrativa, ensayo, cartas)* (De la Parra, 1982: 407-423).

²² Velia Bosch no identifica el origen de estos textos ni dónde aparecieron publicados. Con el título *Cuentos de Fru-Frú* se encuentra en Amazon Kindle un compendio hecho por Álvaro Parra Pinto de los tres cuentos citados: «El ermitaño del reloj», «El genio del pesacartas» y «La señorita grano de polvo, bailarina del sol», escritos entre 1915 y 1919. El *ebook* incluye también el *Diario de una caraqueña por el Lejano Oriente*.

Corazón en Valencia, y cuando terminó su formación fue a reunirse con su madre en la plantación de caña «Tazón», patrimonio de sus familiares en Venezuela (Bosch, 1982: XXXVI).²³ Volvió a París en 1923, a los 34 años. Apenas había vivido en Venezuela 18 años y no volvería nunca más a fijar allí su residencia. París terminó de formarla. Transcurrían los llamados «años locos» posteriores a la I Guerra Mundial y el psicoanálisis se había convertido en una disciplina de interés, promoviendo las obras de Sigmund Freud y Carl Jung. En la literatura, esta influencia se tradujo en obras preocupadas por el inconsciente, como las de Proust, que apelaban al monólogo y otros mecanismos introspectivos, como los que usa De la Parra en *Ifigenia*, obra con la que comenzó, a la edad de 35 años, su carrera de escritora (Picón Salas, 1961; Bosch, 1982).²⁴ También fue París el lugar donde entabló amistad con escritores hispanoamericanos, como el ya citado Zaldumbide y el peruano Ventura García Calderón, con quienes discutía largamente sobre literatura (Bosch, 1982).

En 1927 ya era una autora profesional, como prueba el hecho de que ese año la invitaran al Congreso de Prensa Latina de La Habana para dar una conferencia sobre Simón Bolívar. Durante tres años viajó entre América Latina y Europa: no solo estuvo en La Habana, donde pasó largas temporadas con su amiga Lydia Cabrera, también visitó Suiza y Munich. A pesar de sus viajes finalizó ese mismo año *Memorias de Mamá Blanca* y preparó las conferencias de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* que presentó en Colombia. Cuando, en 1931, le diagnosticaron una infección pulmonar que sus biógrafos con frecuencia identifican con la tuberculosis, ella comenzó un deambular de casi seis años entre sanatorios en Suiza y España. Murió en Madrid en 1936 pidiendo comer «una poquita de tierra» de Venezuela para saborearla durante la eternidad (Uslar Pietri, 1974: 275).

De la Parra no fue la única escritora que vivió prolongados espacios de tiempo fuera de Venezuela. Debido a la censura que hubo en el país durante la dictadura de Gómez, muchos escritores debieron exiliarse. Uno de ellos fue Blanco Fombona, tan incómodo para este presidente como lo fue para su antecesor, Cipriano Castro, y por eso pasó casi 30 años fuera de su país: entre 1896 y 1897 vivió en Holanda; entre 1906 y 1907, en Estados Unidos y República Dominicana, y desde 1910 hasta 1936, entre París

²³ Los espacios del claustro y de la hacienda aparecen en sus novelas aderezados por la invención literaria y son determinantes en su comprensión del pasado colonial descrito en las conferencias (Bosch, 1982; Garrels, 1986).

²⁴ En 1927 el traductor de Marcel Proust se ofreció para traducir *Ifigenia* al alemán, y también surgieron ofertas para su publicación en Rusia, Italia y Estados Unidos (Fombona, 1982: XXIV).

y Madrid (Boersner, 2009). Otro escritor exiliado fue Pocaterra, que abandonó Venezuela en 1922 rumbo a Estados Unidos y, en 1923, se mudó a la ciudad canadiense de Montreal (Consalvi, 2009). Volvió a Venezuela en 1939, y en 1948 aceptó un cargo de embajador en Brasil que no duró más de un año, mudándose definitivamente en 1950 a Canadá (Consalvi, 2009). Incluso, según recuerda Araujo (1982), Díaz Rodríguez —que era afecto a Gómez— vivió en el exterior en tiempos de Castro, primero entre 1896 y 1898 y, luego, entre 1899 y 1901, mientras estudiaba Medicina; en el año 1898, que vivió casi completo en Caracas, contrajo matrimonio; publicó poemas, cuentos y artículos en *El Cojo Ilustrado* y *Cosmópolis*.

En esos momentos, cuando los escritores venezolanos vivían entre su país y otros como Francia, España o Estados Unidos, la extranjería atribuida a De la Parra no se limita a un criterio geográfico, sino a un prejuicio sobre su escritura. Cuando la crítica se sirve de su lugar de residencia para convertir a De la Parra en un caso aislado de la literatura venezolana, sin hacer lo mismo con Blanco Fombona, Pocaterra o Díaz Rodríguez, ofrece la impresión de que la literatura de esta autora es periférica. Russ llama a este prejuicio «el mito del logro aislado» (2018: 123). Con dos novelas separadas de la producción literaria de su país, casi parece una casualidad que a De la Parra se la incluya entre los narradores venezolanos, y el resto de sus obras tienda a considerarse inexistente o inferior. Russ reconoce que algunos autores entraron en el canon de la literatura universal con un solo libro, pero el prejuicio del logro aislado, cuando se aplica a escritoras inadecuadas, puede llevar a ciertos críticos a escoger para las antologías obras que refuerzan criterios androcéntricos.

El aislamiento en que De la Parra se encuentra frente a su generación literaria, unido al supuesto carácter confesional y aristocrático de su obra, ofrece la impresión de que escribía textos extraños, inconvenientes, un poco triviales o, peor aún, prescindibles. Cuando Arráiz Lucca la identifica como algo distinto a la épica masculina de su época y la considera un ejemplo de la «irrupción de lo propio, de lo interior en un universo literario totalmente dominado por la gesta exteriorista política» menosprecia, bajo el calificativo de femenino, su imaginario carente de epopeya, y como no tiene en cuenta sus conferencias, no se plantea la posibilidad de que exista un discurso político en *Ifigenia* ni en *Memorias de Mamá Blanca* como el que reconoce en otros escritores venezolanos (Arráiz Luca, 2009: 23).

Una forma de aislamiento particular resulta del énfasis de algunos críticos en la condición femenina de la autora, como ocurre con las valoraciones de *Ifigenia* y de

Memorias de Mamá Blanca hechas por Picón Salas (1961), Uslar Pietri (1974) y Liscano (1995). Para el primero, De la Parra «es profundamente mujer», porque su escritura junta «lo frívolo y lo serio» y señala que *Ifigenia* «está libre de ese feminismo pedantesco de otras de sus congéneres» (Picón Salas, 1961: 167). Al asociar lo femenino con la frivolidad, menosprecia el trabajo de la autora, aunque celebre sus novelas. Uslar Pietri cae en una forma similar de minusvaloración cuando describe a De la Parra, simplemente como «femenina»: «Nadie la excede en este don. *Ifigenia* es un libro mujer: atractivo, oscuro, turbador» (Uslar Pietri, 1974: 272). Siguiendo el camino abierto por Picón Salas, Uslar Pietri formula una valoración sexista de la novela y la devalúa al proponer una visión del eterno femenino donde predominan los rasgos negativos, como prueba el uso de los adjetivos «oscuro» y «turbador».

El sentido con el que se utiliza aquí la denominación «eterno femenino» es el mismo que le otorga Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949), e identifica una supuesta esencia de la mujer que se opone a una supuesta esencia del hombre que se toma por universal. Cuando se plantea la pregunta de qué es una mujer, cuál su sustancia o sus rasgos definitorios, se responde con reflexiones como esta: «Hay un tipo humano absoluto que es el tipo masculino. La mujer tiene ovarios, un útero; he ahí condiciones singulares que la encierran en su subjetividad. El hombre se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos» (De Beauvoir, 2010: 18). El modelo femenino donde Uslar Pietri pretende constreñir a De la Parra está definido por el esencialismo de género tanto como por las contradicciones, pues la describe a la vez como primitiva y refinada; igual que religiosa y natural, y tan suave como fuerte. Así atribuye un papel pasivo en la sociedad a las mujeres y las unifica en una esencia caótica e indescifrable. Liscano sintetiza las posturas de Picón Salas y Uslar Pietri cuando identifica a De la Parra como la precursora de «toda una literatura femenina», como si se tratara de un género literario aparte, completamente removido del practicado por los hombres y la considera un antecedente de las novelas de otras autoras venezolanas como *Ana Isabel, una niña decente* (Caracas, 1949), de Antonia Palacios y *La casa del viento* (Caracas, 1965), de Gloria Stolk, pues comparten el tono melancólico y el universo de la infancia (Liscano, 1995: 32).

Arráiz Lucca (2009) recoge las posturas de Picón Salas, Uslar Pietri y Liscano cuando considera a De la Parra como una excepción «femenina» a la literatura de su tiempo, como si ese «anverso» que la autora representaba tuviera que ser tolerado para lograr la imparcialidad de género en la historiografía literaria en Venezuela. De la Parra

aparece así aislada del canon literario androcéntrico y esto la convierte en una anomalía y en un tapón para otras autoras de su generación. Sin embargo, muchas mujeres en Venezuela ejercieron el oficio de la escritura desde la segunda mitad del siglo XIX. María Eugenia Díaz S. de Sánchez (2009) demuestra que, entre 1839 y 1899, hubo al menos 85 de ellas que publicaron sus obras en libros, revistas y periódicos.²⁵ Entre 1915 y 1930, los años en que De la Parra publicó sus cuentos y dictó sus charlas, las mujeres figuraban en la literatura del país, principalmente como poetisas y articulistas; pero, la única que entra en el canon de ese género literario es Enriqueta Arvelo Larriva, cuya producción se inicia alrededor de 1918, aunque su primer poemario, *Voz aislada*, fue publicado en 1939 (Gomes, López Ortega y Saraceni, ed. 2019: 73-82).

Investigadoras contemporáneas que trabajan desde la perspectiva de los estudios de género, como Myriam Yvonne Jehenson (1995) y María Teresa Medeiros-Lichem (2002), atribuyen a De la Parra la calidad de predecesora en el uso de la voz femenina en la literatura latinoamericana. Por su parte, María José Bruña Bragado (2007) se refiere a las estrategias subversivas de la narrativa de la autora venezolana cuando escoge mecanismos propios de la perspectiva feminista como la ironía y la metaficción para desafiar los postulados de la tradición narrativa de su época en sus novelas.

Considerando los postulados del feminismo marxista, Jehenson (1995) interpreta *Ifigenia* a través de intereses de clase y de género, como una narración acerca de los efectos negativos del ambiente burgués sobre las mujeres y los problemas de compararse con las heroínas de las novelas románticas. Concluye que no debe considerarse transgresora a De la Parra porque sus novelas interiorizan la ideología patriarcal de la primera mitad del siglo XX, cuando el rol de la mujer era pasivo, como demuestra el hecho de que el tema de *Ifigenia* sea el matrimonio (Jehenson, 1995: 23-29).²⁶ Su lectura se opone a la de quienes tachan esta novela de revolucionaria, por dos

²⁵ En *Escritoras venezolanas del siglo XIX*, María Eugenia Díaz S. de Sánchez (2009) recoge 22 revistas y diarios en los que hubo directa colaboración de escritoras. Allí publicaron artículos periodísticos, poemas o narrativa de ficción 82 autoras, cuyos trabajos ella recupera y transcribe en el libro. Un problema que Díaz S. de Sánchez no explora es el de si las obras de estas mujeres desafiaban el *status quo* de su época, como ocurrió con *Ifigenia*. He aquí un tema que queda abierto para futuras investigaciones.

²⁶ Más adelante, cuando se tengan en cuenta algunas obras del modernismo, se estudiará cómo la comparación con los héroes y las heroínas románticas fue un tema común en la literatura durante el primer cuarto del siglo XX. En el tercer capítulo de *Latin American Women Writers*, Jehenson (1995) se refiere a la escritura de Teresa de la Parra y de las chilenas Marta Brunet (1897-1967) y María Luisa Bombal (1910-1980). A las tres autoras las considera la base para el ejercicio de la escritura en las generaciones de mujeres que las sucedieron; sin embargo, no llega a señalarlas como propiamente rompedoras, pues aunque las protagonistas de sus novelas son víctimas de la opresión de sus sociedades,

razones. Una es que los únicos personajes disruptivos son su tío Pancho y la amiga de la protagonista, Mercedes Valdivieso, y ambos desaparecen: la primera se va a París y el segundo muere. La otra razón es que María Eugenia Alonso es un personaje más ambiguo que rebelde, pues a pesar de que se opone al provincialismo venezolano termina entregándose a Leal, su ejemplo más burdo.

Medeiros-Lichem (2002) explora la voz femenina en De la Parra y su posibilidad de enunciar un discurso dentro de la sociedad patriarcal. Concluye que, por el solo hecho de ser femenino, su alegato está en rebelión contra el patriarcado; esto se debe a que se produce en los márgenes y debe valerse de tres estrategias: la intertextualidad, las formas renovadas de enunciación y la construcción de la subjetividad. Desde su perspectiva, De la Parra presenta una voz más bien androcéntrica, aunque sea la primera escritora en enfrentarse al problema de la imposibilidad del discurso femenino. Con esto quiere decir que la autora es incapaz de trascender el modelo cultural de su época, no solo en cuanto a los determinismos de género sino también a los «de clase, de raza, de nacionalidad y de historia» (Medeiros-Lichem, 2002: 68-78). En otras palabras: como De la Parra comprende que existen determinismos de género, de la misma manera que existen diferencias sociales y culturales, y trabaja en esas diferencias, su obra puede ser considerada como feminista, si se toma esta perspectiva únicamente como una herramienta para nombrar la diferencia. El desarrollo de los Estudios de Género en las últimas décadas ha contribuido a ensanchar los usos del discurso feminista. En esta tesis se reconoce la aportación de la postura de Medeiros-Lichem sobre la obra de la autora venezolana, pero nuestro objetivo, como ya hemos adelantado, es señalar cómo sus novelas y el ensayo *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* pueden ser analizados desde la perspectiva de género.

Bruña Bragado (2007) toma la definición de «literatura menor» que proponen Gilles Deleuze y Félix Guattari en su ensayo *Kafka: por una literatura menor* (1975) y las características de la ficción sentimental que explica Beatriz Sarlo en *El imperio de los sentimientos* (2000) para revelar la intención revolucionaria de *Ifigenia*. Lo menor aquí vendría a ser una de las «escrituras laterales» que se producen dentro de «una tradición mayor», como es «el cuerpo de la literatura escrita por mujeres durante la modernidad —o al ámbito de la literatura lúdica igualmente subalterno en ocasiones; de

se mantienen pasivas. Por eso las tres representa un doble discurso que reconoce las estructuras de poder dentro de la sociedad y hace visible sus alternativas.

ahí se explica que la ironía y la metaficción hayan sido escogidos como mecanismos propios de la óptica feminista—» (Bruña Bragado, 2007: 170). Además de constituir una escritura subalterna a la tradición venezolana —y, solo bajo ese punto de vista, «menor»—, *Ifigenia* vendría a sintetizar la trama previsible y conformista, la economía discursiva del lenguaje y el deseo amoroso como tema central que Sarlo adjudica al género sentimental. Pero Bruña Bragado no se muestra completamente convencida de que la narrativa de la autora venezolana se adhiera completamente a esta descripción, le parece más bien que De la Parra utiliza los elementos sentimentales para desafiar los postulados de la tradición literaria de su tiempo y es esta estrategia la que emparenta sus novelas con los autores clásicos de la literatura, desde Miguel de Cervantes, hasta León Tolstoi o Gustave Flaubert: «María Eugenia Alonso es la versión deformada, paródica y casi posmoderna de Anna Karenina o Emma Bovary» (Bruña Bragado, 2007: 171). Lo menor es una herramienta para el cuestionamiento de la tradición.

Las posturas de Jehenson, Medeiros-Lichem y Bruña Bragado se diferencian de las señaladas de Picón Salas, Uslar Pietri, Liscano y Arráiz Lucca en que unas analizan lo femenino en De la Parra como elemento subversivo de la tradición letrada de su época, mientras que los otros lo usan como instrumento para devaluar su obra, considerándola inferior a la de los hombres, con lo cual contribuyen al sesgo que Russ identifica como la «invisibilidad social de la experiencia de las mujeres» (2018: 101). Esto puede hacer prescindibles a *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca* en ciertos contextos, igual que al resto de las obras «femeninas» cuya tradición se supone que inauguran estas novelas. Los trabajos de Jehenson, Medeiros-Lichem y Bruña Bragado se insertan en la corriente de los Estudios de Género que discute sobre asuntos señalados como de género y se contrapone a la corriente que analiza los personajes femeninos en las obras escritas por hombres. Naomi Lindstrom (1980) plantea el problema de que, a finales del siglo XX, las interesadas en investigar la recepción de las obras de escritoras de la primera mitad de la centuria solo contaban con herramientas de análisis sesgadas por los prejuicios afianzados durante las décadas de crítica literaria andrógina, lo cual contribuyó a subestimar los logros de las escritoras, al tiempo que difuminaba el alcance de sus obras.²⁷ Los trabajos de las venezolanas Velia Bosch

²⁷ Naomi Lindstrom (1980) se pregunta si el interés por hacer visible el trabajo de las mujeres escritoras en revistas y antologías dedicadas al feminismo —las cuales, en un primer momento, solo parecían interesar a otras mujeres o académicas de las corrientes latinoamericanistas y de género—, no es un inconveniente a la hora de incorporar a esas autoras dentro del canon literario. Señala como antecedente la marginalidad de la literatura chicana y subraya que el trabajo crítico es fundamental para la necesaria

(1983) y María Fernanda Palacios (2001) lidian de maneras distintas con la herencia andrógina en los primeros estudios sobre las obras de Teresa de la Parra.

En *Esta pobre lengua viva: relectura de la obra de Teresa de la Parra*, Bosch (1983) estudia el lenguaje literario y el coloquial en *Ifigenia* y *Memoria de Mamá Blanca* con el objeto de analizar las estructuras narrativas originales de la autora venezolana y descubrir aquello que los críticos, hasta ese momento, habían dejado al margen. Desmiente a quienes consideran a De la Parra un caso aislado en la literatura venezolana y la incorpora a la literatura realista de su época, subrayando su vínculo con otras autoras de la región, con reflexiones como esta: «[Es] digna antecesora en la literatura latinoamericana de un criollismo universalizado desde el cual penetró a nuestras letras el tono fresco de la reminiscencia proustiana y ese tono que le fue peculiar» (Bosch, 1983: 10). Llamar al estilo narrativo de Parra «criollismo universalizado» es una novedad que la acerca a la literatura épica de su tiempo, el costumbrismo. Este movimiento literario es considerado como la tradición fundacional de la cultura venezolana e hispanoamericana y dos de sus motivos fundamentales fueron la lucha contra los embates de la naturaleza y la lucha contra los sistemas jerárquicos despóticos.²⁸

En *Ifigenia mitología de un doncella criolla*, Palacios (2001) se ocupa de cómo la mirada femenina en De la Parra retrata la cultura del país a través de un ángulo que la tradición heroica de la historia venezolana ignoró. El ensayo analiza el personaje de María Eugenia Alonso como alegoría de los vínculos que existen «entre lo virginal, el heroísmo y el romanticismo en la psicología del venezolano» (2001: 13). Este libro no es propiamente un trabajo académico, pero su lectura es una de las más novedosas que se han hecho sobre *Ifigenia*.

El asunto de la mirada femenina en De la Parra tiene su lectura más innovadora en los ensayos de Gisela Kozak (2008) y Silvia Molloy (2014), los cuales se refieren a la posibilidad de que la autora hubiera sido lesbiana y lo expresara en sus libros.²⁹ Para

integración de la literatura escrita por mujeres en el corpus de la región, en igualdad de condiciones de publicación, promoción y recepción que la producida por hombres.

²⁸ El colombiano José Eustaquio Rivera, con su novela de la selva *La vorágine* (1924); la novela gauchesca *Don Segundo Sombra* (1926), de Ricardo Güiraldes, y la novela sobre la revolución mexicana *Los de abajo* (1915), de Mariano Azuela, son ejemplos de la novela criollista hispanoamericana (Arráiz Lucca, 2009).

²⁹ En realidad, el ensayo de Molloy, «Secreto a voces: Traslados lésbicos en Teresa de la Parra», es anterior al de Kozak: «El lesbianismo es cosa de pocas páginas en Venezuela». Pero aquí se tiene en cuenta su versión final editada para el libro *Poses de fin de siglo: Desbordes de género en la modernidad* (2014). La versión de Molloy citada es de la edición electrónica, por eso no se anotan números de página en las citas textuales.

Molloy (2014), las lagunas en los datos sobre su vida se deben al esfuerzo deliberado de sus biógrafos para eliminar datos incómodos y constituyen «espacios de resistencia, de provocación o también —cuando las lagunas son producto de la censura de los críticos— como espacios de vergüenza social», en los cuales supuestamente De la Parra tuvo comportamientos homosexuales. Analiza sus novelas, cuentos, diarios, conferencias y cartas para mostrar las escenas de complicidad femenina y la construcción de afinidades entre las mujeres como «traslados» homosexuales. Molloy, como la crítica patriarcal que la antecedió, propone que De la Parra, en el fondo, se confiesa y lo hace a través de procesos de transposición y desplazamiento que expresan algo distinto a lo que escribe: «Al resaltar lo que es secreto, clandestino, conspiratorio, [...] de un texto ideológicamente inocuo [...] invita a la lectura suspicaz, a la decodificación de una obra y sobre todo de una vida que permanentemente bordea lo indecible» y ofrece así un modelo para el lector, «invitándolo a un acto de traición necesaria para que eso que no se dice pueda nombrarse» (*ibíd.*). Por su parte, Kozak llama a De la Parra la «gran escritora lesbiana» de Venezuela, aunque nunca se la reconociera como tal (2008: 1008). Las bases para sostener esta afirmación son las investigaciones de Molloy y la voluntad de la autora «de vivir su vida a su estilo sin hombre que la protegiese» (*ibíd.*: 1009).³⁰ El ensayo de Kozak se refiere a la dificultad de encontrar literatura sobre lesbianismo o escrita por lesbianas en Venezuela, y se remonta a De la Parra, porque la crítica tradicional la considera la primera escritora de la historia venezolana, un dato que Díaz S. de Sánchez (2009) se ha encargado de demostrar que es inexacto.

Es cierto, como afirman Kozak y Molloy, que De la Parra estableció estrechas amistades con mujeres, como Lydia Cabrera o Emilia Ibarra de Barrios Parejo, cuya muerte la sumió en una profunda depresión, pero no hay ningún testimonio de que esas relaciones fueran propiamente lésbicas (Bosch, 1982). El problema con las lecturas de Molloy y Kozak es que excluyen el significado que hubiera tenido para De la Parra ser lesbiana en su época, cuando los tipos sexuales estaban cuidadosamente delimitados. La homosexualidad no era precisamente un tema tabú entonces, pero se la consideraba antinatural y a quienes la practicaban como «invertidos» (Bullough y Bullough, 1977). De hecho, las revistas médicas de la época se referían a la homosexualidad como a una

³⁰ Escribe Kozak: «Tendrá que ser la crítica literaria de los departamentos de español y portugués de Estados Unidos —el caso de Sylvia Molloy, por ejemplo— la que relea su obra [...] desde una mirada que revela la presencia perturbadora de una sexualidad “otra”» (2008: 1008).

condición «degenerada» o «invertida», porque no hacían diferencia entre el sexo y género de las personas; esta distinción entre la biología y las categorías culturales vino décadas después (Bullough y Bullough, 1977: 902). En los años veinte o treinta, una persona que prefiriera la compañía y las relaciones sexuales con una pareja de su mismo sexo era considerada desviada, alguien que estaba a medio camino entre una mujer y un hombre, y por eso incorporaba elementos de ambos, incapaces por una falla biológica de concebirse como una cosa u otra (Bullough y Bullough, 1977).³¹

Si la falta de interés por el matrimonio que tenía De la Parra y su forma de asumir ciertas modas francesas que eran extrañas para la sociedad venezolana, como la de usar corbata de hombre, podían ser tomados por los más conservadores como fuera de los comportamientos propios de las mujeres, no hay pruebas de que llegaran a tacharlas como masculinas. De la Parra misma hubiera rechazado las sospechas sobre su inversión, porque a veces se declaraba devota del catolicismo y era siempre cuidadosa con las formas sociales. Visto el estigma que como mujer y como venezolana habría supuesto esa forma de vida, la homosexualidad habría sido una enfermedad tan destructiva para su lugar en la sociedad venezolana como fue la tuberculosis para su cuerpo. Según las categorías de la época, la hubieran tachado de «invertida», lo cual hubiera profundizado aún más la marginalidad de su literatura.

El aislamiento de la autora del resto de su generación, la interpretación de sus novelas como el testimonio de una clase social en erosión o como la confesión íntima de una mujer y la consideración de que su literatura es simplemente femenina han sido las estrategias que han contribuido a mantener a De la Parra en los márgenes de la tradición literaria, en tiempos en que la narrativa y el ensayo eran los mecanismos para formular las naciones en América Latina.

1.2. Teresa de la Parra ante los escritores y hombres de Estado: el positivismo y la cultura durante el gobierno de Juan Vicente Gómez

Una forma de marginar las novelas escritas por De la Parra fue considerar que no estaban relacionadas con los problemas del país, pues la autora no se presentaba como un personaje político. Como la mayoría de los escritores de la primera mitad del siglo XX eran también hombres de estado, es difícil distinguir entre el ideario de su

³¹ En aquella época, aún se utilizaba la denominación «sexo» para identificar lo que en la actualidad se considera «género»: la construcción social de los roles masculino y femenino.

literatura y el de sus proyectos políticos. Doris Sommer explica en *Foundational Fictions* que los intelectuales hispanoamericanos se encargaron de proyectar un futuro ideal de nación a través de sus escritos, incluso cuando estos pertenecían a géneros de ficción como las novelas o los cuentos: «the narrators were encouraged both by the need to fill in a history that would help to stablish the legitimacy of the emerging nation, and by the opprotunity to direct that history towards a future ideal» (Sommer, 1991: 7). De la Parra no podía ser una «mujer de estado», por lo cual sus contemporáneos no buscaron ideales nacionales o no se interesaron por discutir las ideas políticas en sus novelas, y este trato contribuyó a que se la tachara de elitista y a su literatura de simple divertimento. También puede ser la razón por la que *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* no despertara interés crítico sino hasta décadas después de la muerte de su autora.

En un artículo publicado en *El Universal* de 1946, Ida Gramko se quejaba de que la gente veía en De la Parra a «una escritora burguesa amiga del fausto y la pompa» (1980: 65). Esta acusación de superficialidad, vinculada con otros rasgos atribuidos a sus obras, como su confesionalidad o su descripción de una clase en extinción, dañó la percepción que durante parte del siglo XX se tuvo de su literatura como completamente ajena a las preocupaciones sobre la nación. Si bien en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* compara el oficio de los políticos con el de los mineros de carbón y previene a las mujeres de ensuciarse con esos temas, De la Parra expresó, en algunas ocasiones, opiniones (favorables tanto como desfavorables) sobre el gobierno de Gómez, y en sus novelas presenta teorías propias sobre el poder, en las cuales desafía la mentalidad de sus contemporáneos. Este segundo apartado, por tanto, se dedicará a observar esas posturas políticas, cómo se relacionan con las de otros escritores de su tiempo y de qué manera aborda el tema del poder en *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca*, con el objeto de determinar si, en realidad, no tenía un ideal nacional, aunque fuera una distinta a la que perseguían otros escritores venezolanos de su época, afectos o no al gomecismo. Al considerar el posible contenido político de las novelas de la autora, no sólo se hará visible la posibilidad de que comparara su papel en la sociedad con la de los hombres de estado, también se llamará la atención sobre el posible discurso en torno a la identidad hispanoamericana, sobre el que, en todo caso, volveremos en el capítulo final, cuando analicemos *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* en el contexto de la producción ensayística de su época. Esto es fundamental para la lectura que se propone en esta tesis sobre esa

obra como un ensayo doblemente político: por un lado, limitado por el discurso de la política de género de la primera mitad del siglo XX y, por el otro, marcado por los discursos sobre la identidad geopolítica de los hispanoamericanos que, en esa época, se utilizaron para fortalecer los estados nacionales.

Con la excepción de Urbaneja Achelpohl, los narradores del canon venezolano no se mantuvieron al margen de la política durante el gomecismo: Blanco Fombona y Pocaterra fueron furibundos opositores al gobierno, mientras Díaz Rodríguez, después de haber escrito ampliamente en contra de Castro, se puso al servicio de Gómez, ejerciendo de ministro en varias carteras, además de diplomático, senador y presidente de los estados de Nueva Esparta y Sucre (Araujo, en Díaz Rodríguez, 1982; Arráiz Lucca, 2009).³² El caso de Rómulo Gallegos es excepcional, porque si bien no tuvo cargo político en esa época, su novela *Doña Bárbara* fue considerada como una representación de la barbarie de la tiranía y esto promovió la imagen política del escritor como opositor al militarismo; de suerte que, en 1948, el partido Acción Democrática lo convirtió en el primer presidente elegido por sufragio universal en Venezuela. Gómez ofreció a Gallegos un puesto como senador por Apure, el estado ubicado en Los Llanos, donde se ambienta *Doña Bárbara*, después de leer la novela (Liscano, 1969).³³ Aunque analfabeto, Gómez no pasó veintisiete años en la presidencia por falta de inteligencia: cuando conoció el contenido del libro intentó apropiarse de este como una expresión de los esfuerzos de su régimen para instaurar el progreso en el país. Ante el ofrecimiento, Gallegos no tenía más que dos salidas: plegarse a la voluntad del tirano y convertirse en un *lame bota* más de su entorno o exiliarse. Escogió la segunda alternativa y estuvo seis años fuera del país, hasta que pudo regresar, gracias a la política de concordia inaugurada por el gobierno de Eleazar López Contreras (1935-1941), después de la muerte de Gómez.³⁴

³² Durante la hegemonía gomecista, Manuel Díaz Rodríguez sirvió al gobierno en calidad de director de Instrucción y Bellas Artes y Ministro de las carteras de Relaciones Exteriores (1914-1916), Fomento (1916) y Ministro Plenipotenciario de Venezuela en Italia (1919-1923), entre otros cargos públicos; murió en Nueva York en 1927 (Díaz Rodríguez, 1982: 456-509).

³³ Fue el doctor Rafael Requena quien leyó la novela a Gómez, en su hacienda de Maracay. El general se interesó tanto por el contenido, que se la leyeron de un tirón, alumbrándose durante la noche con los faroles de su automóvil; «una vez concluida, dijo simplemente: “Eso no es contra mí, porque es muy bueno. Eso es lo que deben hacer los escritores en lugar de estarse metiendo en revoluciones pendejas”»; con esa frase, Gómez aludía a José Rafael Pocaterra, que había apoyado los dos levantamientos más recientes contra su gobierno (Liscano, 1969: 119).

³⁴ La carrera política de Gallegos comenzó cuando regresó del exilio después de la muerte de Gómez, en 1935. El general Eleazar López Contreras asumió la presidencia, legalizó los partidos existentes en la clandestinidad y permitió la fundación de otros. El escritor fue uno de los creadores de Acción Democrática (AD), el partido pluralista, ni marxista ni conservador, que hasta 1998 alternaría en el poder

Como Gallegos, De la Parra no discutía en público sus opiniones sobre el gobierno de Gómez, pero esto no quiere decir que sus novelas estén exentas de una lectura política. En *Ifigenia*, narra una conversación sobre el poder entre la protagonista y su tío Pancho, quien dice: «La igualdad de los sexos, lo mismo que cualquier otra igualdad es absurda, porque es contraria a las leyes de la naturaleza que detesta la democracia y abomina la justicia» (De la Parra, 1982: 73). Lo que sigue es una perorata sobre la distribución del poder en la sociedad, un comentario político que aparece como un añadido a una discusión sobre las relaciones entre mujeres y hombres, en el cual se oculta la opinión política de la autora. Al disfrazar un juicio sobre el estado del gobierno con un comentario sobre la igualdad de los sexos, De la Parra se refiere al gomecismo, aunque nunca nombre al presidente. En la cita, las palabras «detestar» y «abominar», de carga negativa, combinadas con «democracia» y «justicia», ambas aspiraciones de la modernidad, esconden una sutil ironía. Tal interpretación se acentúa con la siguiente reflexión del tío Pancho, la cual tiene claros tintes evolucionistas:

Los seres más fuertes viven a expensas de los más débiles, y en toda la naturaleza impera una gran armonía, basada en la opresión, el crimen y el robo. La resignación completa de las víctimas es la piedra fundamental sobre la cual se identifica esa inmensa paz y armonía. El espíritu democrático, o sea el afán de hacer justicia y repartir derechos, es un sueño pueril que sólo existe en teoría dentro del pobre cerebro humano. La naturaleza, pues, está ordenada en jerarquías, los animales más fuertes devoran a los más débiles, viven a sus expensas e imperan sobre ellos.

(De la Parra, 1992: 73)

A pesar de su tono irónico, el pasaje citado recuerda la exaltación del progreso como meta de la sociedad que hace la filosofía positivista. Según esta corriente de pensamiento originada en Europa a principios del siglo XIX, solo el conocimiento científico es auténtico y el único método válido para la investigación es el empírico. Su influencia se extendió en Venezuela hasta mediados del siglo XX, con el resultado de

con el social cristiano Copei. En 1945, miembros de AD y un sector joven de las Fuerzas Armadas derrocaron al sucesor de López Contreras, el general Isaías Medina Angarita. Comenzó entonces el gobierno de una Junta Revolucionaria con mayoría militar, pero presidido por un civil, Rómulo Betancourt, director de AD y uno de los miembros de la Generación del 28 (Pino Iturrieta, 2018). En 1947 organizaron elecciones populares y AD propuso como su candidato a la presidencia a Gallegos, quien hasta entonces había sido diputado al congreso y alcalde de Caracas. La enorme popularidad del escritor le adjudicó una arrolladora victoria a su partido. Sin embargo, el año de su investidura, 1948, no había terminado aún cuando uno de los militares de la Junta le dio un golpe de estado y debió exiliarse en Cuba. Una década más tarde, la dictadura del general Marcos Pérez Jiménez terminó, también, por un golpe de estado y, cuando en 1958 se instauró la democracia en Venezuela, AD fue el primer partido en gobernar y se ocupó de consolidar un estado liberal costado por el rentismo petrolero. A Gallegos le ofrecieron el cargo de senador vitalicio, pero lo rechazó; había dejado la política. Murió el 5 de abril de 1969. (Liscano, 1969; Pino Iturrieta, 2018).

que, durante más de un siglo, intelectuales y políticos venezolanos buscaron en las comunidades humanas leyes similares a las que rigen la naturaleza (Pino Iturrieta, 2016).

Partiendo del vínculo que establece el positivismo entre el orden natural y el progreso de la sociedad, las obras de César Zumeta, José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla Lanz y Pedro Manuel Arcaya se encargaron de validar el gobierno de Gómez (Caballero, 2003; Pino Iturrieta, 2016). Los argumentos para la justificación de la dictadura que utilizaron estos escritores en sus ensayos se parecen al texto citado de *Ifigenia*, porque allí De la Parra remeda el mismo estilo científico del evolucionismo que Charles Darwin y Herbert Spencer, entre otros, privilegiaron en sus textos.³⁵ Destacan tres rasgos en el tono irónico de tío Pancho: uno es la celebración del poder que ejercen los fuertes sobre los débiles, otro es su afirmación de que el concierto entre las fuerzas sociales se logra con la opresión, el crimen y el robo y el tercero es su desvalorización de las aspiraciones democráticas. La cita parafrasea, desde la ironía, textos positivistas como *El continente enfermo* (1899) de Zumeta; *El Hombre y la Historia* (1892) e *Historia constitucional de Venezuela* (1907), de Gil Fortoul; *Influencia del elemento venezolano en la Independencia de América* (1916), de Arcaya y el que ha recibido más atención de la crítica, *Cesarismo democrático* (1919), de Vallenilla Lanz. En esos libros, los cuatro ensayistas asimilan las posturas positivistas europeas y proponen nuevos procedimientos para la investigación de la historia de Venezuela, con el objetivo de hacer un diagnóstico exacto de los problemas causados por la evolución de su sociedad (Pino Iturrieta, 2016).

El positivismo caló hondo en el régimen de Gómez, gracias al pensamiento de estos cuatro autores, que proclamaban haber llegado a lo que Pino Iturrieta llama el «quimérico dominio de la objetividad absoluta» (2016: 81). En su necesidad de importar ideas de Europa para fabricar un proyecto nacional, crearon un remedo de posturas foráneas a la medida del gobierno de Gómez, quien era poco afecto a las ideologías. Hasta bien entrado el siglo XX, no existieron partidos políticos propiamente dichos en Venezuela, en el sentido de grupos cobijados bajo una ideología; los que se designaban como «partidos» eran, más bien, pelotones de civiles armados dirigidos por los caudillos que mantuvieron al país sumido en una prolongada guerra civil desde la

³⁵ Según Pino Iturrieta (2016), además de Darwin y Spencer, otros teóricos ingleses y franceses cuyas obras positivistas influyeron en estos cuatro intelectuales venezolanos fueron el lingüista Émile Littré, el economista John Stuart Mill, el filósofo e historiador Ernest Renan y el polímata Gustave Le Bon, autor de *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894).

Independencia. En ese contexto, intelectuales como los citados en el párrafo anterior se convirtieron en los ideólogos del gobierno.³⁶ En sus ensayos, una teoría destacaba por encima de las demás: la necesidad de un caudillo de caudillos que condujera las fuerzas sociales del país hacia el progreso (Pino Iturrieta, 2016). Esta idea se desarrolla con más profundidad en *Cesarismo democrático*, donde Vallenilla Lanz hace un recuento de la historia de la independencia venezolana, no como una contienda bélica entre una metrópolis y su colonia, sino como una guerra civil que enfrentó a las castas; por lo cual, la incapacidad para el ejercicio de la democracia resultaba de la conformación racial del pueblo (Pino Iturrieta, 2007; 2016). Según esa lectura de la historia, los venezolanos tenían una naturaleza insumisa, que había servido para la lucha por la emancipación de Sudamérica, pero que para el siglo XX imposibilitaba el ejercicio del poder a cualquier gobernante que no fuera autoritario, lo cual convertía al autócrata en un «gendarme necesario»:

El caudillismo disgregativo y anárquico que surgió con la guerra de la Independencia y que el Libertador [Simón Bolívar] dominó y utilizó en favor de la Emancipación de Hispano-América, estableciendo desde entonces en Venezuela lo que han llamado los sociólogos *solidaridad mecánica* por el engranaje y subordinación de los pequeños caudillos en torno al caudillo central, representante de la unidad nacional, y fundada en el compromiso individual, en la lealtad de hombre a hombre; no se transforma sino muy lentamente en *solidaridad orgánica* cuando el desarrollo de todos los factores que constituyen el progreso moderno vaya imponiendo al organismo nacional nuevas condiciones de existencia y por consiguiente nuevas formas de derecho político.

(Vallenilla Lanz, 1919: 257)

En la cita anterior, Vallenilla Lanz propone a Bolívar como prototipo del caudillo de caudillos, valiéndose de la teoría de la «solidaridad» que desarrolla en *La división del trabajo social* (1902) el sociólogo Émile Durkheim, uno de los exponentes fundamentales del positivismo francés. La división del trabajo identifica las funciones

³⁶ Vallenilla Lanz fue el ideólogo más conocido del gomecismo: ejerció como superintendente de instrucción pública y senador, y dirigió el periódico oficialista *El Nuevo Diario* entre 1913 y 1923 (Cabellero, 2003; Pino Iturrieta, 2016). Arcaya se opuso a Castro, pero fue fiel seguidor de Gómez: actitud que en 1913 le granjeó la designación como Procurador General de la Nación. Luego fue ministro de Relaciones Exteriores. Gil Fortoul y Zumeta también ostentaron cargos políticos: el primero, entre otros oficios, fue diplomático en Francia, Alemania, Trinidad Suiza, Holanda y México, así como director de la Delegación de Venezuela ante la Sociedad de Naciones, en 1923; el otro fue nombrado Ministro de Relaciones Exteriores en 1912, al año siguiente fue nombrado director de Política del Ministerio de Relaciones Exteriores, entre otros cargos vinculados con la política y la cultura del país (Cabellero, 2003; Pino Iturrieta, 2016). Un estudio más profundo de los cuatro personajes aparece en la Introducción a *Positivismismo y gomecismo* de Pino Iturrieta citado ampliamente en este capítulo. A este elenco de autores afines al gomecismo hay que sumar al antes citado narrador Díaz Rodríguez.

específicas que otorgan a cada individuo un lugar dentro de la sociedad; esa definición está imbricada en el concepto moral de solidaridad, que se refiere a la disposición de los individuos para ayudar a otros miembros del grupo.³⁷ Para Durkheim (1987), la moral puede cuantificarse a través de los comportamientos humanos, gracias a la existencia de una conciencia individual y una social; la primera basada en el egoísmo y la segunda, en los valores colectivos. La relación entre estas dos formas de conciencia origina los dos tipos de solidaridad que aparecen en la cita de *Cesarismo democrático*. En la «solidaridad mecánica» existe poca diferenciación entre los individuos, cuya unidad proviene de las creencias compartidas; mientras que la «orgánica» es producto de la división social del trabajo, pues la especialización según las capacidades de cada quien hace necesaria la interdependencia entre las personas para la subsistencia (Durkheim, 1987).

El primer tipo de solidaridad es propio de las sociedades primitivas, en donde las leyes deben ser represivas y el líder, autoritario. En la solidaridad orgánica —el tipo al que Durkheim dedica más espacio en *La división del trabajo social* por considerarlo resultado del desarrollo humano y la vía hacia la civilización—, el Estado actúa como mediador entre las personas por medio de un derecho restrictivo, propio de las sociedades modernas, en donde los individuos dependen entre sí para su subsistencia, como parte del todo orgánico que es la sociedad, un cuerpo mayor que sus partes. La cita de *Cesarismo democrático* señala al «caudillismo disgregado y anárquico» como una muestra de que, durante el siglo XIX, la sociedad venezolana era primitiva y Bolívar era el gendarme necesario para lograr la unidad de la nación frente a los «pequeños caudillos», los cuales —movidos por la solidaridad mecánica— le ofrecieron su compromiso individual o su «lealtad de hombre a hombre». Advierte Vallenilla Lanz, parafraseando a Durkheim, que la evolución hacia la sociedad orgánica es muy lenta, lo que permite pensar que para él aún no se había llegado a ese estadio. El gendarme necesario libera al colectivo de la anarquía, por ello se convierte en el director idóneo para avanzar de la solidaridad mecánica a la orgánica; es el motor del progreso y el fundamento del Estado moderno.

³⁷ *La división del trabajo social* es el título de la tesis doctoral de Durkheim (leída en 1893 y publicada como libro en 1903), en donde sostiene que la sociedad es menos una producción de los seres humanos al asociarse que el fundamento de la civilización, debido a la producción colectiva de hechos que han permitido el progreso de la humanidad. Ningún ser humano aislado de la sociedad hubiera sido capaz de llegar a los avances manteniéndose en un estado de salvajismo comparado con el de los animales. A su vez, la sociedad, como un todo de actitudes, costumbres y acciones se proyecta sobre cada uno, ayudando a su avance individual, por lo que el ser humano es el resultado de la tensión entre su carácter singular (egoísta) y su tendencia altruista (Durkheim, 1987).

Cesarismo democrático no habla específicamente de Gómez ni de su liderazgo: se limita a mostrar el supuesto primitivismo de los venezolanos, como diagnóstico de sus males sociales. Igual que las obras de Zumeta, Gil Fortoul y Arcaya, la de Vallenilla Lanz propone un diagnóstico del pueblo venezolano en virtud de su (limitada) evolución con el objeto de descubrir los principios sociales recurrentes a lo largo de la historia, que permitirían rectificar los malos pasos del pasado y «producir un diagnóstico unilateral del del escenario inmediato» en el cual la dictadura de Gómez aparece como ineludible (Pino Iturrieta, 2016: 34). Gil Fortoul se refiere a la misma sociedad poco evolucionada cuando escribe en *El Hombre y la Historia*: «Todavía nuestros conciudadanos no se hallan en la aptitud de ejercer por sí mismos sus derechos ciudadanos porque carecen de las virtudes políticas que caracterizaron al verdadero ciudadano» (Gil Fortoul, 1956: 386). En las *Memorias del doctor Pedro Manuel Arcaya*, ese pueblo se encuentra aún lejos de las aspiraciones liberales: «la democracia es un mito en Venezuela, pero mito peligroso, porque ha servido de bandera a las revoluciones que afligieron y arruinaron al país» (Arcaya, 1963: 102). En *El continente enfermo*, la principal obra política de Zumeta (1899), el problema que se analiza no es el país sino América, pero lo que afirma puede extrapolarse a Venezuela: cree que todos los pueblos hispanoamericanos están a merced de las potencias europeas y de Estados Unidos, porque no han podido dar una «solución pacífica o violenta a los problemas de la política interna, cuando los medios pacíficos hubieren fallado» (*ibid.*, 6). En el libro de Zumeta, las potencias extranjeras representan una jerarquía superior a las sudamericanas, como pasa en las obras de Vallenilla Lanz, Gil Fortoul y Arcaya.

Pino Iturrieta (2016) propone dos objeciones a esta lectura de la historia venezolana: una es que niega la existencia de intereses de clase, eliminando cualquier fenómeno distinto al caudillismo y la otra es que pasa por alto la presencia de instituciones y procedimientos democráticos.³⁸ Para Yolanda Segnini (1997), la noción del gendarme necesario, al trasladar a Venezuela ideas del positivismo «confunde preligrosamente los conceptos sociológicos de *nación* y *pueblo*, con los de *sangre* y

³⁸ El recuento de la historia que hace Vallenilla Lanz, así como el encontrado en las obras de Arcaya, Gil Fortoul y Zumeta es el de la historia militar. Arráiz Lucca, en *Civiles* (2014), critica la tendencia de la historiografía venezolana a indagar exclusivamente en el pasado bélico y ofrece un elenco de figuras venezolanas salidas de los gremios del derecho, la diplomacia, las artes plásticas o la literatura. Entre todos destaca Juan Germán Roscio, figura a la cual Arráiz Lucca le ha dedicado varias investigaciones, que ofrecen una contrapartida al héroe militar que representa Bolívar. Roscio ejerció el periodismo en los dos diarios principales de la Independencia, en la *Gaceta de Caracas* y el *Correo del Orinoco*, y fue el redactor del Acta de Independencia del 5 de julio de 1811, así como de la primera Constitución de Venezuela.

raza; atribuyéndoles imprecisamente a los rasgos culturales el carácter hereditario propio de ciertos trazos genéticos»; así, las conductas de los colectivos se interpretaban como problemas atávicos o como el resultado de sus instintos (25). Pino Iturrieta sintetiza las visiones de estos cuatro intelectuales con las siguientes palabras:

Ese individuo que han escogido como vocero de las circunstancias está dotado con brillantez para romper los hábitos negativos y promover el fomento material. Su natural bondad, su perspicacia, su prudencia, su honestidad sin tacha, su conocimiento del país, su ponderación en las decisiones, lo convierten en el mejor instrumento del país que entierra sus veleidades y busca un destino diferente. Gracias a tan excelsas y cuantiosas virtudes ha podido iniciar un dorado lapso de orden y progreso, sin partidos políticos ni turbulencias que impidan el avance de la economía, la penetración de los monopolios y la reorganización de las instituciones.

(Pino Iturrieta, 2016: 79)

El párrafo anterior sirve para identificar el modelo del gendarme necesario propuesto por Vallenilla Lanz con Gómez. Ante el temor inspirado por el espectro de la anarquía, que promovía la guerra y mantenía empobrecido al país, la «brillantez» del nuevo caudillo de caudillos, tomado por sucedáneo de Bolívar, era su acción pacificadora; gracias a ella podría atraer el capital extranjero que permitiría el fortalecimiento de la industria nacional y el progreso. Puede considerarse un «pacificador» a Gómez, porque durante los 27 años que duró su mandato no hubo otro caudillo que se levantara en su contra; mientras que, entre 1830 y 1904, estallaron en Venezuela 39 revoluciones, incluida la «Liberal Restauradora» que había llevado a Castro al poder, y la «Libertadora» que, en 1901, organizó el banquero Manuel Antonio Matos, con ayuda de empresas trasnacionales contra Castro y que el mismo Gómez derrotó en la vega del río Orinoco en 1903, actuando como general al mando de las tropas del presidente Castro (Caballero, 2003). La cifra sólo incluye las revoluciones consideradas «nacionales» cuyo objetivo era derrocar al gobierno, aquellas en donde hubieran participado más de 500 personas y hubieran durado más de un mes. En ese mismo período, hubo 127 levantamientos y motines. Si a esta cifra se le suman las 39 revoluciones, el total asciende a 166 revueltas sociales, lo que lleva a Caballero (2003) a concluir que «de aquellos 74 años [entre 1830 y 1904], 50 fueron de una paz relativa y discontinua y 24 de guerra» (Caballero, 2003: 36). Los 24 años de guerra incluyen 15 años en los que ocurrieron diversas revoluciones caudillistas, los cuatro años de la Guerra Federal (1859-1863) y la llamada Guerra de los Mil Días (1899-1902); la «paz

relativa y discontinua» fue la proporcionada por los precarios gobiernos que con frecuencia caían debido a los golpes de estado de los caudillos.

En realidad, Gómez no siempre ha sido interpretado como el hombre fuerte que proponía la ideología positivista de su época. Manuel Caballero (2003) recuerda que entre 1908 y 1914, la fecha en que dio el golpe de Estado contra Castro y el año en que comenzó la Primera Guerra Mundial, no se le veían grandes aptitudes para gobernar. Obras como *Cesarismo democrático* fueron fundamentales para promover su imagen heroica, más aún si se piensa que la justificación que él mismo ofreció para su golpe de Estado fue que «la nación entera» le había pedido hacerse con el poder que Castro había malgastado enemistándose con las potencias extranjeras, lo cual «significaba que presidencia y poder eran sinónimos» (Caballero, 2003: 179).³⁹ La política exterior de Gómez fue tan importante para su conversión en el «gendarme necesario» del país como lo fue su gestión de la economía y ambos aspectos de su gobierno se complementaron, pues supo repartir la riqueza petrolera para premiar a sus fieles y ganar adeptos (Caballero, 2003; McBeth, 2008; Pino Iturrieta, 2016).

La riqueza petrolera fue fundamental para atornillar a Gómez en el poder. Y esta se confirmó a partir del 14 de diciembre de 1922, cuando el pozo Barroso II se activó y comenzó la explotación del campo petrolero «La Rosa», el yacimiento más fructífero hasta la fecha del hidrocarburo (McBeth, 2008). Una de las particularidades de ese negocio fue la política de las concesiones que Gómez manejó a discreción. Según las leyes venezolanas, si bien un particular puede tener tierras propias, el Estado es dueño del subsuelo, por lo cual, una compañía estadounidense o europea, para hacerse con una concesión, no solo debía comprar el permiso de explotación al gobierno, sino comprar o alquilar el lote al dueño de la tierra asentada sobre el yacimiento (Caballero, 2003; McBeth, 2008). Como las tierras se otorgaban según las simpatías del general y sus allegados, Gómez ganaba por partida doble: por el dinero que le entraba de las compañías extranjeras y por del agradecimiento de los beneficiados que se enriquecieron gracias al sistema de concesiones. Caballero describe la incipiente bonanza petrolera de esta manera: «El delirio especulativo se apoderó así de los venezolanos en los años veinte, como en los EE. UU. se vivían con igual frenesí los

³⁹ Cipriano Castro había contraído deudas con Gran Bretaña, Alemania y Holanda y se negaba a pagarlas. En 1902, estos países enviaron una fuerza naval a las costas de Venezuela, amenazando con una intervención militar.

roaring twenties, los del charlestón y de las combinaciones financieras que condujeron al Jueves Negro de la Bolsa en octubre de 1929» (Caballero, 2003: 193).

Las novelas escritas por De la Parra no eran ajenas a esta realidad. En *Ifigenia*, el tío Pancho coloca en la cabeza de las jerarquías de poder al ser humano y se pregunta cuál de los dos sexos está llamado a imperar sobre el otro: «Resolverlo a favor suyo dejándole siempre al hombre toda su vanidosa apariencia de mando, es la prueba de mayor inteligencia que puede dar una mujer, y es además, para la sociedad en donde ella actúe, señal evidente de alta civilización» (De la Parra, 1982: 74). Para el tío Pancho, el hombre debe obedecer a la mujer, porque, en realidad, el género masculino no sabe mandar: «a pesar de haberse revestido pomposa y teatralmente desde los tiempos primitivos con las coronas, los cetros y todos los demás atributos del mando» (*ibid.*). Añade que esa imposibilidad para gobernar es la razón por la que ellos quieren imponerse con «ademanos grotescos y vulgarísimos como los que suelen emplear todos aquellos que, no habiendo sido privilegiados por la naturaleza con el don preciosísimo del mando, quieren a toda costa dominar» (*ibid.*). Señalando hacia el valle donde se asienta Caracas, pues conversa con María Eugenia en la ladera de un cerro desde donde pueden ver la ciudad a sus pies, el tío Pancho dice que eso [la dominación con «ademanos grotescos de los hombres»] es lo que ocurre allí. El gesto dota de contexto político a las palabras del personaje, que, como De la Parra, vivió durante el gomecismo.

Cuando el tío Pancho identifica los gestos de los gobernantes como extravagantes o de mal gusto, recurre a la idea, bastante extendida en aquella época, de que Gómez y el grupo que gobernaba con él eran unos bárbaros. La opinión estaba vigente desde 1899, cuando llegó a Caracas la Revolución Liberal Restauradora, con la cual entraron en la historia los generales Castro y Gómez (Caballero, 2003). Los «ademanos grotescos y vulgarísimos» que, según el tío Pancho, emplean quienes quieren mandar a toda costa, pueden describir a los revolucionarios que llegaron a Caracas desde Los Andes, tomaron el poder y no lo soltaron durante cuarenta años, ni con Castro ni con Gómez. Esa hegemonía militar fue el único gobierno que conoció De la Parra. Caballero señala que el primer intento de «interpretar el régimen gomecista aplicándole criterios clasistas» aparece en un informe destinado a la Internacional Comunista —el cual nunca llegó a su destino, pues fue descubierto por la policía y archivado—. En él aparece la palabra «barbarocracia», identificación que no «pasaba de ser una connotación polémica, más literaria que sociológica», que habían popularizado

los escritos de Pocaterra; un adjetivo que, además, «decía poco a un marxista» y se limitaba a «recoger la fórmula positivista de la lucha entre civilización y barbarie», al describir la percepción que en Caracas se tenía de los allegados a Gómez como una «milicia campesina» que, «como los bárbaros en el corazón del Imperio romano, había sentado sus reales sobre una sociedad de ciudadanos, más refinados cultos e inteligentes» (Caballero, 2003: 185).

Debido a la influencia del positivismo, la afirmación de que la sociedad está en batalla constante con fuerzas iletradas, salvajes y despóticas ha atravesado, como un *leitmotiv*, las diversas etapas de la historia de Venezuela desde 1860. La imagen tiene intención de identificar al pueblo venezolano con la insumisión, en la misma medida que con el heroísmo, y proviene de la vinculación de ciertos próceres del siglo XIX con la emancipación de buena parte del continente; por eso la utilizan con la misma naturalidad tanto demócratas como tiranos y ha contribuido a convertir la figura de Bolívar en una especie de dios nacional.⁴⁰ Por eso Vallenilla Lanz, en la cita de *Cesarismo democrático* reproducida, lo propone como ejemplo de gendarme necesario. Puesto que De la Parra describe en *Ifigenia* a los mantuanos o miembros de una clase pudiente, urbana (a pesar de que los ingresos de la familia Alonso procedían del campo) y venida a menos, es factible atribuir al tío Pancho la visión del gomecismo como una barbarocracia manejada por báquiros.⁴¹ En ese sentido, la tragedia en *Ifigenia* no es sólo que María Eugenia Alonso tenga que casarse con un hombre que no ama, sino tener que hacerlo con un nuevo rico funcionario del gobierno, César Leal, cuyo físico describe en términos poco halagüeños: «demasiado gordo, demasiado trigueño, demasiado viejo», mientras su abuela se lamenta de que no sean de su «mismo grupo social» (De la Parra, 1982: 194 y 199).

Si la idea de un grupo de bárbaros enriquecidos por las concesiones petroleras o por sus negocios con los gomecistas actualiza, para el positivismo, la dicotomía entre

⁴⁰ Para más información sobre el culto a Bolívar en Venezuela, la permanencia del positivismo en el imaginario popular venezolano asociado al militarismo y la manera como la teología bolivariana influyó en el discurso político entre las presidencias de Antonio Guzmán Blanco y Hugo Chávez, se pueden consultar las siguientes obra de Elías Pino Iturrieta: *El divino Bolívar: Ensayo sobre una religión republicana* (2003) y *Nada sino un hombre: Orígenes del personalismo en Venezuela* (2016).

⁴¹ A la Revolución Liberal Restauradora se le conoce también como la «Invasión de los sesenta», por el número de exiliados provenientes de la ciudad fronteriza de Cúcuta (Colombia) que la iniciaron (Caballero, 2003). Cuando llegaron a Caracas contaban con más de doscientos hombres y estos acapararon los puestos en el gobierno, con la misma arbitrariedad con que Castro ocupó la presidencia. Como venían de la lejana región andina, eran montoneros y tenían características físicas distintas a los caraqueños, estos los apodaron «chácharos», nombre con el cual se designa popularmente al báquiro en Venezuela (Caballero, 2003).

barbarie y civilización, el estilo del discurso del tío Pancho intenta emular el tono cientificista de *El origen de las especies* (1859). En esta obra, ya clásica, Darwin llega a tres conclusiones que, por un lado, desafiaron la perspectiva religiosa según la cual el mundo había sido creado por Dios y, por el otro, revolucionaron la biología de su época, estableciendo las bases de la teoría evolutiva moderna. La primera conclusión es que la existencia de las especies no es estática, sino cambiante, debido a su constante lucha por la supervivencia. La segunda conclusión es consecuencia de esta batalla, que obliga a la desaparición de los organismos incapaces de adaptarse a un medio natural específico y permite reproducirse a los mejor adaptados. A este proceso, que ocurre a lo largo de miles de años y por eso no puede medirlo una sola generación de científicos, Darwin lo llama «selección natural». La tercera conclusión es que, debido esa selección natural, las variaciones genéticas que producen el incremento de las posibilidades de supervivencia de ciertos grupos no son azarosas, sino producto de su necesidad de adaptarse al medio y mantenerse con vida. Cuando en *Ifigenia*, el tío Pancho afirma que «los seres más fuertes viven a expensas de los más débiles», De la Parra parafrasea la noción de «supervivencia del más apto» expresada por Darwin y viene a decir que vivir en la Venezuela gomecista era una pugna por la subsistencia; además, alude al parasitismo de los gobernantes del país, en una conclusión cónsona con la descripción del gomecismo como una barbarocracia (De la Parra, 1982: 73). Por esa razón, si bien el discurso de *Ifigenia* puede considerarse positivista, pues usa los mismos argumentos filosóficos de Zumeta, Gil Fortoul, Arcaya y Vallenilla Lanz, no puede afirmarse que De la Parra aplaudiera la tiranía. Esta es una clara diferencia entre la obra y la persona de su autora que no ha sido suficientemente aclarada por los críticos del siglo XX.

A partir de todo lo expuesto, podemos deducir que la barbarocracia es la jefatura de un caudillo hecho presidente sobre otros caudillos y sobre el pueblo insumiso, defendida por Vallenilla Lanz en *Cesarismo democrático*. Es el gobierno de los hombres que, como dice el tío Pancho, permite que en la naturaleza impere «una gran armonía, basada en la opresión, el crimen y el robo». La palabra «armonía», que sugiere la unión y combinación de sonidos simultáneos, implica la figura de un director de orquesta que se encargue de combinar las fuerzas sociales en un concierto. En una carta de julio de 1925, la autora de *Ifigenia* contesta a una pregunta formulada por Miguel de Unamuno («¿Y esa resignación no es a veces el divino desprecio?») sobre la resignación de la víctima: «También pienso que en toda resignación y en todo sacrificio hay un divino desprecio hacia alguien o hacia algo, un divino desprecio inactivo, que no

pide venganza ni espera justicia, y que duerme tranquilo con el dulce sueño de la serenidad» (De la Parra, 1982: 561-562). Ni Unamuno ni De la Parra señalan en sus cartas que esas víctimas pueden identificarse con el pueblo venezolano y que la opresión es la de un tirano que, durante más de dos décadas, ha impuesto una hegemonía militar. Pero en la contestación que ofrece la autora hay cifrado un discurso de género en el análisis del poder, lo cual es característico de su estilo narrativo y se aprecia también en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*.

Cuando en *Ifigenia* (y en la carta a Unamuno) habla de la resignación y del sacrificio de la víctima, necesarios para que el Universo se mantenga en armonía, De la Parra lo hace con el mismo lenguaje cristiano con el que se refiere en su ensayo al papel del género femenino en el continente, describiéndolo como «la abnegación femenina» o «la influencia oculta y feliz que ejercieron las mujeres durante la Conquista, la Colonia y la Independencia» (De la Parra, 1992: 19). Por boca del tío Pancho, la escritora mantiene que los hombres ejercen su poder por medio de ademanes grotescos y vulgares. Tales reflexiones coinciden con las hechas en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* sobre la historia oficial como un «banquete de hombres solos» (*ibíd.*: 30). En el análisis del tío Pancho, De la Parra ha construido una crítica al poder patriarcal tanto como una amarga constatación de las inequidades que convierten a la democracia y a la justicia en aspiraciones irrealizables. Pero lo más importante es que esa inequidad se traslada al ámbito de las relaciones entre hombres y mujeres, lo que termina equiparando el género femenino con el pueblo en su debilidad frente al poder militar, que es evidentemente patriarcal.

Elizabeth Garrels (1986) argumenta que, en *Memorias de Mamá Blanca*, De la Parra ofrece una postura firme frente al militarismo de su época y propone una crítica al patriarcado desde la defensa de lo femenino. El alegato de la novela es que la política, como ámbito en donde la violencia, el conflicto y la opresión son hegemónicos, es masculina, igual que la historia oficial. De la misma manera que *Ifigenia* defiende la libertad individual frente a la autoridad intransigente del Estado, la reflexión sobre el poder es central en *Memorias de Mamá Blanca*. Cuatro características hacen evidente la importancia dada a la discusión sobre el poder en esta novela: las repetidas veces en las que se aborda el asunto de la desobediencia, las muchas palabras sinónimas de gobernar u ordenar que se emplean en sus páginas, el uso de la metáfora de las puertas abiertas para señalar la libertad de pensamiento y la cantidad de veces que «se explora [en] los distintos sentidos del vocablo “orden” y sus antinomias» (Garrels, 1986: 67). Sin

embargo, la discusión sobre la violenta hegemonía patriarcal no se traduce en una propuesta diferente, lo cual equipara el discurso sobre el poder en esta novela con el de *Ifigenia* y el de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. La única alternativa a este poder masculino es el poder «menudo y eficaz» que ejercen las mujeres, pero también el que ejerce el pueblo y que aparece en *Memorias de Mamá Blanca* a través de subterfugios; se trata de un poder indirecto que Garrels enuncia de la siguiente manera:

Es el poder que tradicionalmente han manejado el esclavo, el débil, la mujer y el niño: un poder insinuante y clandestino, pero no necesariamente subversivo, ya que puede existir sin amenazar la supervivencia del sistema vigente, un poder que con frecuencia tiene que refugiarse en lo «intangible» del alma, ya que es precisamente en el orden material donde reside su mayor desventaja.

(Garrels, 1986: 69)

En la imposibilidad de mostrar al pueblo y al género femenino una alternativa frente al patriarcado, Garrels reconoce en *Memorias de Mamá Blanca* una ambivalencia entre el gobierno fuerte y la autoridad del Estado que «puede leerse como una apología a regañadientes de la dictadura de Juan Vicente Gómez» (*ibíd.*: 81). Pero si bien esa perspectiva sobre el «tirano bienhechor» la acerca a Vallenilla Lanz, Zumeta, Arcaya o Gil Fortoul, Garrels recuerda que De la Parra no es defensora del positivismo y que su novela se burla de la dicotomía entre civilización y barbarie. Antes se ha visto de qué manera el discurso del tío Pancho caricaturizaba la mentalidad positivista en *Ifigenia*, ahora se analizará cómo *Memorias de Mamá Blanca* se refiere al tema. Garrels centra su crítica en la descripción de los personajes de Evelyn y Violeta como representantes de la barbarie. Evelyn tiene «brazos vandálicos» y Violeta, «alma salvaje y neófita» (De la Parra, 1982: 339-340). Pero es en el último capítulo de la novela, titulado «Aurora», en donde *Memorias de Mamá Blanca* toca un tema propio del positivismo: el contraste entre civilización y barbarie. Esto ocurre cuando se narra la mudanza de la familia a la ciudad y las niñas que habían crecido en un ambiente rural deben aprender los nuevos modos de la vida urbana:

En una sala vasta, entre muebles de Viena; tapetes de crochet; retratos de noble actitud cuyos marcos y lienzos se disputaban por igual la polilla y los ratones; sobre un suelo esterado en donde a trechos florecían alegremente los ladrillos, y bajo un techo empapelado en donde, a trechos también, florecían tristemente las goteras; allí, entre las dos señoritas

distinguidas y las doce niñas analfabetas, tuvo lugar en forma rápida el proceso de nuestra civilización. Debo confesar que fue a costa de numerosas humillaciones, luchas y derrotas. Los pueblos adquieren la civilización guerreando y sufriendo: lo mismo la adquirimos nosotras.

(De la Parra, 1982: 397)

El párrafo comienza describiendo la casa de la ciudad donde vive ahora la familia como un lugar cerrado, en contraposición a la amplitud y apertura de Piedra Azul, la hacienda en donde habían vivido hasta ese momento, la cual describe la narradora como si no tuviera «más objeto que el de alojarnos en su seno y descubrir diariamente a nuestros ojos nuevas y nuevas sorpresas» (*ibíd.*: 324). La comparación entre la educación de las niñas y la civilización de los pueblos es una parodia del positivismo, en donde De la Parra vuelve a colocarse del lado de los débiles y la otredad. Por eso, la reflexión unas líneas más abajo de la narradora coincide con la postura de Garrels, antes expuesta, sobre el poder no necesariamente subversivo que encarnan estos personajes: «No hay que respetar demasiado las leyes. Es sabiduría burlarlas con audacia ante los propios ojos de la autoridad, tan dispuesta siempre a aceptar cualquier colaboración o complicidad que la desprestigie» (*ibíd.*).

a. El «paternal interés» del general

Si bien De la Parra mantuvo la misma ambivalencia frente al poder durante toda su vida, su postura sobre Gómez cambió a lo largo del tiempo. Al menos entre 1923 y 1924, lo consideró el padre severo que necesitaba Venezuela, como prueban cinco cartas que le envió, en donde describe su gobierno, siguiendo la fórmula de Vallenilla Lanz, como el exponente de la cultura y el progreso de los venezolanos. En esas cartas se llama a sí misma la «amiga más sincera y decidida» de Gómez (Loveea De-Sola, 1991: 43). Las misivas tratan de buscar el apoyo del general para publicar *Ifigenia* en diferentes circunstancias. La primera carta tiene fecha de 18 de junio de 1923 y pide a Gómez la ayuda «que juzgue conveniente» para imprimir su novela en Europa, con la justificación de que un fragmento del manuscrito que había publicado con el título *Diario de una señorita que se fastidiaba* había tenido una tirada de 6.000 ejemplares en la primera edición, y que había recibido más de 30 cartas con felicitaciones enviadas por escritores venezolanos y extranjeros. Añade que otro fragmento de *Ifigenia* había recibido «el Premio Especial Extraordinario» del Gran Certamen Nacional de 1922

celebrado en Ciudad Bolívar, provincia a casi 600 kilómetros al sureste de Caracas. Gómez no llegó a concretar su apoyo, aunque De la Parra tampoco lo necesitó, porque cuando el 14 de mayo de 1924 murió su amiga Emilia Ibarra de Barrios Parejo, heredó todos sus bienes, que incluían ocho propiedades en Caracas y tres acciones del Banco de Venezuela.⁴² Además, el Grand Prix de Romain que De la Parra recibió ese mismo año le permitió publicar la novela con la casa editora Franco Iberoamericana y mudarse a vivir cómodamente a París.

En una carta de 1924, De la Parra reitera su amistad a Gómez como respuesta a una tarjeta que este le envió felicitándola por la novela, pero para 1925 la autora temía haber perdido el «paternal interés» del general, postura que coincide con la interpretación que hace Caballero (2003) sobre la relación entre Gómez y los venezolanos, a la que compara con la que hay entre un padre severo y sus hijos. Ese año, De la Parra le escribió dos cartas en las que le pedía que intercediera para que *Ifigenia* se pudiera publicar en Venezuela, pues la casa editora con la que había firmado contrato aún no había cumplido con la palabra empeñada y ella había decidido hacerse cargo de los gastos de la edición en Europa. Una misiva del primero de noviembre prueba que el gobierno la ayudó girándole 12.000 bolívares para los gastos, «bondades» que ella recibió correspondiendo con su «gran simpatía». Lovera De-Sola (1991) recuerda que para esa época los escritores recurrían con frecuencia al Ministerio de la Cultura para editar sus libros, pues no había empresas editoriales sino imprentas. El gesto de acudir directamente al presidente y no al ministro era también costumbre de la época, cuando todos los que necesitaban cualquier favor o ayuda escribían a Gómez, quien, por otra parte, casi nunca respondía por escrito, sino con hechos: podía mandar girar el dinero necesario para editar un libro igual que podía mandar sacar a un preso de La Rotunda (Caballero, 2003). Antes de que termine 1924, De la Parra vuelve a escribirle para felicitarle por la libertad de los presos políticos y el decreto que permitía la libre entrada de los desterrados, lo que quiere decir que la escritora era consciente de la tensa situación en Venezuela. Sin embargo, cuatro años después, su correspondencia ya no parece tan clara sobre este punto.

Lovera De-Sola (1991) y Segnini (1997) ubican a De la Parra en el entorno intelectual del gomecismo, pero Garrels distingue en sus obras una actitud contraria al

⁴² Por eso, *Ifigenia* aparece dedicada a su benefactora con estas palabras: «A ti, dulce ausente, a cuya sombra propicia floreció poco a poco este libro. A aquella luz clarísima de tus ojos que para el caminar de la escritura lo alumbraron siempre de esperanza, y también, a la paz blanca y fría de tus dos manos cruzadas que no habrán de hojearlo nunca, lo dedico» (De la Parra, 1982: 3).

positivismo, así como «una marcada circunspección en lo tocante al régimen» (Garrels, 1986: 82).⁴³ La única excepción a esa regla es la entrevista que apareció en *El Diario de la Marina* de La Habana el primero de abril de 1928, y que Garrels reproduce como apéndice al final de *Las grietas de la ternura* (*ibid.*: 139-144). La hizo Armando Maribona, periodista y caricaturista, por lo que el texto de la entrevista aparece acompañado con un retrato de la escritora.

Figura 2.

Dibujo de Teresa de la Parra hecho por Armando Maribona para el Diario de la Marina durante su entrevista en La Habana.



Nota: este dibujo se reprodujo por primera vez en *El Nuevo Diario*, 21 abril 1928: 1 y 5. Tomado de *Las grietas de la ternura: Nueva lectura de Teresa de la Parra* (1986: 139), por Elizabeth Garrels, Monte Ávila Editores.

⁴³ Aunque muchos intelectuales en tiempos de Gómez señalaron la represión gubernamental, el oscurantismo de la sociedad y el aislamiento del país como pruebas de su estancamiento cultural, para Segnini (1997) la época supone una bisagra entre un tumultuoso siglo XIX de caudillos y el desarrollo de un Estado centralizado en el XX. Añade que, en tiempos de Gómez, se instalaron las instituciones que dirigieron el sector cultural durante los siguientes cincuenta años, entre los que destaca el Círculo de Bellas Artes (1912).

En la entrevista con Maribona, De la Parra expone opiniones políticas que disgustaron a los exiliados de Venezuela en Colombia y que provocaron una protesta en Barranquilla contra sus conferencias en 1930 (Bosch, 1982). De la Parra comienza aclarándole a Maribona que ella no se mezcla nunca en política; después, califica de «buena» la situación de Venezuela, porque había sistemas de transporte y porque el país estaba en paz, después se declara «amiga» de Gómez y desmerece las denuncias en su contra con estas palabras: «Lo acusan de haber sido severo, pero ello fue cuando el país se encontraba en estado de revolución permanente. Un poderoso hábito de progreso, de prosperidad, de riqueza impulsa hoy a Venezuela, colocándola en el puesto de primera fila entre las repúblicas americanas» (De la Parra, en Garrels, 1986: 140-141). En los siguientes párrafos continúan los elogios al gobierno de Gómez, que había acabado, para la escritora, con el caudillismo del siglo anterior, mantenía la deuda pública por debajo de los cien pesos y había convertido al país en el segundo exportador de petróleo en el mundo.⁴⁴ Asimismo, califica las noticias sobre la revuelta estudiantil en contra del gomecismo de febrero de 1928 de «absolutamente exageradas» y las rechaza como «exaltaciones de la juventud, siempre naturalmente inconforme y exigente» (*ibíd.*: 141).

Esas «exaltaciones de la juventud» que De la Parra desprecia se refieren al movimiento político en contra de la dictadura de Gómez más trascendente de la historia, el cual se conoce como la «Generación del 28» (Caballero, 2003; Pino Iturrieta, 2018). El alzamiento comenzó como una celebración académica hecha por los estudiantes de las facultades de Medicina y Derecho de la Universidad Central de Venezuela, con motivo de los carnavales, y pronto se convirtió en una revuelta política cuando Pío Tamayo recitó en el Teatro Municipal de Caracas un poema para la recién elegida Reina de los Estudiantes, en donde aludió a la tiranía gomecista (Betancourt y Otero Silva, 2007). Su intervención se sumó a otras arengas hechas en lugares públicos como el Panteón Nacional y la Plaza de La Pastora, una parroquia ubicada al noreste del casco histórico de la ciudad. Una semana después, el gobierno detuvo a varios estudiantes, entre quienes estaban, además de Tamayo, Guillermo Prince Lara, Rómulo Betancourt, Joaquín Gabaldón y Jóvito Villalba (Betancourt y Otero Silva, 2007). Décadas después, estos hombres, con la excepción de Prince Lara, que murió a los 30 años, se convertirían en los políticos de la democracia venezolana. Su detención en la cárcel política La

⁴⁴ Venezuela pasó de exportar un millón de barriles de petróleo anuales en 1920 a 150 millones en 1935. En *Dictatorship and politics: Intrigue, betrayal and survival in Venezuela 1908-1935*, Brian McBeth (2008) ofrece un extenso análisis sobre la relación entre la economía petrolera y la dictadura de Gómez.

Rotunda hizo que otras 214 personas más se entregaran y fueran enviadas al Castillo de Puerto Cabello, una antigua fortaleza colonial convertida en un presidio de condiciones inhumanas. La respuesta de la gente ante tal abuso de autoridad fue instantánea: los comercios cerraron y se organizaron huelgas entre los obreros y otros trabajadores manuales. Para calmar los ánimos, Gómez puso a los estudiantes en libertad; esa era la primera vez que el general cambiaba una decisión en los veinte años que llevaba en la presidencia. Aunque Gómez se mantendría en el poder siete años más, la «Generación del 28» se convirtió en muestra fehaciente de que había una oposición activa al gomecismo (Caballero, 2003; Pino Iturrieta, 2018).

Meses después de la publicación de la entrevista en *El Diario de la Marina*, la autora pasa una temporada en Venezuela y cambia su opinión sobre la revuelta estudiantil. En una carta al escritor Enrique Bernardo Núñez en junio de 1928, declara:

El movimiento que hubo en Caracas me interesó mucho, era un despertar de la conciencia pública, con una unidad y una fuerza extraordinaria. Una verdadera sorpresa para quien como yo llegaba de fuera. Era un movimiento contagioso: a usted como me pasó a mí y a todos los enfermos de escepticismo, le hubiese interesado mucho. Pero hemos vuelto a lo de antes, a lo de mucho antes: y el callejón sin salida de siempre.

(De la Parra, 1982: 546)

Al incluirse en el grupo de «los enfermos de escepticismo», De la Parra confiesa que le costaba creer en que pudiera articularse un movimiento popular en contra de Gómez. Antes, en esa misma carta, se refiere a sus declaraciones en La Habana diciendo que se había encontrado en esa ciudad con que se hacía «a tambor batiente una campaña contra el gobierno de Venezuela, que no tenía en aquel instante más objeto que el de humillarnos a todos, [pues] [...] el observador tiene necesariamente que dividir el país en dos bandos: los asesinos y los viles que se dejan vejar» (*ibíd.*). Sus palabras más sentidas, sin embargo, son para el pueblo al que subyuga Gómez:

Los que, no teniendo una situación independiente, han de trabajar, se encuentran frente al dilema: o a favor o en contra. Esto último es imposible puesto que es la vida de todos los días lo que está en juego, queda la resignación estoica con una sonrisa de ironía hacia adentro. Yo no veo en la mayoría de los políticos del exterior sino candidatos a una novísima tiranía; de los que callan y aguardan es de quienes espero todo.

(*Ibíd.*)

Además de escritores como Pocaterra y Blanco Fombona, a quienes De la Parra conocía debido al oficio que compartían, pero con quienes no tenía amistad, entre los políticos exiliados se encontraban los que habían abandonado el país en 1908, cuando acabó la presidencia de Castro —tan despótica como la Gómez—. Por esta razón, los llama «candidatos a una novísima tiranía», colocando sus esperanzas de cambio en el pueblo que se resigna con estoicismo, esas personas que «callan y aguardan» porque deben trabajar para subsistir y no pueden dedicarse a la política. Se trata del mismo colectivo, comparable con las mujeres, que retrata en *Memorias de Mamá Blanca*. Se nota en la carta la preocupación que tiene De la Parra ante una supuesta campaña contra Venezuela en el exterior, promovida por los exiliados que pretenden mostrar el barbarismo de Gómez y sus partidarios, pero que terminan desprestigiando a todos los venezolanos; por lo cual explica sus declaraciones a Maribona de esta manera:

Yo dije lo que ante mi conciencia me pareció que se debía decir en tono muy comedido, meros datos que nos salvaban de aparecer como un país de cafres. En Caracas y sobre todo entre ciertos elementos exaltados del exterior lo tomaron muy a mal. Como por otro lado el gobierno no es capaz de apreciar la prueba de valor que se da ni el bien que se le hace, no lo toman en cuenta, al contrario, lo comparan con los grotescos elogios que se escriben allá mismo y les parece que casi se les ha ofendido.

(*Ibid.*)

El objetivo de sus declaraciones era defender a Venezuela de la acusación de atraso; por eso usa la palabra «cafre», cuyos sinónimos son bárbaro o zafio: ¿cómo podía considerarse rústico a un país que vivía en paz, tenía poca deuda pública y era el segundo exportador de petróleo del mundo? De la Parra no defendía a Gómez, aunque celebrara sus logros; o, por lo menos, eso es lo que hace creer a Bernardo Núñez. La distinción queda clara cuando se refiere al uso que hicieron los ideólogos del gobierno de sus declaraciones, leyéndolas como «grotescos elogios». La carta revela que De la Parra se distanciaba del círculo de los intelectuales cercanos a Gómez, aunque fuera capaz de reconocer lo positivo que había hecho, principalmente en el área económica.

Para 1932, sin embargo, su opinión sobre Gómez había cambiado definitivamente. Ese año ya estaba en el Sanatorio de Leysin buscando cura para su enfermedad, y escribía a su amiga Lydia Cabrera amargas cartas quejándose de él. En ellas lo tacha de tirano porque no había accedido a pagarle la pensión que correspondía a la jubilación de su abuelo materno, Luis Sanojo; la cual ella había heredado y utilizaba

para sufragar los gastos de su enfermedad (Lovera De-Sola, 1991: XX). No solo al general De la Parra le guardaba rencor en aquella época. En 1935, cuando reseña la muerte de Gómez en su *Diario de Bellevue-Fuenfría-Madrid (1931-1936)* se refiere a los intelectuales de su entorno como los propiciadores de su despotismo:

[Los periódicos] me dan una triste impresión de prensa mala y de falso civismo. [...] Aún dura el tono de lisonja al hablar de López Contreras. Personas que figuran en la iniciativa tampoco me gustan mucho «individuos» de vida poco limpia de los que no podrán ser nunca «liberales a la inglesa» como eran los primeros gobernantes de la República. Serían o aduladores serviles o instrumentos de tiranía. Lo de siempre.

(De la Parra, 1982: 468)

Con este texto anticipa los problemas que tendrá Venezuela en los siguientes veinticinco años: la imposibilidad de vencer el militarismo para conformar un Estado liberal y representativo sustentado en partidos políticos con proyectos e ideas modernos, apuntalado por la conversión del petróleo en la fórmula para el desarrollo. De la Parra no sabía que moriría menos de un año después de haber escrito estas reflexiones. Tampoco podía imaginar que la aportación literaria de *Ifigenia y Memorias de Mamá Blanca* terminaría a la sombra de las obras de Gallegos, a quien los estudiantes de aquel movimiento de 1928 elevarían a la categoría de autor nacional; aquellos estudiantes que ella había menospreciado en la entrevista que dio en Cuba. Sin embargo, lo que ese año de 1935 le hubiera sido más difícil de aceptar era la permanencia del discurso positivista en la mentalidad venezolana, casi treinta años más. De la Parra detestaba esa mentalidad por considerarla foránea y apartada de las necesidades del pueblo que tanto respetaba. El positivismo era para ella una forma de *esnobismo* de los intelectuales de su país y de otras naciones del subcontinente, una actitud que ridiculizaba llamándola «bovarismo hispanoamericano».

1.3. Sobre el «bovarismo hispanoamericano»: la obra de Teresa de la Parra como bisagra entre el criollismo y el modernismo

El predominio del pensamiento positivista en las ciencias sociales venezolanas coincidió con el desarrollo en Hispanoamérica del modernismo, un movimiento literario que floreció entre 1870 y 1910, como rechazo a las normas académicas y al naturalismo

Europeos; su objetivo era reinterpretar, para las realidades de las repúblicas centro y sudamericanas, los movimientos literarios del *fin du siècle*, como el decadentismo y el simbolismo, desarrollados, principalmente, en Francia, Inglaterra y Estados Unidos (Rama, 1983; Meyer-Minnemann, 2000).⁴⁵ En consecuencia, al énfasis en la ciencia hecho por el positivismo se le asoció la literatura naturalista, sustentada en la reproducción del mundo con objetividad documental. El modernismo recogía un ideal al mismo tiempo que una realidad: pretendía interpretar la modernidad europea para adaptarla a las necesidades de desarrollo que tenían las antiguas colonias españolas en América, con el objetivo de acceder sin grandes traumas a la dinámica del capitalismo internacional. Sin embargo, ningún país pudo superar las desigualdades sociales que supuso ese esquema económico; mucho menos Venezuela, que pasó de forma abrupta de ser una sociedad agraria a una monoprodutora de petróleo y entró de golpe en la mecánica capitalista internacional, creando con Estados Unidos y otras potencias una dependencia similar a la que antes tenía con España, la cual puede clasificarse de «neocolonial» (Niemeyer, 2000: 140). El resultado de la imposibilidad de implementar el proyecto moderno en los mismos términos que las sociedades europeas fue el auge de una literatura hispanoamericana cosmopolitista, interesada en la renovación estética y la búsqueda de la perfección formal, donde el propio escritor se convirtió en un europeísta que constituía la figura central de sus obras y de los proyectos de país que proponía, creyéndose llamado a la tarea de modernizar la sociedad a la que pertenecía (Silva Beaugard, 1992; Berrizbetia, 2007).

En la narrativa venezolana, los representantes del modernismo más destacados fueron los antes nombrados Blanco Fombona, Díaz Rodríguez y Urbaneja Achelpohl, así como Pedro César Dominici, cuyas obras no se ocuparon de las realidades inmediatas del país, sino que se ambientaron en lugares legendarios o tiempos remotos, principalmente los anteriores a Cristo (Arráiz Lucca, 2009). A excepción de Dominici, el asunto fundamental de las novelas de los modernistas venezolanos fue la modernidad como corolario del progreso y del bienestar social; si bien los estilos narrativos eran heterogéneos, como consecuencia de la apropiación que cada escritor hizo de los rasgos discursivos de la modernidad europea, patentes en las estéticas realista, naturalista y

⁴⁵ El modernismo es un movimiento literario comúnmente asociado a la lírica, pero tuvo destacados exponentes en la narrativa venezolana y latinoamericana, como señalan en Rama (1983) y Meyer-Minnemann (2000).

decadentista de la época (Berrizbetia, 2007).⁴⁶ El problema de los intelectuales era explicar desde la ficción (y también el ensayo) cómo y en qué medida la periferia que representaban las antiguas colonias españolas podía integrarse a la modernidad.⁴⁷ De la misma manera que los científicos positivistas importaron de Francia y otros países europeos un proyecto nacional y crearon un remedo de posturas foráneas, según las palabras de Pino Iturrieta citadas antes. Berrizbetia considera que los narradores «saquearon un contexto europeo moderno para tratar de expresar su propia realidad», por lo cual la ambigüedad frente al proyecto moderno en Venezuela que muestran las novelas y cuentos de aquella época «responde a la condición precaria que este movimiento toma en el contexto social y político al que pertenecían los escritores» (Berrizbetia, 2007: 40-41).

Las novelas modernistas se caracterizan por «la oposición entre el sistema de valores del protagonista y su medio ambiente», al que puede identificarse fácilmente con la realidad contemporánea hispanoamericana (Meyer-Minnemann, 1988: 435). El plano expresivo modernista tiene tres rasgos: «La concentración del argumento a favor del protagonista con enfoque particular en las visciditudes de su “vida interior” (sensaciones y sentimientos)», lo que conlleva el uso frecuente del monólogo interior y «el desarrollo de un léxico y de una sintaxis apropiados» a ese fluir de la consciencia, «en contra de las normas oratorias vigentes de la prosa literaria hispana»; con lo cual el estilo se aleja de la influencia hispanista y se acerca más a el estilo narrativo desarrollado en Francia, que era el núcleo artístico de los escritores de la época (*ibid.*). Los rasgos atribuidos a la novela modernista, tanto en el contenido como en la forma, se encuentran en *Ifigenia*, en donde De la Parra cuenta la rebelión de María Eugenia Alonso contra una sociedad caraqueña, todavía colonial y una familia que quiere sacrificarla para mantener su posición social, por medio del recurso epistolar (la primera parte) y de frecuentes monólogos interiores (la segunda parte).

En la novela modernista, el protagonista representa las demandas de la clase intelectual y es un trasunto del escritor, como ocurre en *Ídolos rotos* y *Sangre patricia*, de Díaz Rodríguez. Ambas obras narran la lucha entre el personaje y su entorno; en

⁴⁶ Berrizbetia (2007) analiza la novela *Julián* (1888), del historiador positivista Gil Fortoul, así como las escritas por otros autores modernistas, como *Sangre patricia* (1902), de Díaz Rodríguez; se ocupa también de las obras *Todo un pueblo* (1899), de Miguel Eduardo Pardo; *La tristeza voluptuosa* (1899), de Pedro César Dominici; y *El desarraigado* (1907), de Pablo J. Guerrero.

⁴⁷ Para comprender el desarrollo de una modernidad periférica en los países hispanoamericanos como consecuencia de su condición postcolonial, ver *El desafío de un pensar diferente: Pensamiento, sociedad y naturaleza* (2018), de Augusto Castro.

ellas, la nación aparece signada por la belicosidad y el atraso. *Ídolos rotos* cuenta la progresiva desilusión de su país que aqueja al protagonista, Alberto Soria, cuando regresa de vivir en Francia, donde había cambiado los estudios de Ingeniería por los de Artes Plásticas (Díaz Rodríguez, 1982). El mismo clima de inestabilidad política en la Venezuela de finales del siglo XIX que daña a la familia Soria amenaza la idea de arte que tiene el protagonista de *Sangre patricia*. En ella, el escritor Tulio Arcos llora la pérdida de su joven esposa, mientras se debate entre dejar Venezuela para mudarse definitivamente a Francia o unirse a una revolución que busca el cambio de gobierno y promete, como tantos levantamientos armados de la época, una nueva administración enfocada en lograr el progreso del país. Para Arcos, la decisión es difícil, debido a la herencia de sus antepasados, entre quienes había conquistadores, guerreros de la independencia y forjadores de la República. Como intelectual, sin embargo, despreciaba las revoluciones:

A la pluma lograban vencerla a cada momento con la mordaza, el calabozo o el exilio. Y el ideal de aquella época oscura, tampoco florecía en cándidas imágenes de belleza, como un jazmín: daría flores como el rosal, en un incendio como de púrpura. [...] Por todo el ámbito del país rondaba siempre la revolución, como hostigada fiera en la noche. De cuando en cuando aparecía y desaparecía, [...] semejante a la fiebre anunciadora del mal, clavado como una saeta en las vísceras más profundas. Ella, por sí sola no era el mal, sino un síntoma del mal.

(Díaz Rodríguez, 1982: 176-177)

Tulio Arcos, como Alberto Soria, claudica, rechazando su deber político y aferrándose a la visión estética de la vida, retirándose, al final, a Europa. La imposibilidad de Arcos y de Soria para identificarse con la sociedad venezolana es la misma que guía la tragedia de la protagonista de *Ifigenia*. Pero María Eugenia Alonso, a diferencia de ellos, termina por sacrificarse entregándose al destino que su familia y su clase social consideraban los mejores para ella. En su incapacidad para acostumbrarse a la sociedad venezolana que la recibe después de la muerte de su padre, María Eugenia Alonso, educada en Europa y por eso inclinada a ubicar el verdadero progreso del otro lado del Atlántico, es un buen ejemplo de la mirada hacia el exterior propuesta por el Modernismo. Según Garrels, María Eugenia Alonso puede interpretarse como un personaje del Modernismo literario, cuando De la Parra la describe dentro del «mundo degradado de la modernidad» (Garrels, 1986: 20). Así reflexiona la protagonista hacia el final de la novela: «Soy Ifigenia; navegando estamos en plenos vientos adversos, y para salvar este barco del mundo que tripulado por no sé quien, corre a saciar sus odios

no sé dónde, es necesario que entregue en holocausto mi dócil cuerpo de esclava marcado con los hierros de muchos siglos de servidumbre» (De la Parra, 1982: 309). De esa manera, María Eugenia Alonso lleva a cabo el sacrificio por su familia del que fueron incapaces los protagonistas de *Ídolos rotos* y *Sangre patricia*. La mujer moderna es devorada por el mismo *status quo* que aterraba a los hombres modernos, a los artistas. Y ella representa, como Tulio Arcos y Alberto Soria, la imposibilidad del país para acometer la revolución que implica la modernidad.

En esa comparación entre los protagonistas de las novelas de Díaz Rodríguez queda expuesto el doble rasero de la crítica literaria andrógina a la cual ha sido expuesta De la Parra: como María Eugenia Alonso habla desde la experiencia del género femenino, se la considera inmoral y se cree que confiesa las intimidades de la autora y de la aristocracia rural en donde se la adscribe. ¿Por qué no se dice lo mismo de los personajes de Díaz Rodríguez? ¿Por qué no se juzga como un complejo de clase la decisión de abandonar Venezuela que toma Alberto Soria en *Ídolos rotos*, como sí se hace con *Ifigenia*? ¿Por qué, a sabiendas de que el protagonista expresa la visión del mundo que le rodea, no se tacha la obra de Díaz Rodríguez también de confesional?

Como los científicos del positivismo, los narradores modernistas se quejaban del limitado progreso de las naciones de la región, que varias décadas después de haber alcanzado la emancipación de España no tenían aún instituciones fuertes. En *El desafío de un pensar diferente: Pensamiento, sociedad y naturaleza*, Augusto Castro identifica esa desazón de los intelectuales que vivieron el cambio entre el siglo XIX y el XX con «el tercer momento de la consciencia de la modernidad» (Castro, 2018: 69). Los otros dos momentos son el Descubrimiento de América y la Independencia. El primero implicó para los europeos la emancipación espiritual del ser humano y la posibilidad de concebir realidades completamente nuevas; pero, al otro lado del Atlántico, la percepción fue la contraria: como su cultura se impuso a sangre y fuego en el continente americano, la concepción del mundo asociada a la racionalidad, tal como la había concebido Descartes, fue sinónimo de colonialismo. El otro momento de la modernidad, la Independencia, no resolvió la situación creada por la colonización, porque si bien hubo una separación de la metrópolis española no hubo «una nueva síntesis social» a través de la cual los estados nacionales surgidos en la región pudieran establecer estados democráticos» (*ibíd.*: 64).

La teoría de Castro coincide con la de Hannah Arendt (1974), para quien el pensamiento moderno se inició con el Descubrimiento de América, porque ese

acontecimiento inaugura una nueva mirada científica sobre el cosmos que hizo posible que, un siglo después, Descartes consagrara la razón como paradigma para comprender el mundo. Castro advierte que la incorporación de América a la cosmogonía europea no fue equiparable en el caso de los pueblos amerindios; lo cual se tradujo en una sensación de situación periférica en las colonias y en el «reconocimiento de que los dominados y conquistados también eran seres humanos y tenían derechos», lo que impulsó los movimientos emancipadores del siglo XIX (Castro, 2018: 58). Por esta razón, la relación con la modernidad de las antiguas colonias de España no podía ser directa.

El tercer momento de la modernidad en América Latina se asocia con la hegemonía de la estética modernista porque, hacia finales de siglo, los intelectuales asociados con las ciencias sociales o las artes comenzaron a encarnar la tirante relación de los estados nacionales con el progreso, proclamando que «las élites dirigentes no habían estado a la altura de los desafíos que exigía la modernidad de sus pueblos; todo lo contrario, solo se habían beneficiado del poder y de la riqueza que este mundo comportaba» (*ibid.*: 69). Los ensayos y las novelas proponían cambios en las sociedades pensados desde las realidades concretas de la región, en donde aún no se habían dejado atrás los rasgos del colonialismo, porque las élites no se preocupaban por el desarrollo de los pueblos, centradas como estaban en responder al crecimiento económico que se había hecho sin democracia, sin industria y sin derechos ciudadanos.

El problema fue que el positivismo tanto como el modernismo pretendieron importar fórmulas europeas para explicar los problemas específicos de cada país en la región (Gomariz, 2005; Castro, 2018). Aunque su primera novela se identifica con el movimiento modernista, De la Parra fue muy crítica con los intelectuales que no reconocían la particularidad de los problemas que presentaban las nuevas naciones. En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, ella denomina a esa incapacidad para trascender los esquemas foráneos «bovarismo hispanoamericano». Lo hace al principio de la Primera Conferencia, cuando se defiende de las acusaciones de inmoral que había recibido por *Ifigenia*. Niega que su novela fuera una «propaganda revolucionaria, como han querido ver algunos moralistas ultramontanos» y la caracteriza como «la exposición de un caso típico de nuestra enfermedad contemporánea, la del bovarismo hispanoamericano, la de la inconformidad aguda por el cambio brusco de temperatura, y falta de aire nuevo en el ambiente» (De la Parra, 1992: 18).

La preocupación por la desconexión en la sociedad venezolana como resultado de su recepción diversa de la cultura europea fue frecuente entre los intelectuales, al menos desde el año 1842, cuando Fermín Toro publicó dos obras sobre el tema: el ensayo «Ideas y necesidades», incluido en *El liceo venezolano*, y el cuento «Un romántico»; textos en donde habla del «desajuste existente en la sociedad venezolana como consecuencia de la recepción de la cultura europea», en donde dice que aquella «ha sido “remolcada” por Europa» (Silva Beauregard, 2012: 139). En la primera obra, Toro muestra su preocupación sobre la posibilidad de que la cultura francesa arrastrara a la de Venezuela al atraso o el vicio, debido a la imposibilidad del país para alcanzar un desarrollo que le permitiera abordar con madurez el proyecto moderno, tal y como sugieren estas palabras: «[recibimos de Francia] sus ideas, sus usos y costumbres, su civilización entera, sin haber pasado por la penosa faena de adquirirla del propio desarrollo» (Toro, 1842: 88). A lo que se refiere Toro es a la desigual percepción de la cultura europea en la sociedad venezolana, pues si bien los miembros de las clases altas podían vincularse con la cultura francesa —por ejemplo—, con la que podían tener un contacto más o menos constante porque podían viajar y costearse libros, las personas de las clases más bajas recibían una influencia mediada por los intereses de las élites y deformada por sus circunstancias, que no podían reproducir bien.

«Un romántico» puede leerse como una denuncia del consumo indiscriminado de libros de estética romántica —de moda en América durante buena parte del siglo XIX— a pesar de las consecuencias negativas para la cultura. Toro (1842) compara el enamoramiento del protagonista de su cuento con el de la novela *Las penas del joven Werther* (1774), lo cual le lleva a temer dos cosas: la primera, que se pegue un tiro como Werther cuando comprende que su amor nunca será correspondido por Charlotte, debido a que está casada, y la segunda, que eso cause una ola de suicidios como la que causó en Europa la publicación de Goethe.

Paulette Silva Beauregard (2012) compara al protagonista sin nombre del relato «Un romántico» con Emma de *Madame Bovary*, aunque Gustave Flaubert publicó esta novela en Francia en 1857, quince años después de que apareciera el cuento de Toro. Emma Bovary es una mujer que escapa de su aburrida vida burguesa leyendo novelas, que cree en el poder redentor del amor romántico y que puede parecerse al joven Werther en el sentido de que a ambos personajes los une el mismo romanticismo exacerbado, la idea de que el ser amado es perfecto. Silva Beauregard considera que el cuento de Toro no trata propiamente de un hombre locamente enamorado, sino que,

como *Madame Bovary*, muestra a un lector que se apropia mal de la ficción, como si esta fuera un manual de comportamiento: «En el cuento de Toro podría hablarse de la adopción irreflexiva de una moda europeizante ligada a los libros y a la pose» : (Beauregard, 2012: 140).⁴⁸

Siguiendo la misma tendencia que Toro, De la Parra describe el bovarismo hispanoamericano como una forma de «esnobismo criollo naturalizado en el extranjero, origen de algunos bienes, pero también de muchos males y de muchos pecados contra el buen gusto» y lo supone tan dañino como la numerosa lista de nombres para describir el «alma» del conglomerado de las antiguas colonias españolas: «latinoamericana, iberoamericana, hispanoamericana, indoamericana o indo-hispanoamericana» (De la Parra, 1992: 21). De la Parra acepta que la obsesión por la cultura europea puede estar vinculada con el pasado colonial de América y se queja de la disposición a celebrar en ese continente todo lo que llega de ultramar; así lo expresa en su Segunda Conferencia, donde vuelve sobre el tema con las siguientes palabras:

Bien analizado [el bovarismo hispanoamericano] es una forma de idealismo ingenuo. Como la naturaleza del trópico predispone al ensueño y anuncia cosas grandiosas se forja dentro de sus proporciones una Europa fantástica y un poco descomunal, lo mismo que se podría forjar un cielo. Los que vienen de allá llegan impregnados del mismo prestigio. Son especies de querubines con alas de cera. Cuando éstas se funden al calor de la realidad, viene la decepción, pero la fe no muere. Renace en otra influencia, en otra moda, en otra personalidad puesto que la naturaleza sigue ahí lista para forjar cielos. En nuestros tiempos los forjamos con preferencia en París. Durante la Colonia era en la Corte de los Austrias y de los Borbones.

(*Ibid.*: 47)

La autora traza el origen del bovarismo hispanoamericano en la condición colonial de los países de la región; lo ubica en lo que Castro (2018) reconoce como el primer momento de la consciencia de la modernidad. Como las citas tomadas de *Ifigenia* en la sección anterior, De la Parra reconstruye aquí el lenguaje racista del

⁴⁸ El objetivo del ensayo de Paulette Silva Beauregard (2012) es establecer una comparación entre la pose europeísta del personaje del cuento de Fermín Toro con el perfil del autor venezolano Eduardo Blanco (1838-1912), a quien sus contemporáneos describían como un afrancesado hombre de salón. Su postura es novedosa frente a la crítica literaria tradicional que ha querido ver en Blanco a un nacionalista cuyo objetivo, con las novelas *Venezuela heroica* (1881) y *Zárate* (1882), fue exaltar el patriotismo, sin tener en cuenta la influencia que sobre sus obras tuvo la literatura folletinesca francesa; ya que esta perspectiva no cuadra con «los objetivos nacionalistas de las historias de la literatura venezolana, las mismas que vieron el uso de procedimientos folletinescos o melodramáticos y la ausencia de temas venezolanos (mejor dicho, nacionalistas) como defectos o como rasgos que mostraban la poca madurez de la literatura de esa época» (Beauregard, 2012: 139).

positivismo con intenciones irónicas: por eso señala que la mente de los hispanoamericanos, que supone predispuesta a las fantasías por el clima del trópico, exagera y adorna la realidad de Europa, mientras describe la escena un poco caricaturesca de los europeos o las personas influidas por su cultura como «especies de querubines con alas de cera» que se derriten con el calor tropical. La sección evidencia su disgusto porque las élites intelectuales y políticas de su época prefirieran las fórmulas extranjeras a las autóctonas. Ella considera esa idealización de lo europeo el resultado de la incultura tanto como de la condición de antiguas colonias que compartían las naciones de Hispanoamérica; por eso, compara la experiencia de la modernidad de su época con la colonia y de esa manera une el primero y el tercer momento de la modernidad.

Tanto en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* como en *Ifigenia*, De la Parra enfrenta el problema de lo que Katharina Niemeyer (2000) llama la «modernidad periférica», tratando de mantenerse al margen de la experimentación modernista —la «modernidad estética»—; por eso sus obras representan una bisagra entre dos épocas y dos actitudes diferentes dentro de la literatura venezolana, lo mismo si se tiene en cuenta su prosa analítica como si se estudia su narrativa, sin encarnar ninguna época ni actitud completamente. Por un lado, De la Parra desprecia la actitud del modernismo y del positivismo de adoptar lo foráneo para comprender lo propio y, por el otro, mira con desconfianza la corriente criollista de fascinación con lo autóctono, que para Niemeyer (2000) estaba en su primer apogeo en la década de los años veinte, cuando se publica *Memorias de Mamá Blanca*, obra que ha sido identificada con esta tendencia. Bosch es quien mejor comprende esta particularidad de tránsito de la obra de Teresa de la Parra cuando la sitúa entre el criollismo y el modernismo:

Irrumpe en nuestro panorama nacional cuando ya nuestros criollistas habían incursionado en los caracteres y costumbres nacionales: pinturas de ambientes, captación de lo típico, lenguaje popular. Pensemos para solo mencionar a tres de ellos en Manuel Díaz Rodríguez, Manuel Vicente Romero García y Luis Manuel Urbaneja Achelpohl. Y aparece Teresa de la Parra, sus temas y sus personajes, como preludio, además de la agria ironía de Pocaterra o de la novela integral de Gallegos. Maestra, repetimos, en el arte de contar. Su estilo no deja de interesar aún por la genuina —que no ingenua— conciencia de novelar, al recoger la influencia del criollismo, jugar con la evocación y la nostalgia e ironizar.
(Bosch, 1982: XXVIII)

No queda claro por qué Bosch describe a Díaz Rodríguez y Urbaneja Achelpohl como criollistas cuando la crítica tradicional los clasifica entre los modernistas; a Romero García sí es más frecuentemente incluirlo en el elenco de los criollistas (Picón Salas, 1961; Liscano, 1995; Arráiz Lucca, 2009). Originado en el discurso histórico de la primera época de las repúblicas, el criollismo fue un fenómeno social en la misma medida que uno estético, el cual pretendía superar el legado colonial a partir del vínculo con lo nativo (Rivas Rojas, 2002; Arráiz Lucca, 2009). Lucio Cardozo (1979) considera el criollismo el germen de la narrativa nacional venezolana, presente en aquellas novelas y cuentos capaces de reflejar el clima del país y las costumbres de sus habitantes; así como también de construir argumentos sobre sus problemas sociales, económicos y políticos. Las obras de Gallegos pertenecen a esta corriente vinculada a la tierra, en especial *Doña Bárbara*. Raquel Rivas Rojas (2002), por su parte, define el criollismo en términos espaciales: como el lugar «de consenso identitario» desde donde los intelectuales quisieron consolidar una autoridad que les permitiera hablar en nombre del colectivo, con el objeto de educar a un pueblo que calificaban de inculto, y de establecer una consciencia de lo nacional (101). Cardozo (1979) propone una periodización del criollismo que abarca entre 1890 y 1916, casi las mismas décadas de la influencia modernista, que había comenzado veinte años antes: el primer año marca la publicación de la novela *Peonía*, de Romero García y, el segundo, la aparición de *¡En este país!*, del modernista Urbaneja Achelpohl.

Peonía es la más conocida de las dos obras, pues está incluida entre las lecturas obligatorias del programa de estudios de bachillerato en Venezuela (Arráiz Lucca, 2009). Narra los amores entre una joven campesina, Luisa, y su primo ingeniero, Carlos; una relación que queda truncada debido al destierro y la muerte (Romero García, 1981). A pesar de que en la novela se establece el binarismo entre el campo y la ciudad, así como entre la ignorancia y la educación, en ella queda cristalizado el ideario político de Romero García, que fue Jefe del Estado Mayor en tiempos de la dictadura de Castro. El aspecto que los críticos destacan de *Peonía* es que se refleja, por primera vez en la narrativa, la vida cotidiana de Venezuela, el habla de su gente y su medio físico, por lo cual los críticos la identifican como la primera novela criollista (Cardozo, 1979; Rivas Rojas, 2002; Arráiz Lucca, 2009).⁴⁹ El argumento de *¡En este país!* es también

⁴⁹ Según las investigaciones de Rivas Rojas (2002) no es *Peonía* [1890], sino *Venezuela heroica* (1881) la primera novela criollista del país. A *Peonía* se la toma por criollista debido al sistema de alegorías con el cual intenta representar los problemas del país dentro de la dinámica de una relación amorosa (Cardozo,

romántico y se articula en términos similares a los de *Peonía*, pero invierte los papeles: aquí el campesino es el hombre, Paulo Guarimba, y su novia es la hija del dueño de la hacienda en donde trabaja, Josefina Macapo (Urbaneja Achelpohl, 1981).⁵⁰ Como consecuencia de tal cambio, la perspectiva sobre la nación de Urbaneja Achelpohl es más pesimista que la de Romero García. La situación de minusvalía del protagonista frente a la familia Macapo se resuelve cuando este se alista en las montoneras que llevaron al poder a Castro y llega a convertirse en ministro del gobierno, lo cual lo hace un esposo apetecible para Josefina Macapo.

Si, debido a la práctica de adoptar los códigos foráneos para interpretar las realidades propias, al modernismo se le considera un movimiento estético que mira hacia afuera, al criollismo se le define por su mirada hacia adentro, pues describe con léxico vernáculo los paisajes naturales del país y las vidas de sus habitantes. Rivas Rojo emparenta cada una de estas miradas con los bandos que resultaron de la Independencia, y que constituirían los partidos políticos que se alternaron en el gobierno durante el resto del siglo XIX, hasta la Revolución liberal restauradora con la que llegaron Castro y Gómez al poder, con estas palabras:

Los grupos ilustrados que se fueron consolidando a lo largo de la primera etapa republicana debieron articular, entonces, dos grandes líneas de configuración de la realidad. Aquellos discursos sostenidos sobre la temporalidad lineal del progreso (cuyo modelo era Europa y particularmente la ciudad de París) junto a las discursividades arraigadas en una especialización particularizadora, para la cual el modelo era la vida rural en la que sobrevivían los restos coloniales, pero también «la esencia» de lo nacional. La tensión generada por estas dos líneas se tematiza de manera recurrente en la polarización universalismo-criollismo, como otra cara del contraste urbano-rural y de las luchas políticas entre centralistas y federalistas, cuyos linderos programáticos no siempre resultaron claros. El agenciamiento de estas contradicciones y

1979; Rivas Rojas, 2002; Arráiz Lucca, 2009). *Venezuela heroica* es una epopeya sobre las batallas que sellaron la Independencia, escrita desde la perspectiva del bando criollo que Rivas Rojas analiza como «una de las formas autorizadas del criollismo del siglo XIX», porque supone la articulación de un «discurso histórico como narración en la que cobran vida hechos y personajes» (2002: 116-117). Esta obra es el indiscutible punto de partida de eso que Lucio Cardozo (1979) llama «la novela nacional venezolana» (153-155), aunque su estilo sea de un afrancesado romanticismo, porque puede compararse con el tratado histórico del siglo XIX, en donde se articula un «nosotros» de la cultura venezolana y comienza a ensayarse una crónica del pasado conjunto. Para comprender por qué las novelas románticas de los siglos XIX y XX pueden considerarse novelas nacionales, puede verse el libro de Doris Sommer *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America* (1991).

⁵⁰ Arráiz Lucca ubica *¡En este país!*, como el resto de la literatura de Urbaneja Achelpohl, dentro de la corriente modernista; en especial sus cuentos, que la crítica ha visto como una renovación de la narrativa breve, pues «recogen mejor el fruto de su disposición contemplativa, de observador de la vida de los labriegos venezolanos» (2009: 22).

tensiones marca, en gran medida, el proceso de configuración de los sectores ilustrados venezolanos.

(Rivas Rojo, 2002: 107)

Según Rivas Rojo, dos grupos ilustrados comenzaron a articularse a partir de 1830 y se mantuvieron durante un siglo. Uno puede identificarse con el proceso de urbanización y el modernismo, pues se corresponde con los discursos del progreso comprendido en términos europeos. Al otro, que tomó como modelo el campo, como reflejo de una economía mayoritariamente agraria en donde subsistía la esencia de la Colonia, se le vincula con el criollismo. En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* aparecen también estos dos polos encarnando la tradición y el europeísmo innovador, cuando De la Parra define lo que llama «el espíritu colonial»; y así se remonta un poco más atrás que Rivas Rojo en la historia:

La Independencia como toda revolución o cambio brusco, sólo alteró cosas exteriores. El espíritu colonial siguió imperando a través de todo el siglo XIX hasta alcanzarnos. Enemigo en la práctica de las ideas revolucionarias, fuentes de la Independencia, vivió en contradicción con su propia obra. En Venezuela, [...] a ese espíritu colonial se le llamó con injusticia y con desdén partido godo. Era el encargado de guardar la tradición. Lo formaban en su mayoría los mismos libertadores que se habían arruinado con la guerra. Tachado de intransigencia y cortedad de vista, empobrecido, apartado del poder, a raíz casi de aquella dolorosa Independencia que había hecho con lo mejor de su sangre y de su fortuna, el partido godo supo purificarse en la adversidad y despojado de toda fuerza material siguió dirigiendo moralmente la vida interior de la casa

(De la Parra, 1992: 38)

Como para Rivas Rojo, para De la Parra el partido conservador venezolano era el godo. Entre sus miembros se encontraban los antiguos generales de la Independencia y sus descendientes, los dueños de haciendas y aquellos apegados a la mentalidad colonial, la misma de la cual surgió el criollismo, como única consciencia de lo verdaderamente autóctono en Hispanoamérica. El partido liberal era el que se había autoproclamado, ayudado por el europeísmo positivista, como de programas progresistas. Más adelante en su ensayo, De la Parra se declara seguidora del partido godo, aunque en su época ya no existiera, porque Gómez había terminado con los partidos políticos a la vez que con las montoneras. En realidad, lo que De la Parra quiere decir es que, para ella, el espíritu colonial es el núcleo mismo de lo autóctono, que consideraba tan valioso como lo moderno. Por eso, aunque la protagonista de *Ifigenia* celebre las maravillas de las grandes capitales del mundo y desprecie el

provincianismo de Caracas, los personajes de *Memorias de Mamá Blanca* están inmersos en una atmósfera criollista. Blanca Nieves y el resto de los personajes que habitan la hacienda Piedra Azul encarnan el vínculo con la infancia y lo telúrico (Bosch, 1983, Garrels 1986). Para Bosch, *Memorias de Mamá Blanca* es una novela criollista que sirve de antesala a la literatura de vanguardia que representan en la tradición venezolana Pocaterra y Gallegos.

También desde el punto de vista cronológico las obras escritas por De la Parra pueden ser consideradas un punto intermedio en la literatura venezolana. *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca* se publicaron en la década de los años veinte, cuando el modernismo ya se estaba agotando y habían comenzado a llegar al país los primeros aires de la vanguardia. Según Nelson Osorio Tejeda (1979), la vanguardia constituyó en la literatura de Venezuela una experimentación con el lenguaje y un rechazo al modernismo que había separado a los escritores de la realidad de su país. Los vanguardistas buscaron en la literatura formas experimentales de interpretar la realidad inmediata, en donde el problema fundamental era la precariedad de las libertades políticas: «La falta de un ambiente democrático [para] la libre circulación de ideas, la suspicacia agresiva con que la cultura oficial miraba toda novedad, la espesa mediocridad que el gomecismo imponía en el medio cultural y artístico, todo eso hacía que el proceso de renovación implicara un esfuerzo enorme, y que sus logros adquirieran una importancia particular» (Osorio Tejeda, 1979: 139). Javier Lasarte Valcárcel (1993) prefiere referirse a la «primera contemporaneidad» y dejar la etiqueta de vanguardia para las manifestaciones culturales posteriores a la muerte de Gómez, aunque antes de 1935 ya registra el agotamiento del modernismo y el inicio de una etapa de transición entre este y la vanguardia, a la cual, a falta de una mejor etiqueta, llama «posmodernismo». En ese espacio mixto ubica *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca*.

Como Bosch y Lasarte Valcárcel, Picón Salas (1961), Medina (1981), Liscano (1995) y Arráiz Lucca (2009) incluyen a De la Parra en el grupo de escritores de la década de los años veinte cuyas obras sirven de antecedente a la vanguardia. Osorio Tejeda y Lasarte Valcárcel incorporan a la tríada de Pocaterra, Gallegos y De la Parra al antes nombrado Enrique Bernardo Núñez, autor de las novelas *Después de Ayacucho* (1920), *Cubagua* (1931) y *La galera de Tiberio* (1932), y a Julio Garmendia, quien en el año 1927 publicó la colección de cuentos *Tienda de muñecos*, en donde comienza a perfilarse como precursor del realismo mágico. Otra colección de cuentos que marca la

temprana entrada del vanguardismo en Venezuela es *Barrabás y otros relatos* (1928), el libro con el cual debuta Arturo Uslar Pietri en el panorama literario. La aparición de esa publicación permite a Osorio Tejera declarar 1928 como un año de renovación para el país, tanto en lo cultural como en lo político (Osorio Tejera, 1979: 135).⁵¹

Ya desde finales de la década anterior se venían publicando en las revistas culturales de la época traducciones del italiano, el inglés o el francés de obras futuristas, surrealistas o dadaístas, y era frecuente que los periódicos entablaran encarnizadas disputas entre los defensores y los detractores de las vanguardias.⁵² Ese mismo año de 1928 la FEV (Federación de Estudiantes de Venezuela) organizó en febrero la Semana del Estudiante, que desembocó en la primera (y única) protesta popular contra el gobierno de Gómez. Osorio Tejera asocia a los miembros de la FEV con el grupo de jóvenes que en enero había sacado el primer número de *válvula* —el título va escrito así, en minúscula—, entre quienes estaban además de Uslar Pietri, Carlos Eduardo Frías, Miguel Otero Silva y Nelson Himiob, entre otros que fueron encarcelados o debieron salir exiliados del país.

Lasarte Valcárcel no reconoce el criollismo como una tendencia contraria a la vanguardia, sino como una «instancia» de esta; una manifestación del proyecto nacionalista en el que participaron muchos narradores de la vanguardia, como Uslar Pietri o Guillermo Meneses. Su interés se centra en señalar cuál fue el cambio intelectual en la década de los años veinte: mientras clasifica a Núñez, Pocaterra y Gallegos de reformadores del criollismo, señala que Garmendia y De la Parra siguen una postura contraria al modernismo por considerar que sus intelectuales tenían una «falsa erudición» y eran «provincianamente cosmopolitas» (Lasarte Valcárcel, 1993: 85-90). Si para los narradores modernistas el intelectual era una especie de sacerdote capaz de crear una mejor comunidad desde la cultura, Garmendia y De la Parra subrayan lo literario como hecho autónomo de su creador, por lo cual apelaron a la estrategia de presentar sus narraciones como manuscritos de otras personas apenas

⁵¹ Nelson Osorio Tejera reconoce que puede ser una exageración considerar *Barrabás y otros relatos* como un libro representativo de la vanguardia, por lo que prefiere describirlo como «renovador» y como «un hito de gran importancia en el proceso de constitución de las formas actuales de la narrativa venezolana» (1979: 139).

⁵² A pesar del aislamiento en que la dictadura de Gómez mantenía culturalmente a Venezuela, llegaban noticias de las vanguardias europeas. Prueba de esto es que Fernando Paz Castillo tradujo en 1912 algunos poemas futuristas, y textos de Filippo Tommaso Marinetti se publicaron con frecuencia en la revista *Cultura Venezolana*. En una conferencia en Mérida el año 1917, Mariano Picón Salas discutía algunos postulados de los nuevos «ismos» en la literatura europea. Y, en diciembre de 1925, Paz Castillo publicó en la revista *Élite* una extensa reseña del libro *Literaturas europeas de vanguardia* (Madrid, Caro Raggio, 1925), de Guillermo de Torre (Osorio Tejera, 1979).

manipulados por el autor; fórmula vanguardista que les sirve para disolver «el yo egocéntrico del intelectual modernista» (*ibíd.*: 92). De la Parra evidencia la naturaleza de artificio de la literatura en ambas novelas: *Ifigenia* señala el carácter de algo contado en la extensa sección que se titula «Una carta muy larga donde las cosas se cuentan como en las novelas» y *Memorias de Mamá Blanca* se presenta como la transcripción de los recuerdos de una anciana que no aparece ni siquiera como familia de la autora, según señala la «Advertencia» que sirve de proemio: «Mamá Blanca [...] me legó al morir suaves recuerdos y unos quinientos pliegos de papel de hilo surcados por su fina y temblorosa letra inglesa » (De la Parra, 1982: 315).

A partir de la década de los años veinte, los cuentos y las novelas se independizaron del modelo manejado por los narradores modernistas, en donde la ficción impulsaba el desarrollo del país según las aspiraciones de la clase intelectual; sin embargo, la vanguardia no acabó con la tendencia a usar la narrativa para promover ciertos proyectos políticos, sino que la reformuló (Lasarte Valcárcel, 1993). Un caso paradigmático es la tenida por novela nacional en Venezuela, *Doña Bárbara*, la cual apareció el mismo año en que se publicó *Memorias de Mamá Blanca*, 1929. Según explica Doris Sommer (2006), la denominación «novela nacional» se refiere no tanto a la popularidad de algunas obras literarias en el mercado editorial como al hecho de que se conviertan en lectura obligada, debido a la relación de su discurso con el establecimiento de los estados nacionales. La mayoría de las razones que contribuyeron a erigir a *Doña Bárbara* como novela central del nacionalismo venezolano relacionan la participación política de Gallegos con el proyecto reformista que sucedió en su país después de la muerte de Gómez.

Doña Bárbara tuvo éxito desde su primera edición. Liscano señala que la novela se impuso porque concurrieron en su fama tres factores: «el valor de la obra en sí, la necesidad en que se estaba de que se escribiera una novela hispanoamericana de éxito y la oportunidad coincidente entre la aparición del libro y la creación de un premio» en España que le fue otorgado el mismo año de su publicación (Liscano, 1969: 94-95).⁵³ Gallegos consiguió publicar su obra en Barcelona y debió costearla él mismo, pues su editor no quiso arriesgarse con un autor desconocido. A cambio del precio estipulado, le fue entregada la mayor parte de la edición para que este procediera a venderla como

⁵³ En 1929, la Asociación del Mejor Libro del Mes de España la designó como la novela más destacada de septiembre, gracias a las gestiones de un jurado entre cuyos miembros se encontraban Gabriel Miró, Azorín y Pedro Sainz (Liscano, 1969).

podiera, sorteando la censura en Venezuela. Los primeros ejemplares que llegaron a los críticos recibieron elogiosas reseñas: en la revista *Cultura Venezolana* de mayo-junio de 1929, Jesús María Semprún la califica de «libro puro, claro y fuerte, lleno de intenciones honradas»; un mes después, Jorge Mañach la describía como «una gran novela americana» (Liscano, 1969: 95).

El escritor mexicano José Vasconcelos fue el primero en sugerir una lectura política en clave alegórica de *Doña Bárbara*. Lo hace en el contexto de un artículo donde comparaba esta novela con *Memorias de Mamá Blanca*. Llama la atención que ningún otro crítico, hasta Garrels (1986), continuara el camino abierto por Vasconcelos en el análisis político de la segunda novela de Teresa de la Parra. En un comentario publicado en la revista *Repertorio Americano* de San José de Costa Rica, el 22 de agosto de 1931, Vasconcelos identifica la ficción literaria venezolana encarnada en De la Parra y Gallegos como el contrapunto creativo a la rústica aridez de la dictadura de Gómez. Sin embargo, mientras describe la literatura escrita por De la Parra como «una moda gentil», califica *Doña Bárbara* como «la mejor novela de América, sin exceptuar las buenas novelas que se han hecho en inglés, en el norte» (Vasconcelos 1982: 50). La grandilocuencia de Vasconcelos considera la obra de Gallegos como un hito en la literatura hispanoamericana, pero menosprecia la obra de Teresa de la Parra al calificarla de «algo pasajero» y, como no ofrece argumentos que permitan validar sus afirmaciones sobre ninguna de esas obras, el valor de su crítica se limita a dos aspectos: uno es que contribuyó a la apreciación de *Doña Bárbara* fuera de las fronteras de Venezuela, y el otro es que estableció la analogía entre política y literatura, que fue útil después de la muerte de Gómez, en 1935, cuando la novela sirvió para promover la carrera de Gallegos en la gestión pública. Para el caso de Teresa de la Parra, el valor del texto de Vasconcelos es que permite ver desde cuándo y en qué términos la aportación de sus obras se colocó a la sombra, como algo prescindible, apenas «una moda», detrás de la literatura de Gallegos.

Además de los señalados por Vasconcelos, otros rasgos sirven para comparar las novelas de Gallegos y De la Parra. Como *Memorias de Mamá Blanca*, *Doña Bárbara* se publicó en Europa (la primera en Francia y la segunda en España) y ambas se ambientan en la misma región de Venezuela, Los Llanos. Pero en *Doña Bárbara*, los personajes son abiertamente alegóricos. Allí, el abogado caraqueño Santos Luzardo se enfrenta a una terrateniente mestiza llamada «Bárbara», proponiendo orden y paz en una región donde la única ley es la de esa mujer, descrita como una devoradora de tierras y de

hombres (Gallegos, 2010). La jefatura de doña Bárbara se refuerza por su alianza con Mr. Danger, un estadounidense aventurero que hace su voluntad; una metáfora evidente a la relación entre el gomecismo y las compañías petroleras de Estados Unidos y Europa, cuyas cuantiosas inversiones mantenían la tiranía (Skurski, 1994). El interés romántico de Luzardo es Marisela, la hija de su primo Lorenzo Barquero con doña Bárbara. Lorenzo Barquero es un antiguo estudiante de derecho que cae en la perdición por amor a esa mujer y representa el contrapunto fracasado del protagonista: «Luzardo recognizes in his cousin, a figure of “enlightened barbarism,” the elite’s failure to conquer and domesticate rural barbarism and thus its failure to establish its authority by anchoring meaning to moral action» (Skurski, 1994: 622). Como personajes, Santos Luzardo y su primo Lorenzo Barquero son uno contrapunto del otro: el primero llega al éxito donde el segundo no pudo.

La lectura simbólica no se agota allí: la pareja principal de la novela ofrece un arquetipo narrativo. La analfabeta Marisela Barquero, abandonada por su madre y víctima de la negligencia de su padre alcohólico, a quien Luzardo enseña a leer y a escribir, es una metáfora del pueblo venezolano (Castro-Urioste, 1994; Skurski, 1994; Sommer, 2006). El matrimonio entre el profesor Santos Luzardo y su alumna Marisela Barquero es una alegoría que representa la unidad de Venezuela, así como el futuro armonioso y productivo de la nación organizada como un estado liberal y conducida por un líder, ya no de mano dura sino benevolente (Skurski, 1994; Sommer, 2006). La pareja de Santos Luzardo y Marisela Barquero reformula con mejores resultados las relaciones sentimentales entre miembros de diferentes clases sociales que aparecen en *Peonía* y *¡En este país!* El abogado y la llanera pueden tomarse por trasuntos del ingeniero Carlos y la pobre Luisa de *Peonía*, pero aquella pareja no se mantiene unida; Santos Luzardo y Marisela Barquero, sí. Incluso cuando la obra termina con una boda, como la que ocurre entre el campesino Paulo y Josefina, la hija del hacendado — protagonistas de *¡En este país!* de Urbaneja Achelpohl—, el mensaje es negativo, porque el hombre ha conseguido el beneplácito de sus suegros debido a sus conexiones políticas. Ni *Peonía* ni *¡En este país!* son capaces de construir un discurso benevolente sobre la dicotomía entre civilización y barbarie, solo en el caso de *Doña Bárbara* la educación sirve como método para equiparar a las clases sociales.

Otra diferencia entre *Doña Bárbara* y las novelas criollistas que la antecedieron es que la historia romántica queda reducida a una trama secundaria. El asunto principal de la novela de Gallegos es el regreso de Santos Luzardo al Llano donde se crió, el cual

desencadena la hostilidad de doña Bárbara debido a los problemas con los límites entre las haciendas Altamira (de la familia Luzardo) y El Miedo (que doña Bárbara acrecentaba de forma ilegal); una animosidad que se resuelve cuando ella, admirada por las destrezas rurales de él e impresionada por sus modales civilizados frente a situaciones que escapan a la lógica, decide abandonar la contienda. El resultado de convertir la historia de amor en un hilo complementario a la narración principal es que los personajes de la novela pueden ser interpretados desde la alegoría. El sentido figurado es evidente en el caso de doña Bárbara, que signa, a la misma vez, la fuerza indómita del campo y el atraso de los campesinos venezolanos (Beverly, 1987; Castro-Urioste, 1994; Skurski, 1994).⁵⁴ Como hombre ilustrado, Santos Luzardo representa el ideario de la civilización que Beverly (1987), Lasarte Valcárcel (1993) y Skurski (1994) identifican con los participantes en la Semana del Estudiante de 1928 que no solo fueron los primeros y únicos civiles en oponerse abiertamente a la dictadura de Gómez, sino que fundaron los primeros partidos políticos modernos de la historia de Venezuela.⁵⁵ La consagración, a partir de 1958, de estos estudiantes como políticos de la democracia contribuyó a situar la novela en el centro mismo de la tradición literaria de Venezuela.

Hasta finales de los años 80, mientras se afianzaba la democracia, *Doña Bárbara* se institucionalizó como un mito del estado moderno venezolano. Contribuyó a esto la actualización que su argumento hace del discurso positivista sobre la lucha entre la civilización y la barbarie, evidente ya desde su título. Su tematización de la barbarie permite relacionar su discurso con el del ensayo *Cesarismo democrático* de Vallenilla Lanz, que validaba la dictadura del general Gómez. Como hija de una india y un campesino blanco, la antagonista de *Doña Bárbara* representa el contenido mestizo del pueblo venezolano, cuya insumisión Vallenilla Lanz considera el principal obstáculo para alcanzar el proyecto europeísta del progreso. Para Julie Skurski (1994), *Doña Bárbara* representa el discurso sobre la identidad nacional venezolana que redefinió la relación de las élites con el pueblo. En los personajes de Marisela Barquero y su madre, Gallegos recoge las definiciones sobre el pueblo como un colectivo anónimo e inculto

⁵⁴ En *The Spanish American Regional Novel*, Carlos Alonso se refiere al procedimiento discursivo de *Doña Bárbara*, en donde los nombres como Santos Luzardo, doña Bárbara, Altamira y El Miedo «reinician constantemente la batalla entre las fuerzas de la civilización contra las de la barbarie» (1990: 117). El libro permite establecer una comparación de *Doña Bárbara* con otras novelas de corte criollista producidas en la misma época en la región.

⁵⁵ Gallegos estaba escribiendo *Doña Bárbara* en la época de la revuelta estudiantil de 1928 contra Gómez, y como conocía a muchos de los universitarios por haber sido su maestro, las proclamas que hacían sobre la paz y sobre la democracia como la base del estado liberal entraron en el argumento (Beverly, 1987; Lasarte Valcárcel, 1993; Skurski, 1994).

que habían hecho positivistas, modernistas y criollistas. La idea de intelectuales como Vallenilla Lanz, Gil Fortuol y Zumeta de que el pueblo se inclinaba naturalmente a la violencia y la insumisión que mantenían al país en desorden y a merced de las potencias extranjeras, se expresa en la novela en la ilegalidad generalizada que establecieron doña Bárbara y Mr. Danger antes de la llegada de Santos Luzardo. Similar a las narraciones modernistas, en donde el intelectual aparece casi como un sumo sacerdote del progreso, *Doña Bárbara* propone en el personaje de Santos Luzardo la necesidad de una élite que asuma una labor pedagógica que permita desarrollar las capacidades del pueblo, con el objeto de vencer los aspectos nocivos de la influencia extranjera. La diferencia es que Santos Luzardo no es un intelectual, sino un abogado, un hombre apegado a la ley que cree en el poder de la educación para mejorar la sociedad.

Doña Bárbara proporcionó un modelo con el cual podía identificarse la nueva élite política de la clase media, para validar su pretensión de establecer un estado liberal reformulando algunas ideas sobre el mestizaje. Tales élites consideraban la hibridez como la fuente de la energía creativa de las clases populares, pero, al mismo tiempo, la veían como la causa de insubordinación y una amenaza para el orden civilizado, según alertaba la literatura desde el siglo XIX. Y ahí reside la diferencia con los gobiernos del pasado: si las antiguas hegemonías militares alejaron a los mandatarios del pueblo, al cual consideraban un ente abstracto y violento que debía ser domado, la nueva élite estaba llamada a invertir los términos de la ideología dominante, desafiando sus nociones evolucionistas y otorgando valor a las dimensiones espirituales e instintivas del pueblo, como fuente de una energía aún no canalizada. En ese contexto, la nación solo podía sintetizar esas fuerzas creativas, pero violentas, si las élites hacían esfuerzos para redimir e instruir al pueblo, en un proceso que también autentificaba su proyecto político: «the discourse of authenticity sought to present the nation's geography and untutored population as sources of untapped energy for resolving the opposition between the forces of "civilization" and of "barbarism"» (Skurski, 1994: 606-607). Alegóricamente, Santos Luzardo, un abogado y doctor de Caracas —es decir: un urbanita que representa la ley y la sanidad, los dos ejes de lo moderno— simboliza al líder espiritual, y Marisela Barquero, al colectivo de los venezolanos; por eso, el matrimonio entre ellos une al Estado y al pueblo en una alegoría de la familia patriarcal. Skurski identifica a este «discurso de la autenticidad» de las elites con el surgimiento de un nuevo tipo de líder en la historia venezolana, un líder «espiritual»: «The spiritual elevated individual became an agent of free will; the pueblo was endowed with a

capacity for redemption; and the land was infused with a positive force. Together, these concepts sustained the opposition to autocracy and the support for a constitutional regime» (*ibid.*: 631).

De la misma manera que el personaje de María Eugenia Alonso representa a la muchacha moderna en *Ifigenia*, Santos Luzardo está modelado según el líder espiritual ideado por las élites reformistas de la región, cuyo matrimonio con Marisela Barquero (el pueblo) lo convierte en el gobernante idóneo; así, la unidad familiar aparece en *Doña Bárbara* como metáfora de la unificación de Venezuela bajo el mando de un patriarca. La única variación que este nuevo discurso representa frente al antes propuesto por los ideólogos del positivismo como Vallenilla Lanz o Zumeta es que al gobernante de mano dura, capaz de guiar el destino del país hacia el progreso, se le sustituye por uno ilustrado, un prócer civil como Santos Luzardo, abogado y médico —aunque no debe olvidarse que también es un trasunto de Simón Bolívar, que era, en esencia, un hombre de armas—. Acorde con esta reflexión, el pueblo con el cual se desposa no es solo ese colectivo informe y «bárbaro» al que intentan civilizar los positivistas, una masa informe y violenta, sino un colectivo que en su mezcla extraña y confusa encierra una enorme potencialidad creativa (Skurski, 1994; Sommer, 1991).

Las visiones del matrimonio que ofrecen las novelas de Gallegos y De la Parra son contrarias. Cuando en *Ifigenia* la muchacha moderna se ve obligada a casarse con César Leal, grosera representación de la clase enchufada al gomecismo, el matrimonio signa el fracaso. En *Doña Bárbara*, la misma institución aparece como el éxito de la perspectiva progresista. Esto ilustra cómo el discurso de la autenticidad ofrece a las mujeres una función dual: por una parte, se las asocia con las fuerzas telúricas que es necesario domar, como el caso de doña Bárbara; por la otra, se las identifica con la necesidad de protección que inspira Marisela Barquero en Santos Luzardo (Skurski, 1994). Lo femenino es, al mismo tiempo, principio activo y pasivo.⁵⁶ El matrimonio en *Ifigenia* puede ser leído como la integración entre la influencia extranjera, pues María Eugenia Alonso es una mujer educada en Europa, y las élites enriquecidas por el petróleo y los favores del dictador. Cohesiona el bovarismo hispanoamericano entre las

⁵⁶ Skurski (1994) muestra las conexiones entre las representaciones sexistas de la patria y la inestable relación entre lo femenino y la nación. A este género se le describe en términos de raza, clase o jerarquías regionales, dotándolo de interés político solo desde narrativas lineales, en donde las mujeres son siempre la representación de algo, una metonimia con la que se designa algo con el nombre de otra cosa, tomando un signo por lo signado. El resultado es que lo femenino viene a identificar atributos contradictorios, como mal y bien, prostitución y virginidad o, como en el caso de *Doña Bárbara*, la rebeldía y la sumisión.

élites más poderosas a través del abuso del más débil: la mujer que han obligado a casarse. Antes del desenlace, De la Parra ya ha establecido en la novela la equivalencia entre la fragilidad del pueblo y la del género femenino, así que es factible la lectura política. No se trata de que ella piense que la mujer puede ser tomada por alegoría del pueblo ni mucho menos: se trata de que como colectivos vulnerables ambos representan reivindicaciones históricas y se oponen a la hegemonía masculina y militar.

De la Parra no ofrece propiamente un discurso nacionalista en su narrativa, ni siquiera porque *Memorias de Mamá Blanca* ha sido ampliamente asociada al criollismo. Pero esto no quiere decir que no exista allí, en cambio, un discurso político. Sommer (1991) y Skurski (1994) comparan las posturas políticas de Gallegos con las que tenía De la Parra. Para la primera, *Doña Bárbara* y *Memorias de Mamá Blanca* son novelas donde las mujeres actúan como hombres. Sin embargo, en Gallegos se observa con pesimismo tal transgresión, mientras que para De la Parra es una fuente de poder. Skurski recuerda que la visión alternativa de la identidad hispanoamericana basada en la bella armonía del espíritu que intenta crear De la Parra salió de la misma cantera que la de Gallegos: «Her own attempt to construct a counter-notion of Venezuelan identity based on beauty and harmony of the spirit drew on the same intellectual currents which informed Gallegos and his public» (Gallegos, 1994: 635). Pero, si lo femenino y el pueblo deben ser domados en la ficción de Gallegos, De la Parra los presenta como grupos resignados, que aguantan y hasta sobreviven a los sistemas de poder en los que se encuentran inmersos. No necesitan ni un líder de mano dura ni uno espiritual, porque ambos grupos son la fuente misma de la espiritualidad. Esta postura sobre la elevación de los sufrientes permite leer *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* como un ensayo que aborda la identidad hispanoamericana al mismo tiempo que construye un discurso de género, al señalar la actuación de las mujeres a lo largo de la historia del continente.

2. CONTRA EL CANON DEL ENSAYO HISPANOAMERICANO: EL GÉNERO EN EL PENSAMIENTO DE TERESA DE LA PARRA

Las conferencias recogidas en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* de Teresa de la Parra representan un puente entre la época colonial y la moderna, como lo fueron sus dos novelas. Si el primer período estuvo marcado por la economía rural y la dependencia de la metrópolis española, en el segundo, los estados nacionales de Hispanoamérica pugnarón por alcanzar el desarrollo económico, con el objetivo de resolver las enormes desigualdades sociales que la Independencia no había erradicado. En el caso de Venezuela, tal pugna ocurrió en el contexto de la revolución petrolera y la rápida entrada del país en el sistema capitalista mundial como productor de hidrocarburos. El resultado de sus relaciones comerciales con las potencias extranjeras fue la exposición de su cultura a la profunda influencia de esas naciones, lo cual se convirtió en uno de los tópicos de más frecuente discusión en los ensayos de la época.

En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, De la Parra se refiere a la mujer moderna, aunque los organizadores de las conferencias en Colombia le habían pedido que hablara de sí misma y de su vocación literaria: «La tesis de *Ifigenia*, el del caso crítico de la muchacha moderna sí me pareció interesante y digno de tratarse por trascendental, por prestarse a discusión y por urgente de remediar» (De la Parra, 1992: 18).⁵⁷ La decisión no la dictó exclusivamente su humildad, aunque en el texto de la conferencia apela a esta virtud para justificarse. Es también el resultado de su interés en discutir la relación de las élites de Hispanoamérica con las potencias extranjeras. Las tres conferencias dictadas en Colombia intentan construir una genealogía de la muchacha moderna, mientras De la Parra echa una «ojeada histórica a la abnegación femenina» y toma en cuenta «la influencia oculta y feliz que ejercieron

⁵⁷ Quien invita a De la Parra a dictar el ciclo de conferencias en las universidades es el escritor, historiador y político boliviano Alcides Arguedas, que era embajador de su país en Colombia (Zambrano, 2001). Se utiliza el plural —«organizadores»— porque se sobreentiende que Arguedas no actuó solo y que las autoridades de las universidades de Bogotá, Medellín y Cartagena también se pusieron de acuerdo para organizar el viaje de la autora venezolana.

las mujeres» en la Conquista, la Colonia y la Independencia, una metodología que ha contribuido a marginar su pensamiento crítico del canon del ensayo hispanoamericano, en donde la experiencia tomada como universal es la masculina (*ibíd.*: 19). Las investigadoras que desde el inicio del siglo XXI han propuesto una interpretación de estas charlas desde los Estudios de Género, tampoco han contribuido a corregir ese sesgo. Cuando Mary Louise Pratt (2000), Liliana Weinberg, (2014) o Inés Hortal Sandoval (2017) estudian *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* como un ensayo de género contribuyen a la marginación de la autora. En el esquema propuesto por las académicas, el ensayo de género lo escriben las mujeres, y los hombres escriben el que Pratt (2000) califica como «ensayo de identidad», porque pondera los rasgos unificadores del carácter y la experiencia de los pueblos hispanoamericanos. Es cierto que la decisión de hablar de la muchacha moderna no deja lugar a dudas sobre la temática específicamente femenina de la obra, pero también es cierto que cuando De la Parra se propuso hablar de María Eugenia Alonso como imagen de la mujer que le era contemporánea, la decisión también implicaba discutir qué significaba la modernidad y cómo podían las mujeres relacionarse con lo moderno, lo cual la llevaba a tocar el tema de la identidad hispanoamericana.

En esa época, Estados Unidos comenzaba a alzarse como la potencia económica del continente americano, apuntalada por su industrialización y el desarrollo de los medios de transportes y telecomunicaciones. Eran los tiempos de los ferrocarriles, los barcos de vapor y los primeros automóviles; también lo eran del telégrafo, la radio y los primeros teléfonos. Las preocupaciones de los intelectuales hispanoamericanos se concentraban en la amenaza política y cultural planteada por el vecino del Norte: temían una invasión militar estadounidense y despreciaban la adopción de sus modos culturales, identificados en la época con un espíritu de lo moderno que unía el individualismo al capitalismo anglosajón. A esta tendencia se refiere De la Parra cuando identifica el desarrollo de las comunicaciones con la difusión de la radio, «que atraviesa las paredes, y quieras que no, se hace oír y se mezcla a la vida del hogar» y dice que frente a las mujeres *modernas* prefiere quedarse con las «abnegadas» hispanoamericanas, metidas recatadamente en sus hogares, porque «tienen la gracia del pasado y la poesía infinita de del sacrificio voluntario y sincero» (De la Parra, 1992: 19). Describe así, aunque sea a través del género femenino, un rasgo del carácter de los pueblos de Hispanoamérica, un tema central de las obras del canon ensayístico, y se alinea con quienes despreciaban el materialismo estadounidense.

El desarrollo del género del ensayo en Hispanoamérica ocurrió en paralelo al establecimiento de los estados nacionales. Desde la Independencia, la redacción de marcos legales y el establecimiento de las instituciones republicanas estuvieron acompañados por la creación de una narrativa oficial que permitiera la consolidación de los estados nacionales no solo en el ámbito material, sino también como unidades culturales, fáciles de reconocer para sus ciudadanos. Esta necesidad coincidió con las mejoras en las comunicaciones y la proliferación de empresas dedicadas a la edición de libros, periódicos y revistas. A partir del surgimiento de tales medios impresos fue posible la configuración del campo literario moderno (Segnini, 1997; Rama, 1998; Weinberg, 2011).

El nacimiento de las industrias culturales en la región estuvo acompañado por el desarrollo de la literatura de ficción, que, tanto en Hispanoamérica como en Europa, atraía en mayor número al público femenino. El triunfo de la novela como forma de entretenimiento y como difusora de valores cívicos fue el resultado de la aparición de la lectora como consumidora; la cual comenzó a ser partícipe de corrientes de pensamiento que antes le estaban vedadas, pues, igual que la prosa de ideas, la prosa de ficción estaba vinculada con los proyectos nacionales. La mujer entró al campo cultural de la nación no solo como sujeto capaz de articular demandas, sino como fuerza social hacia donde se dirigían la producción literaria y las esperanzas nacionales. Las novelas promovidas por los estados y los círculos intelectuales como *Amalia* (1851), del argentino José Mármol, *Martin Rivas* (1862), del chileno Alberto Blest Gana y *El Zarco* (1888), del mexicano Ignacio Manuel Altamirano, eran historias de amor romántico donde se identificaban nación y estado con el personaje femenino central, estableciendo una alegoría de la situación de las mujeres en la sociedad (Sommer, 2006).

La literatura de ficción y las reflexiones sobre cómo establecer los gobiernos avanzaban juntas en el proceso de construcción de las repúblicas hispanoamericanas; por eso, los líderes nacionales ponderaban el papel de la educación y la literatura como herramientas de formación del patriotismo y la nueva ciudadanía (Martin, 2004; Beauregard, 2012). Un ejemplo del interés político que cobró la literatura es que Bartolomé Mitre, presidente de Argentina entre 1862 y 1868, llegó a expresar varias veces su opinión de que las novelas construían naciones (Martin, 2004). El problema es que, aun cuando había más mujeres que hombres interesados en las novelas, los temas y la estética de ese género narrativo degradaban la feminidad, subordinándola a los absolutos del amor o la lujuria (Miyares, 2007). La mujer y lo femenino eran

representaciones abstractas de lo mejor y lo peor del poder. En las nuevas repúblicas, la democratización del aparato gubernamental se interpretaba, desde la tradición política liberal, como un vínculo entre poder e individualismo y, desde la tradición socialista, en términos de lucha de clases; así que el debate en torno a la validación de los gobernantes remitía al binomio entre el individuo y la clase, y la mujer estaba excluida de ambas categorías: «Individuo y clase designan en el siglo XIX un tipo humano, moral y político determinado, los varones. La exclusión de las mujeres de los causes democráticos se argumentaba negándoles tanto su individualidad, como su posible potencialidad como clase» (Miyares, 2007: 249).

A partir de la coexistencia de la prosa analítica y el artículo periodístico en las revistas culturales y otros medios periódicos, surgieron nuevas demandas de estilo para quienes se dedicaban a escribir, así como de lectura y de público. Con la llegada del siglo XX, escritores y escritoras por igual enfrentaron el desafío de la profesionalización, lo que significaba su ingreso en la comunidad como trabajadores de la palabra. Como recibían remuneración por lo que escribían, también tenían un papel en los incipientes capitalismo de sus países, lo cual les obligaba a cuestionar la calidad de su propia producción literaria; actitud de la que nacería la crítica literaria, cuyo vehículo de expresión fueron también los medios de comunicación impresos. El «arte puro» —la máxima aspiración del movimiento modernista— surgió de ese cuestionamiento sobre la calidad y el valor del trabajo intelectual. Cuando la escritura alcanzó el carácter de una profesión fue posible definir un sistema de géneros literarios, los cuales sirvieron como marcos dentro de los cuales discutir asuntos como la importancia del trabajo intelectual y del compromiso político de los trabajadores culturales con la nación (Weinberg, 2011).

El camino hacia la profesionalización de la escritura no significaba que las mujeres asistieran a la universidad, por eso es frecuente que sus escritos estén llenos de disculpas por atreverse a publicar sus ideas. En el prospecto de la revista *La Alondra*, publicado el 22 de septiembre de 1885, se lee: «Nosotras, humildes jóvenes, pobres de inteligencia y de saber, esperamos que el ilustrado público acoja con sonrisa de benevolencia nuestros primeros trabajos literarios» (en Díaz S. de Sánchez, 2009: 32). Un artículo en *Brisas del Orinoco* del 7 de marzo de 1888 no es menos apologético:

Demasía la ardua empresa que nos proponemos realizar; demasiado escabroso es el camino que pensamos trillar-fundar un periódico, cuando las dotes con que nos regala la naturaleza son por demás exiguas: pero

aún que [*sic*] nuestras fuerzas sean débiles, no desmayemos para conseguir nuestro objetivo.

(*Ibíd.*: 36)

Quizá ambos textos apelen al recurso de la ironía, pero Díaz S. de Sánchez no se atreve a especularlo. En todo caso, ambas citas son ejemplo de la sensación de desventaja frente a los hombres con la cual muchas mujeres entraron en el mundo de la escritura. Casi cincuenta años después, De la Parra se refiere a esta sensación de impostura cuando, al principio de su Primera Conferencia, describe su vocación literaria en estos términos:

Por mucho que la busqué para estudiarla, me pasó lo de siempre: no la encontré. A tal punto esta vocación literaria acostumbra a perderse y desampararme, que cuando, a veces, algún detractor —hay siempre murmuradores que por falta de tacto nos dicen cosas agradables—, cuando algún detractor hizo correr la voz de que yo no era la autora de mis libros, fui la primera en creerlo con bienestar y alegría. Perdida la vocación, me sentía también libre de una gran responsabilidad, perdiendo también los libros.

(De la Parra, 1992: 17)

La negación de la autoría es uno de los procedimientos más frecuentes con los que la crítica androcéntrica ha desautorizado el trabajo intelectual de las mujeres desde hace siglos (Russ, 2018). Como el tono que usa De la Parra es irónico, puede inferirse que para 1930 ya había comenzado a superarse la idea de que una mujer no podía expresar sus ideas por escrito con claridad o que, por lo menos, el auditorio al que iba dirigida la conferencia encontraría tal afirmación ridícula. Si la sensación de inferioridad de las intelectuales era real o impostada es menos importante que el hecho de que esta actitud convivía con iniciativas de mujeres para la conformación de círculos culturales o literarios en las principales ciudades hispanoamericanas. A estas empresas se sumaban otras, como la creación de periódicos y revistas dirigidos y la administración de imprentas, que permitían establecer vínculos entre escritoras (Martín, 2004; Díaz S. De Sánchez). Las mejoras en las comunicaciones signadas por el desarrollo del telégrafo y la aparición del teléfono, así como las facilidades para desplazarse gracias al barco de vapor, el tren y la invención del avión, permitieron que tales vínculos se estrecharan, incluso más allá de las fronteras nacionales, estableciendo una red de escritoras hispanohablantes que no solo se limitó a las Américas, sino que, con frecuencia, atravesó el Atlántico hasta Europa.

El papel predominante de las mujeres en la sociedad seguía siendo el de madres y continuaban sin derecho a votar o a estudiar en la universidad, pero las intelectuales comenzaron a ganarse un lugar en el ágora escribiendo cuentos, novelas, artículos de prensa y ensayos. En el caso de la escritura crítica, el tema más tratado por las escritoras fue el lugar del género femenino en las naciones emergentes; el resultado de esto es que, aunque sus textos trataran sobre la identidad nacional, al hacerlo a través de la perspectiva de género, la crítica de su época marginó su trabajo y esto las mantuvo fuera del canon androcéntrico (Pratt, 2000; Guerra, 2008; Hortal Sandoval, 2017). Como las periodistas debieron apropiarse del espacio cultural desde su condición de sujetos marginales, su escritura se encaminó hacia lo personal y lo idiosincrático, y esto reveló la forma y la sustancia de sus preocupaciones; la maleabilidad del ensayo fue una ventaja que les permitió el abordaje de textos con características tan diversas como el epistolar, el confesional, el novelístico y el diario de viaje (Meyer, 1995). Por eso, en contraste con el autor como sinónimo de hombre público, la autora hacía algo más que un comentario sobre la nación: se incluía a sí misma como sujeto y colectivo que escribe y lee ensayos, convirtiéndose, de esa manera, en objeto y sujeto de su propio pensamiento crítico, y ampliando el ámbito del pensamiento masculino. Pratt llama «ensayos de género» a las obras donde lo femenino «puede verse como actor en una prolongada negociación política desarrollada en América Latina respecto a la posición social y los derechos políticos de las mujeres en la etapa post-independentista» (Pratt, 2000: 76). Si bien el enfrentamiento entre el eurocentrismo y las corrientes que privilegiaban lo autóctono era una preocupación fundamental de los intelectuales entre el siglo XIX y el XX, las mujeres tenían demandas colectivas muy antiguas que incluían la necesidad de una instrucción tan completa como la reservada para el género masculino, la posibilidad de escoger con quién casarse o de tener derechos políticos, incluido el de votar. Ante la magnitud de tales reivindicaciones, es lógico que cuando tomaran la pluma, ellas escribieran sobre aquellos problemas que sentían más cercanos. Antes de tener en cuenta a algunas ensayistas de finales del siglo XIX y principios del XX que sirven de genealogía a *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, y estudiar cómo sus obras difieren del canon del ensayo de identidad, es necesario definir ese canon, así como señalar el desarrollo de la prosa de ideas en Hispanoamérica.

2.1. El ensayo hispanoamericano: un recorrido desde la teoría hacia el canon.

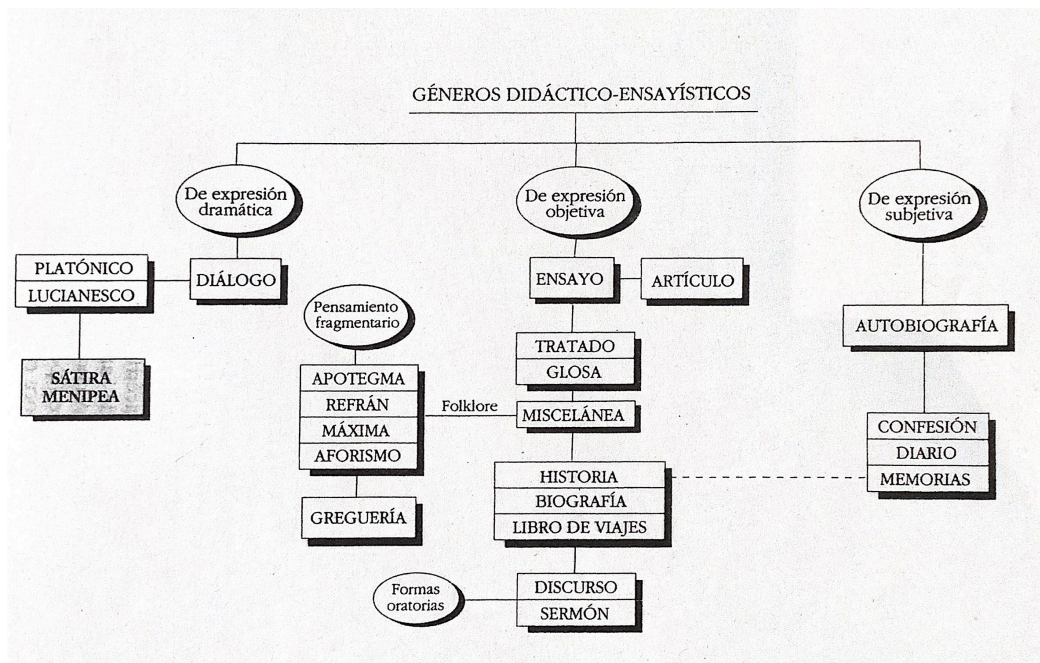
Según Liliana Weinberg (2014), Carles Besa Camprubí (2014) y los académicos Antonio García Berrio y Javier Huerta Calvo (2016), el ensayo es un género literario que, en términos generales, se considera una modalidad de la prosa cuyo objeto es proponer la explicación de un tema desde la perspectiva particular de quien lo escribe. Entre las características que Weinberg atribuye al ensayo está su cualidad de «literatura de ideas» o «prosa no ficcional», en donde el autor interpreta de forma original un tema específico, a través de la exposición y la argumentación, más que de la narración, y en donde queda cristalizado «el proceso de pensar» (2014: 61). Carles Besa Camprubí propone cuatro criterios para definir un ensayo: asumirlo como un género mestizo, apátrida, un *ante-género* (esto significa: anterior al género), o como el cuarto género después del épico, el lírico y el dramático. Considera el ensayo una forma literaria híbrida porque mezcla varios estilos y se resiste a adoptar cualquier norma, por lo cual puede asociarse con una pluralidad de textos no ficcionales, tan diversos como los científicos, filosóficos, históricos o periodísticos; lo considera «apátrida» porque se produce en «un espacio indeterminado o fronterizo, un “no lugar” *entre* los demás géneros» (Besa Camprubí, 2014, p. 109). En consecuencia, también lo caracteriza como un laboratorio para otras formas de literatura o un «cuarto género», heterogéneo e inabarcable, cuyo desarrollo desde mediados del siglo XX ha sido exponencial, incrementando el número de sus cultivadores; además, considera que el mayor mérito de las investigaciones hechas al respecto, a pesar de las dificultades para establecer una definición, es «haber incidido en la cuestión del “valor”, cualidad que sin duda el ensayo comparte con todas las formas condicionalmente literarias, y que en los tiempos duros de la teoría se vio arrinconada por su carácter acategórico» (120)⁵⁸.

Las reflexiones de Besa Camprubí sirven para comprender cómo la condición híbrida del ensayo ha contribuido a que, con frecuencia, este género sea considerado como una forma menor de literatura, cuando justamente la imposibilidad de clasificarlo puede servir de argumento a favor de su valoración. Por su parte, García Berrio y Huerta Calvo se refieren a rasgos del ensayo como su capacidad de explorar la realidad

⁵⁸ La palabra «acategórico» no aparece en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, por lo que solo puede inferirse del contexto el significado que Besa Campourí intenta darle. El sentido parece ser el de «inclasificable» o «fuera de categoría»; esto es, la consideración del ensayo como un género que escapa a la categorización.

objetiva, su temática variada y de propósito comunicativo, reflexivo o didáctico, en donde el autor, como sujeto de la enunciación, «puede usar una voz subjetiva y cuyo estilo es el de argumentación lógica, aunque incluye algunas digresiones» (García Berrio y Huerta Calvo, 2016: 224). El ensayo es una forma «de expresión objetiva» dentro de la clasificación de los «géneros didáctico-ensayísticos» que los autores contraponen a las formas «de expresión dramática» y «de expresión subjetiva», en las cuales entrarían otras formas de la no ficción, como el diálogo y la autobiografía. En el sistema de clasificación propuesto por García Berrio y Huerta Calvo puede apreciarse la estrecha relación entre este género y formas de prosa crítica más modernas: «Como forma menor del ensayo puede entenderse [...] el artículo periodístico, género vinculado a la modernidad y al fenómeno de la prensa» (*ibid.*: 226).

Figura 3.
Clasificación de los géneros didáctico-ensayísticos.



Nota: El gráfico representa los géneros emparentados con el ensayo a lo largo de la historia. Tomado de Antonio García Berrio y Javier Huerta Calvo, *Los géneros literarios: Sistema e Historia* (2016: 226).

La clasificación de García Berrio y Huerta Calvo permite entender el género ensayístico desde una perspectiva más comprensiva, en donde pueden incluirse

formas de expresión que fueron más comunes hasta el siglo XIX, como el tratado, la glosa, el libro de viajes y las formas oratorias, como el discurso y el sermón. Las conferencias dictadas por De la Parra en 1930 son discursos según los criterios expresados en el cuadro anterior, por lo cual el todo de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* puede considerarse dentro de la clasificación de los géneros didáctico-ensayísticos de expresión objetiva. Según el mismo criterio, entraría en esa misma clasificación el libro de viajes *Diario de una caraqueña por el Lejano Oriente* (Caracas, 1920), que la autora escribió a partir de las cartas de viaje que le manda su hermana; mientras las memorias de sus últimos años de vida que sintetiza en *Diario de Bellevue-Fuenfria-Madrid (1931-1936)* (Caracas, 1982) entrarían en la categoría de género didáctico-ensayístico de expresión subjetiva.⁵⁹

En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, De la Parra hace uso frecuente del testimonio narrado sin discriminar si lo toma de la ficción o de la realidad. Esto puede suponer un nuevo problema para el estudio formal de esta obra. Hasta ahora se ha explicado que el ensayo está definido como opuesto a la ficción y al estilo narrativo de esta, como un género literario en donde prima la intención didáctica y el desarrollo argumentativo de las ideas sobre un tema específico, según los criterios personales e intelectuales de cada autor, y en donde pueden confluír multitud de formas escritas; esto es, un género donde todo cabe. De hecho, la perspectiva que ofrece Weinberg sobre esta forma literaria es tan amplia como para resolver esta disyuntiva, que por otro lado vincula las conferencias con el estilo de *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Banca*:

El ensayo profundiza sobre todo en la perspectiva, en la mirada, más que en la cosa abordada. [...] Propongo partir de la consideración del ensayo como una clase de texto en prosa, de carácter no ficcional y predominantemente interpretativo, que representa un proceso responsable de pensar y decir el mundo, sus temas y problemas, formulado desde al perspectiva personal y particular de su autor.

(Weinberg, 2014: 62)

Las investigaciones de Richard Rosa y Doris Sommer (1995), así como las de Rosseana Mueller (2012), se refieren al carácter no ficcional y predominantemente interpretativo de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* cuando

⁵⁹ De la Parra comenzó a escribir las primeras páginas de su *Diario de Bellevue-Fuenfria-Madrid* en el año 1931, con los primeros síntomas de su enfermedad. Quedó inconcluso con su muerte el 23 de abril de 1936, y la primera vez que se publica fue en la edición que hizo Velia Bosh de las obras de la autora para la Fundación Ayacucho, en 1982.

señalan que las ideas expresadas por De la Parra en sus conferencias implican una evolución hacia el pensamiento liberal, aunque la autora apele con frecuencia al estilo narrativo para explicarse. Según Natalia Cisternas y Alicia N. Salomon (2002) y Luz Horne (2005), el proceso de pensamiento que queda cristalizado en el ensayo analizado aquí representa una revolución feminista, porque incorpora el hacer de las mujeres y los imaginarios del discurso de género en la historia de Hispanoamérica, con el objetivo de desafiar al ensayo androcéntrico predominante en la región. De la Parra se propone tratar el tema de la mujer moderna desde los derechos civiles que exigían las sufragistas de su época, pero lo que en realidad hace es traer lo femenino a la discusión sobre la identidad hispanoamericana, lo cual, como recuerda Valentina Salinas Corvacho (2016), le permite construir una alternativa al canon intelectual a través de la reinterpretación del pasado en las etapas colonial y republicana. Por eso, Velia Bosch llama a las conferencias «una especie de himno a la Colonia», en la que ese período no aparece como el momento fundacional de la historia del continente, sino como un período que «al sustraerse al flujo de la historia resiste y perdura», una viñeta en la que De la Parra cifra los rasgos fundamentales del carácter hispanoamericano (Velia Bosch, 1982: XII-XIII). En consecuencia, se puede considerar *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* un ensayo, porque propone una interpretación singularísima de la identidad hispanoamericana —que en el cuarto capítulo se analizará bajo la metáfora del «alma»—, desde la mirada de Teresa de la Parra.

Los trabajos de Richards y Sommer (1995), Pratt (2000), Cisternas y Salomon (2002), Horne (2005), Mueller (2012) y Salinas Corvacho (2016) califican *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* como ensayo, siguiendo la pauta dictada por los críticos venezolanos R. J. Lovera De-Sola (1991) y María Fernanda Palacios (1992). Pero antes de la década de los noventa ni se estudiaban las conferencias ni tampoco se las tenía en cuenta como ensayos. En las ediciones *Tres conferencias inéditas* (Caracas, 1961) —hecha por la imprenta Garrido por orden de los familiares de la autora— y las *Obras completas* (Caracas, 1965) —publicada por la Editorial Arte—, se clasifica como literatura de ideas, pero no se especifica su género literario. Ese criterio se mantiene en la edición que hace Bosch para Fundación Ayacucho: *Obra (Narrativa, ensayos, cartas)* (Caracas, 1982), el libro que se toma como la edición canónica de las obras escritas por De la Parra. Los «ensayos» del título aluden a lo que en el índice y en el cuerpo del texto aparecen como «Tres Conferencias», y en ninguna parte del prólogo crítico de Bosch se explica por qué se utiliza una denominación

primero y otra después. La edición de Fundarte de 1991 apenas actualiza el texto de 1961 con una introducción de Lovera De-Sola, en donde se refiere a las conferencias como ensayos, pero tampoco explica por qué. Por su parte, Palacios llama «ensayos» a las conferencias en la edición de la *Obra escogida de Teresa de la Parra* (1992) que preparó para la publicación conjunta de Monte Ávila Latinoamericana y el Fondo de Cultura de México. La publicación más reciente de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* data de 2016, la hizo en formato digital la editorial estatal venezolana El Perro y la Rana y tiene una introducción de Corla Pérez Gómez, en donde se la identifica como una sola y extensa conferencia.

No existen pruebas de que De la Parra tuviera la intención de publicar sus conferencias, ni siquiera de que las considerara un ensayo al uso: debe tomarse en consideración que ha pasado casi un siglo desde que las dictara y que entonces aún no se había concretado lo que hoy se conoce como el canon del ensayo hispanoamericano. Canon en el que se incluyen obras como las cartas de Simón Bolívar; *Facundo o la civilización y la barbarie en las pampas argentinas* (Santiago de Chile, 1845), del político argentino Domingo Faustino Sarmiento; los artículos periodísticos del cubano José Martí y su obra *Nuestra América* (1891); además de *Ariel* (1900), del uruguayo José Enrique Rodó (Oviedo, 1991; Pratt, 2000). De hecho, la combinación entre comentario, narración y argumentación que hace De la Parra en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* encaja bien con lo que José Miguel Oviedo (1991) llama las obras maestras del siglo XIX y con la preocupación cultural americanista que para el académico constituye una de las tres tendencias que toman los ensayistas de los años veinte. Las otras dos direcciones que toman los ensayistas esa década son el análisis marxista de la crisis sociopolítica del continente y la reflexión filosófica sobre los problemas humanos. En el caso de la perspectiva marxista, Oviedo cita las obras de los argentinos Juan B. Busto y Manuel Ugarte, aunque la más conocida es la del peruano José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). La reflexión filosófica fue una reacción al movimiento positivista, cuyo tema principal fue el análisis de los problemas del continente desde la historia o la raza.⁶⁰ Antes de señalar qué se entiende en esta investigación por canon del ensayo hispanoamericano, es necesario tener en cuenta la evolución del género hacia una forma

⁶⁰ En el capítulo cuatro se explicará de qué manera *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* podría incluirse dentro del grupo que se preocupa por la identidad americana, cuando se analice qué significa la palabra «alma» de su título en el contexto histórico y cultural en que De la Parra la formuló.

literaria con derecho propio desde su surgimiento en el siglo XVI hasta 1930, con el objeto de comprender cómo eran la escritura ensayística en el momento en el que De la Parra escribe sus conferencias.

En *El ensayo como forma*, Teodoro Adorno (1984) se ocupa de la autonomía artística de este género, no solo frente a la poesía, la narrativa o el teatro, sino también desde su esencia de obra que combina la intención pedagógica del investigador con la búsqueda de la belleza más propia de la literatura, lo cual coloca al ensayo en la encrucijada entre conocimiento y estética; aspecto que ha contribuido durante décadas a las discusiones académicas que oponen ambas dimensiones. El debate es tan antiguo como la Ilustración, cuya base metodológica se sustenta en la investigación empírica y el comentario sobre la realidad (Adorno, 1984). Sin embargo, como tipo de prosa que analiza e interpreta un tema, el ensayo nació en el año 1580, cuando el francés Michel de Montaigne publicó en París los *Essais* que dieron nombre al género. Pero Montaigne no inventó el ensayo de la nada, este había evolucionado desde los textos argumentativos de Platón, Séneca o san Agustín. Para el siglo XVI, las cartas, diálogos, discursos y comentarios eran formas reconocidas de comunicación escrita.

El estilo argumentativo fue la mayor innovación propuesta por Montaigne, pues inauguró una forma enteramente nueva de razonar, protagonizada por el sujeto pensante. Su aportación fue el resultado de la época de cambios profundos que le tocó vivir, aquella cuyo gran logro intelectual fue colocar al ser humano en el centro del pensamiento (Bloom, 2010; Weinberg, 2014). No es casual que sea contemporáneo de otras figuras señeras del humanismo, las cuales fundaron sus propias tradiciones literarias en sus idiomas como Shakespeare y Cervantes. A Montaigne le tocó asistir a profundos cambios en todos los ámbitos de la vida; su desarrollo intelectual estuvo influido por la invención de la imprenta en 1440, la consecuente difusión del conocimiento fuera de los monasterios y la consolidación de las lenguas nacionales; sus ideas religiosas y políticas se enmarcaron dentro de las cruentas luchas entre protestantes y católicos. Además, sus nociones sobre espacio y geografía se vieron expandidas por el descubrimiento de América, el cual permitió confirmar la redondez de la Tierra, y la invención de los primeros telescopios —Galileo Galilei fue el primero en usar uno de estos instrumentos para observar la luna, en 1610, ocho años después de la muerte de Montaigne—, lo cual le permitió «dar una mirada más minuciosa a las cosas del mundo, así como también asomarse con mayor fidelidad al universo», situaciones

que conforman la perspectiva particular desde la cual escribe sus ensayos (Weinberg, 2014: 64-65).

El ensayo es fundamental para la Edad Moderna y para la Contemporánea porque este género nace con la Modernidad: ¿qué es la duda metódica de René Descartes sino un procedimiento para especular sobre el mundo que le rodea? Por eso, sus obras más célebres son consideradas ensayos, como *El discurso del método para dirigir bien la razón y hallar la verdad en las ciencias* (1637), *Meditaciones metafísicas* (1641) y *Principios de filosofía* (1644). En estos tratados, las verdades parecen evidentes porque pueden ser demostradas, pues Descartes opuso la razón a la tradición y acentuó el papel de la reflexión frente a la experiencia, definiendo la capacidad racional humana y señalando cómo debían funcionar el saber y la ciencia. El mismo procedimiento de especulación permitió que las mujeres comprendieran las desigualdades del mundo y quisieran cambiarlas. Por eso, Amelia Valcárcel propone a Descartes como el punto de partida del feminismo: «Si no hubiera aparecido la ilegalización de la tradición que es el cartesianismo, el feminismo no hubiera tenido condición de posibilidad» (Valcárcel, 2019: 22). Para Valcárcel, el feminismo ha sido desde hace casi cuatro siglos la oposición a una tradición según la cual a las mujeres se las condena desde el nacimiento a una perpetua minoría de edad, por considerárselas distintas a los hombres; señala que el feminismo fue posible gracias a la capacidad de tomar distancia para observar la realidad que inauguró el cartesianismo y permitió la evolución de las comunidades del Antiguo Régimen en sociedades modernas. Desde su génesis teórica, el feminismo usó la herramienta del ensayo para difundir sus reflexiones y, de hecho, la primera obra abiertamente feminista de la Modernidad la publicó en 1673 el clérigo cartesiano Poulain de la Barre y se titula *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*; en donde se ubica el nacimiento de la primera ola del feminismo, la etapa que termina en 1792 cuando Mary Wollstonecraft publica *Vindicación de los derechos de la mujer* (Valcárcel, 2019).

Para Valcárcel, *De l'égalité des deux sexes* es «la primera obra que podemos considerar sin matices que pertenece a la tradición política a la que llamamos feminismo» (2019: 22). El feminismo implica una teoría, una agenda, un movimiento y un conjunto de acciones. El cartesianismo inaugura la teoría, porque señala qué es importante y sienta las bases para interpretar el mundo: su convicción de que la inteligencia no tiene sexo le permite cuestionar el lugar que la mujer ocupa en la

sociedad. De esa postura surgen los asuntos urgentes y los problemas a resolver por el feminismo, esto es, su «agenda». Para llevar adelante esas reivindicaciones se configura el movimiento — que se define como «una serie de gente que se compromete con la agenda para llevarla adelante»— y, con el tiempo, como consecuencia natural de esa formación, se articula «un conjunto de acciones no especialmente dirigidas, o solo parcialmente dirigidas» (*ibíd.*: 27). La teoría nació con la primera ola del feminismo en el Siglo de las Luces —«el feminismo viene de la Ilustración europea, aunque arranca previamente de la filosofía barroca» (*ibíd.*: 28)—. El activismo comenzó con la segunda ola, que también tiene fecha de nacimiento, 1848, con la «Declaración de Sentimientos», conocida también como la «Declaración de Seneca Falls», donde se enumeran las trabas que el derecho civil imponía a la ciudadanía y la libertad del género femenino heredadas de las codificaciones napoleónicas que fundamentan el derecho contemporáneo. La etapa termina en 1948, cuando se redactó la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y casi todos los países que habían sido contendientes en la Segunda Guerra Mundial ratificaron los derechos civiles⁶¹. El gran logro de la segunda ola es el movimiento sufragista, que permitió a las mujeres adquirir derechos políticos y establecerse, al menos en los países occidentales, como ciudadanas, igual que los hombres ante la ley. La vida de Teresa de la Parra coincide con esta etapa del movimiento.

Un cuarto propio (1929) de Virginia Woolf es el ensayo más importante de la segunda ola feminista.⁶² En la obra publicada apenas un año antes de las conferencias dictadas por De la Parra en Colombia, la autora británica se refiere a la relación que existe entre la condición femenina y el oficio literario, a través de la exploración de las

⁶¹ Debido a que el ámbito de esta tesis termina cuando De la Parra muere, en 1936, ni el final de la Segunda Guerra Mundial ni la Declaración de los Derechos Humanos pueden tomarse en cuenta, como tampoco los postulados del feminismo de la tercera ola, que comienza en 1963, cuando Betty Friedan publica *La mística de la feminidad*. Si se habla de las tres fases es para completar la explicación de Valcárcel: si la teoría se desarrolla a partir de la primera etapa del feminismo y la agenda se articula a partir de la segunda, a partir de la tercera ola, el feminismo se consolida como un movimiento internacional, sustentado en los derechos sexuales que vendrían a profundizar las libertades otorgadas a las ciudadanas. En este sentido, es importante subrayar la estrecha relación entre el feminismo y el género ensayístico con el objeto de señalar cómo esto queda en evidencia en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*.

⁶² Carmen Velasco Rengel (2010) califica *Un cuarto propio* como uno de los textos teóricos pioneros en examinar la alteridad femenina; el otro es el ensayo *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Ambos intentan desvelar los mecanismos de la sociedad patriarcal estableciendo modelos para que las mujeres puedan construirse, dentro de la cultura, como sujetos. Se trata de dos textos fundacionales para los estudios de género, porque permiten cuestionar la representación simbólica de la mujer sustentada en el paradigma biológico; y, en palabras de Velasco Rengel, gracias a estas autoras fue posible configurar un pensamiento más radical sobre lo femenino «que intenta el reconocimiento del sexo y de la identidad de la mujer, así como ajustar cuentas con una larga historia, no solo con la literatura» (2010: 20).

limitaciones culturales y financieras para la creatividad de las mujeres, así como de los obstáculos para la configuración de una tradición literaria femenina: «Para escribir novelas, una mujer debe tener dinero y un cuarto propio; y eso, como ustedes verán deja sin resolver el magno problema de la naturaleza de la mujer y la verdadera naturaleza de la novela» (Woolf, 2007: 8). Igual que *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, *Un cuarto propio* es un ensayo basado en un ciclo de conferencias que Woolf dictó en octubre de 1928, en dos centros femeninos de la Universidad de Cambridge, el Newnham College y el Girton College. Como ella, la autora venezolana se refiere al asunto de la libertad económica, cuando reconoce en la mujer moderna la capacidad de ser «fuerte, sana y verdaderamente limpia de hipocresía» y recomienda, para que se haga «útil a la sociedad, aunque no sea madre de familia», que cultive su libertad, mientras sea consciente de «los peligros y responsabilidades» que tal prerrogativa conlleva, así como la independencia «por su trabajo y colaboración con el hombre, ni dueño, ni enemigo, ni candidato explotable sino compañero y amigo» (De la Parra, 1992: 18-19).

La diferencia entre ambos ensayos radica en que, mientras Woolf se queja de que las mujeres hayan servido desde hace siglos «de espejos dotados de la virtud mágica y deliciosa de reflejar la figura del hombre, dos veces agrandada» (Woolf, 2007: 42), De la Parra aplaude la aportación de la abnegación de su género a las empresas masculinas en la historia y la llama «la influencia oculta y feliz que ejercieron las mujeres durante la Conquista, la Colonia y la Independencia» (De la Parra, 1992: 19). Y si defendía el derecho de las mujeres a la educación y al trabajo era con limitaciones: refiriéndose a «carreras, empleos o especializaciones adecuadas a las mujeres y remuneración justa según sean las aptitudes y la obra realizada» (*ibid.*). El uso de la palabra «adecuadas» evidencia su falta de cuestionamiento del paradigma biológico, con lo cual se aleja de la postura crítica de Woolf. Para De la Parra, las mujeres no debían optar a cargos públicos, ni siquiera tener opiniones políticas: «Las mujeres debemos agradecerles mucho a los hombres el que hayan tenido la abnegación de acaparar de un todo para ellos el oficio de políticos. Me parece que, junto con el de mineros de carbón, es uno de los más duros y menos limpios que existen. ¿A qué reclamarlo?» (*ibid.*).

La imagen de los mineros de carbón en el contexto de esa conferencia, la cual no se conecta con ninguna otra en el texto, sugiere que quizá De la Parra pretendía decir algo distinto. Horne (2005) se refiere a la contradicción que significa que la autora

señale explícitamente la inutilidad de las mujeres en la política y que dedique sus conferencias a buscar en los meandros de la historia oficial la influencia importante, aunque escondida, que ellas han ejercido en el pasado. Myriam Yvonne Jehenson (1995) recuerda que la ironía fue el recurso literario favorito de las autoras del siglo XIX y principios del XX para subvertir la literatura oficial y el sistema patriarcal que la estructuraba. Sin embargo, nada en las palabras usadas por De la Parra sugiere el uso de este recurso literario: no hay sarcasmo, sátira ni escepticismo. Estos tres atributos, además de la subversión, según Sutherland, casi siempre acompañan a la ironía, comprendida como el recurso del «angry author» (2011: 92).

Más útil que ponderar las intenciones ocultas del pasaje es señalar aquello que De la Parra sí dice: «Mi feminismo es moderado» (De la Parra, 1992: 19). Con esas palabras añade una nueva dimensión a las intenciones de su discurso. En el año 1930, el feminismo asociado a las reivindicaciones políticas comenzaba a declinar en Estados Unidos y en la mayoría de los países europeos, donde las mujeres podían ya votar, aunque con limitaciones. Sin embargo, se mantenía en Sudamérica, donde en la mayoría de los países las mujeres aún no habían obtenido ese derecho, con las dos excepciones —restringidas por edad y educación— de Uruguay, desde la reforma constitucional de 1917, y Ecuador, a partir de las elecciones presidenciales de 1929. La «moderación» del feminismo que practicaba De la Parra significa que, si bien estaba a favor de las reformas educativas, laborales y sociales para mejorar la condición de vida de las mujeres, no discutía el derecho al voto y pretendía mantener sus reivindicaciones dentro del marco legal. Esta postura es consecuencia de que, a pesar de sus logros, el sufragismo no tenía buena imagen en Hispanoamérica: se le identificaba con las acciones radicales de mujeres en Estados Unidos o Inglaterra, quienes atacaban la propiedad ajena, se encadenaban en plazas públicas o hacían huelga de hambre en la cárcel.⁶³

El ensayo ha acompañado el desarrollo del pensamiento, y del pensamiento feminista en particular, a lo largo de la historia como una herramienta útil para reflexionar sobre las soluciones a los problemas de la humanidad. La intención estética

⁶³ Desde 1860, en los países anglosajones se habían creado las primeras asociaciones feministas. Eran grupos dirigidos mayoritariamente por esposas que aspiraban a la universalización de los derechos civiles, a la educación y a la sanidad, así como a la igualdad legal entre mujeres y hombres. Hacia 1900, en Estados Unidos e Inglaterra, las mujeres se habían incorporado al sistema educativo y buscaban el acceso a todas las profesiones, lo cual debía venir acompañado de la representación política plena y la igualdad ante la ley. Al principio, sus acciones fueron moderadas, pero después de décadas de chocar con los sistemas patriarcales en uno y otro continente, terminaron por radicalizarse.

es, en la mayoría de los casos, un añadido. En el sentido informativo tanto como artístico, *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* es también un ensayo, pues al repaso cronológico de la realidad hispanoamericana, De la Parra añade digresiones narrativas y ese mismo uso del lenguaje coloquial y culto que caracteriza sus novelas imprime un estilo particular a su obra, su voz autoral. En 1930, no existía la preocupación por delimitar las características o el alcance de los géneros literarios que el desarrollo de las escuelas de Estudios Literarios impulsó a partir de la segunda mitad del siglo XX. Como *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca*, sus charlas las comentaron ampliamente en la prensa de su época, el problema es que fueron marginadas posteriormente por los criterios androcéntricos de la crítica, la cual buscaba mantener el predominio masculino sobre la cultura; igual que pasó con la mayoría de las obras escritas por mujeres en la primera mitad de ese siglo (Meyer, 1995; Pratt, 2000; Mueller, 2012). La literatura escrita por mujeres fue excluida del canon hasta finales del siglo XX, debido a que los criterios empleados para valorar las obras literarias se elaboran a partir de la mentalidad dominante y la educación contribuye a transmitirlos de generación en generación, como parte del *status quo*; el resultado es que los «textos escritos por miembros de grupos subordinados o marginales [como las mujeres], leídos según los códigos hegemónicos, parecerán “carecer de una calidad que justifique su inclusión” [en el canon]» (Pratt, 2000: 71).

Hasta ahora se ha utilizado la palabra «canon» en su sentido más general, como precepto o estructura de tradiciones dentro de las cuales se enmarcan ciertos libros; ahora se señalará qué relación tiene con la perspectiva que estamos desarrollando sobre el género ensayístico. El canon literario no es una lista de lecturas clásicas que se ha ido formando a lo largo de la historia, sino una creación reciente. Sutherland recuerda que, en los años sesenta, las academias en Inglaterra y Estados Unidos importaron la palabra «canon» de la teología para describir un corpus literario que podía tomarse por clásico y debía estudiarse en las universidades; lo cual les obligó a crear categorías para establecer la calidad de las obras con el objeto de incluirlas en dicho corpus. En consecuencia, esas categorías reflejaban los intereses de la hegemonía y por eso, aunque pueden mantenerse fijas durante largos períodos de tiempo, no son inmutables: «At the fringes, it is as fluid and fuzzy as last week's *betseller-list*» (Sutherland, 2011: 60). La inestabilidad de los criterios del canon y la influencia de las élites de poder en su estructura de valores han contribuido a poner bajo sospecha su objetividad, a tal punto que frente a las impugnaciones propuestas

por las perspectivas psicoanalítica, feminista o poscolonial, entre otras, los académicos más conservadores se han visto obligados a defender lo que creían evidente: que las obras canonizadas «han alcanzado una elevada estatura en virtud de cualidades inalienables y a todas luces evidentes» (Pratt, 2000: 70). Las controversias alrededor del canon surgieron en el mismo momento en que los académicos de las escuelas de Estudios Literarios se propusieron crear un núcleo de la literatura que debía ser estudiado formalmente.⁶⁴

El canon occidental de Harold Bloom es quizá el libro más citado sobre este tema. En dicho ensayo acusa a la «Escuela del Resentimiento», identificada con una «trama académico-periodística», de querer «derrocar el canon con el fin de promover sus supuestos (e inexistentes) programas de cambio social» (Bloom, 1995: 14). Bloom hace referencia al pensamiento relativista que se originó en la década de los años setenta, como resultado de la democratización de las universidades en Francia, Inglaterra, Estados Unidos y México; una perspectiva que fue resultado de la crisis cultural internacional del año 1968 y que promovió el surgimiento de los estudios culturales. Se desmarca de lo que llama «el ala derecha del canon», por intentar preservar a ultranza una lista de lecturas fundamentales, pero su renuencia a aceptar las escuelas psicoanalítica, feminista y poscolonial, entre otras perspectivas contemporáneas asociadas a la teoría crítica, le impide ver cómo el canon vigente en la literatura universal es mayoritariamente androcéntrico y definitivamente anglosajón y blanco (*ibid.*). Muestra de ello es la selección de escritores que «canoniza» dentro de la literatura occidental: Montaigne y Molière representan a Francia —¿y por qué no François Rabelais o Victor Hugo?—; Leon Tolstoi a Rusia —¿por qué no Fiódor Dostoievski?—; Miguel de Cervantes a España, mientras que solo le parecen valiosos de Hispanoamérica Jorge Luis Borges y Pablo Neruda. A Inglaterra, el país del crítico, pertenece la mayoría de los autores propuestos: Goeffrey Chaucer, William Shakespeare, John Milton, William Wordsworth y Charles Dickens. En cuanto a las mujeres escritoras se limita a las novelistas Jane Austen, George Eliot y Virginia Woolf. En Estados Unidos no encuentra otras obras literarias tan valiosas como los poemas de Emily Dickinson y de Walt Whitman; ni siquiera se refiere a los cuentos de Edgar Allan

⁶⁴ Para Sutherland (2011), Samuel Johnson fue el primero en promover un canon en la literatura inglesa, cuando entre los años de 1779 y 1781 publicó varios volúmenes con las biografías de 52 poetas, acompañadas de análisis literarios de sus obras; sin embargo, no fue sino hasta finales del siglo XIX cuando el auge de la literatura masiva hizo necesario la «canonización» de ciertas obras.

Poe en *El canon occidental*.⁶⁵ Es cierto que al final del libro se encuentran cuatro apéndices en donde ofrece una lista de lecturas indispensables producidas a lo largo de la historia del pensamiento, desde «la edad Teocrática» hasta la «edad Caótica», pasando por las edades «Aristocrática» y «Democrática», incluyendo muchos nombres célebres no tenidos en cuenta en el cuerpo del libro. Pero el pesimismo de Bloom frente a lo que llama la «crisis» de los Estudios Literarios, caracterizada como la inclusión de la multiculturalidad en las perspectivas teóricas, muestra su convicción de que existe una sola forma de leer los textos —¿la suya?— que ha llamado canónicos y su consideración de la estética como un juicio de valor homogéneo.⁶⁶

Las palabras de Bloom son una reacción al surgimiento de los *cultural studies* en la década de los años noventa, rama de los estudios académicos que se ocupa del estudio de la producción y representación de la experiencia humana. Según esa perspectiva, la literatura es apenas un vehículo para esa representación, como lo son también las artes plásticas, la cinematografía, los programas de televisión y la música, entre otras manifestaciones *culturales*. Jonathan Culler (2000) argumenta que el desarrollo de los estudios culturales ha acompañado la expansión del canon literario, aunque no pueda decirse que fuera la única causa de tal apertura y ha permitido nuevas lecturas sobre los clásicos. Para Culler, lo que Bloom llama la Escuela del Resentimiento, en realidad ha servido para añadir dinamismo a las lecturas tradicionales y mirar más allá de la excelencia literaria; un criterio de valoración que le parece dudoso. Por consagrar intereses y propósitos particulares o de algunos grupos, los criterios de valoración generan polémica: «La investigación sobre qué ha contado como literatura digna de estudio y cómo funcionan en una institución las ideas de excelencia es una corriente de los estudios culturales que resulta extremadamente pertinente para los estudios literarios» (Culler, 2000: 65). De hecho, desde las escuelas de Estudios de Género se ha impugnado el canon de la literatura que ha sido visto como históricamente patriarcal, y esa es la materia que aborda este capítulo: cuál es el canon del ensayo

⁶⁵ En el libro *Cuentos y cuentistas: El canon del cuento* (2009), Bloom inicia la antología con la obra de Poe: como la narrativa breve estadounidense escapa al ámbito de esta investigación, no se cita aquí más que a título informativo.

⁶⁶ Enric Sullà (1998) recuerda que en España el elenco de obras consideradas valiosas y, por ende, dignas de ser estudiadas en los planes de estudio de Primaria y Secundaria, se decide en el Ministerio de Educación y otros organismos afines. Esto no pasa en Estados Unidos o Gran Bretaña. En los países de Hispanoamérica también hay organismos oficiales que deciden cuáles son las obras fundamentales de la cultura de cada país. Por eso, en los países de habla castellana es más fácil observar la estrecha conexión entre el canon y el poder, lo cual convierte a las lecturas «canonizadas» en herramientas de la ideología dominante.

hispanoamericano, bajo qué mecanismos se conformó y cómo dejó al margen la aportación que De la Parra pudo haber hecho a través de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*.

En *Ensayistas y profetas: El canon del ensayo*, Bloom (2010) ofrece una antología del género didáctico-ensayístico. Debido a la pluralidad de los proyectos filosóficos que convoca, el libro sirve de argumento a quienes defienden la heterogeneidad del ensayo, aunque este quizá no fue su propósito original. Comienza con una reflexión extensa sobre La Biblia, en donde Bloom analiza el *Libro de Job*, el *Cantar de los Cantares*, el conjunto de los cuatro evangelios y la *Revelación a San Juan*, y luego salta dieciséis siglos para referirse a la obra de Montaigne, así como de otros diecinueve escritores entre el siglo XVII y el XX. Bloom califica a la mayoría de ellos —ellos, pues no hay ni una sola autora en su lista— como «escritores sapienciales», sin explicar qué quiere decir con eso; sin embargo, la definición de la categoría puede deducirse a partir del uso del sustantivo «profetas» en el título y de su análisis de La Biblia: los libros «sapienciales» o «morales» son los que integran el Antiguo y el Nuevo Testamento, principalmente aquellos con apotegmas para guiar la introspección religiosa (Bloom, 2010: 8-9).⁶⁷ Los escritores sapienciales aparecen como una suerte de profetas; además de Montaigne, otros escritores en recibir ese apelativo son: Blaise Pascal, Samuel Johnson, Jean Jacques Rousseau, Thomas Carlyle, Ralph Waldo Emerson, Søren Kierkegaard, Henry David Thoreau, John Ruskin, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, W.E.B. Du Bois y Gershom Sholem. El resto de los autores queda englobado en la categoría genérica de «diversos», como Walter Pater, Aldous Huxley, Jean-Paul Sartre y Albert Camus, pero Bloom tampoco explica esta clasificación en las obras que componen el libro. Más allá de la lista de autores del género que propone *Ensayistas y profetas*, su valor se encuentra en el vínculo que establece entre prosa reflexiva y profecía, como si Bloom quisiera proponer que la prosa analítica es una manera de hacer conjeturas sobre el presente y ofrecer soluciones a los problemas del futuro. Llama la atención que, si bien se refiere a los representantes centrales de varias corrientes filosóficas —como Rousseau del racionalismo, Freud de la psicología o Sartre del existencialismo—, no se detiene a hablar de corrientes filosóficas ni movimientos intelectuales, con la excepción del humanismo, al cual se

⁶⁷ Libro moral: «Cada uno de los cinco libros de la Sagrada Escritura denominados en particular los Proverbios, el Eclesiastés, el Cantar de los Cantares, la Sabiduría y el Eclesiástico, que abundan en máximas sabias y edificantes», *Diccionario de la Lengua Española*, 23ª ed. Disponible en: <https://dle.rae.es/libro#LExmMFf> [versión 23.3 en línea. Consultado el 12 de diciembre de 2019].

refiere con amplitud al analizar las obras escritas en el siglo XVI y, principalmente, las de Montaigne.

En ninguno de los libros citados, Bloom se refiere a las ideologías ni a su influencia sobre la valoración literaria, pero hay otros críticos que sí, como John Sutherland y Terry Eagleton. Con tono irónico, este último relaciona la definición de canon literario con «la intocable “gloriosa tradición” de la “literatura nacional”», una construcción «cuya conformación estuvo a cargo de ciertas personas movidas por ciertas razones en ciertas épocas» (Eagleton, 2012: 23). El doble sentido de Eagleton deja al descubierto que los criterios de valoración literarios, si bien pueden usarse como fundamento para las identidades nacionales, regionales o grupales, no se mantienen fijos en el tiempo ni en el espacio y dependen de la ideología, entendida esta como los modos «de sentir, evaluar, percibir y creer que tienen alguna relación con el sostenimiento y la reproducción del poder social» (*ibíd.*: 27). En contraste con la Escuela del Resentimiento a la que se refiere Bloom, Eagleton celebra la duda hermenéutica desde donde las escuelas psicoanalítica y feminista abordan la literatura, porque permiten establecer relaciones entre el texto, los impulsos inconscientes y las ideologías.⁶⁸ Los cánones son estructuras de exclusión, en la medida en que asignan valor y describen más la mentalidad de las élites intelectuales en las sociedades donde se forman que la calidad literaria de un autor o autora. Para refutarlos basta con dejar en evidencia la inestabilidad de sus criterios o explorar qué determinantes sociales o ideológicos los condicionan. Muchas obras escritas por mujeres entre 1830 y 1930 fueron marginadas posteriormente, aunque se hubieran leído ampliamente en su momento, y no se incluyeron en el canon literario hispanoamericano establecido a mediados del siglo XX, debido a criterios androcéntricos conscientes o inconscientes (Pratt, 2000).

Mayuli Morales Faedo se refiere al canon del ensayo hispanoamericano como un cuerpo conformado por textos principalmente políticos, en donde el autor-hombre «pretende representar la voz nacional o “verdaderamente nacional” que se opone a

⁶⁸ Llama la atención que la teoría literaria de Harold Bloom (1995) se sirve de las obras de Sigmund Freud, pero rechaza el psicoanálisis como perspectiva de crítica literaria. Terry Eagleton (2012) se refiere a esta omisión al estudiar su teoría de la angustia. Según Eagleton, Bloom piensa en la influencia literaria como una reescritura del pasado a partir del complejo de Edipo, con lo cual evoca un mundo patriarcal de padres e hijos, donde todo gira en torno a la retórica del poder. En ese procedimiento, expone el dilema del liberal moderno: «por una parte, después de Marx, Freud y el postestructuralismo no es posible regresar a una fe humana serena y optimista, y, por la otra, cualquier humanismo que como el de Bloom ha soportado la atroz presión de esas doctrinas se halla fatalmente comprometido y contaminado por ellas» (Eagleton, 2012: 219). Así, Eagleton propone que a Bloom, que en sus libros se jacta de su mirada libre de prejuicios, también le han influido las ideologías, en especial el psicoanálisis y (en menor medida) el marxismo.

voces particulares y a las pretensiones extranjeras», produciendo un discurso político que busca representar la «totalidad de los intereses de los componentes de lo nacional» e instruir al lector sobre una manera de pensar que considera positiva para el país o la región (Morales Faedo, 2012: 126). Mary Louise Pratt (2000) llama a este tipo de obra «ensayo de identidad» y lo define como aquel que pondera las semejanzas entre los pueblos del continente, en relación con la hegemonía cultural de Europa y Estados Unidos, como hicieron desde el siglo XIX y hasta la mitad del XX la «Carta de Jamaica» (Kingston, 1815), de Simón Bolívar y *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima, 1928), de José Carlos Mariátegui. Entre uno y otro texto se extiende más de una centuria de producción de textos didáctico-ensayísticos y se añaden otros fundamentales del canon, como los antes señalados *Facundo*, *Nuestra América*, *Ariel* y *La raza cósmica* (Arciniegas, 1963; Pedraza Jiménez, 1998; Pratt, 2000; Housková, 2010). Entre las particularidades que identifican a todos estos trabajos se encuentra, por un lado, que se trata de textos políticos en donde el autor se erige como el hombre público que habla en nombre de los intereses de un colectivo y, por el otro, que su voz pretende definir la naturaleza del pueblo al que representa, bien sea la república a la que pertenecen, como hacen Sarmiento y Mariátegui, o la totalidad de Hispanoamérica, como es el caso de Martí y Rodó (Pratt, 2000; Wienberg, 2011; Morales Faedo, 2012).

Morales Faedo reflexiona sobre las razones que han impedido leer las obras de las escritoras desde el problema de la identidad, y se queja de que tal desconocimiento ha naturalizado la idea de que ellas no se ocuparon de las cuestiones públicas o sociales hasta finales del siglo XX, cuando el feminismo de la tercera ola hizo imposible esconder su papel en la esfera pública. La omisión es importante en el caso hispanoamericano, porque «el género ensayo ha sido considerado una fuente fundamental de conocimiento de la realidad continental» (Faedo, 2012: 121). Por eso, Faedo propone una lista de autoras que escribieron durante todo el siglo pasado, la cual comienza en 1889, año en que nacieron De la Parra y la chilena Gabriela Mistral, y termina con la costarricense Carmen Naranjo:

Sus obras no son, como se ha pretendido, una reflexión sobre los problemas y la situación de las mujeres [...], sino una reflexión que es testimonio y revelación de una conciencia crítica ante los problemas de su tiempo, conciencia que abarcó diversos temas y preocupaciones, y cuya perspectiva totalizadora revela un origen y una concepción del mundo inclusiva de aspectos usualmente relegados o minimizados en las percepciones de las problemáticas sociales e históricas.

El análisis de Morales Faedo coincide con la caracterización expuesta en los trabajos de Besa Camprubí y García Berrio y Huerta Calvo. Puesto que considera que el género ensayístico abarca diversos estilos argumentativos, como las cartas, los artículos periodísticos, las conferencias y los estudios, no tiene problemas en estudiar *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* desde su relación con el canon del ensayo hispanoamericano, al que considera «un género marcado por cierta condición de margen» (*ibid.*: 124). El problema es que tal condición híbrida hace más evidente la marginalidad de la presencia femenina en el género ensayístico y subraya la ceguera de la crítica androcéntrica ante los textos escritos por mujeres. Muchas académicas coinciden en el error de creer que la mayoría de los textos escritos por la mujeres entre el siglo XIX y el XX se limitaban a discutir la necesidad de instrucción y otorgar otras libertades civiles al género femenino, sin tener en cuenta la manera en que las escritoras podían también hablar en nombre de una colectividad desde la cual intentaban definir su esencia. Aralia López González (1995) recuerda que los ensayos de identidad y de género se estructuran en referencia al paradigma racionalista, como reacción a la opresión impuesta por la situación colonial y a partir de la necesidad de diferenciarse y autodefinirse. La diferencia es que el ensayo de género implica un nivel más de libertad: si el de identidad buscaba la autonomía del sujeto colonizado, en el otro, se distingue la particularidad de la cuestión femenina y se trata de contrarrestar la situación secundaria en la que se encuentran las mujeres en la sociedad, en comparación con la de los hombres.

Un problema mayor para la inclusión de las obras escritas por mujeres en el canon de pensamiento crítico de la región es el que propone la particularidad de que el ensayo haya sido, desde la Independencia, el género para la discusión de los asuntos públicos. Germán Arciniegas (1963), Teodosio Fernández (1990, 1998), José Gomariz (2005), Anna Housková (2010) y Liliana Weinberg (2011) señalan que el ensayo se concretó como forma discursiva de las élites intelectuales con las gestas emancipadoras del siglo XIX, cuando, a partir de la idea de un subcontinente latinoamericano independiente de España y contrapuesto a Norteamérica, comenzaron a surgir naciones donde antes había colonias europeas.⁶⁹ Por eso, antes de analizar las particularidades del

⁶⁹ El texto de Germán Arciniegas, «Nuestra América», aparece en la bibliografía al final de este trabajo identificado como «s/f», porque la edición de la revista *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* de la

ensayo de género, es necesario comprender la relación del género ensayístico con la configuración de los estados nacionales en los países que una vez fueron colonias españolas.

2.2. El caso de Hispanoamérica: la historia como ensayo

La prominencia del ensayo como género para la divulgación de ideas en las nuevas repúblicas no es solo el resultado de la influencia de la Ilustración en los próceres de la Independencia, también obedece a una larga tradición de prosa analítica que comienza con la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. De hecho, las primeras fuentes históricas del continente escritas en castellano son las «Crónicas de Indias», que incluyen relatos, diarios, cartas y comentarios de carácter autobiográfico, histórico o legendario; todas ellas formas literarias incluidas entre los géneros didáctico-ensayísticos enumerados por García Berrio y Huerta Calvo (2016). Si el Descubrimiento de América influyó en el desarrollo de la escritura discursiva de Montaigne y sus contemporáneos, también puede decirse que la prosa de ideas fue fundamental para el conocimiento de la región, y por eso se la considera el punto de partida de su historia intelectual. De hecho, las Crónicas de Indias son tomadas tradicionalmente como la primera fuente documental de la historia hispanoamericana (Arciniegas, 1963; Hurtado, Pedraza Jiménez y Giuliani, 2000; González Boixo, 2012; Oviedo, 2012 y Mignolo, 2017). Arciniegas lo explica en *Nuestra América* con estas palabras:

Ensayos se han escrito entre nosotros [los americanos] desde los primeros encuentros del blanco con el indio, en pleno siglo XVI, unos cuantos años antes de que naciera Montaigne [...]. La razón de esta singularidad es obvia. América surge en el mundo, con su geografía y sus hombres, como un problema. Es una novedad insospechada que rompe con las ideas tradicionales. América es ya, en sí, un problema, un ensayo de nuevo mundo, algo que tienta, provoca, desafía a la inteligencia.

(Arciniegas, 1963: 5)

Universidad Autónoma de México utilizada para este trabajo no tiene fecha, pero se trata de un reedición del célebre texto del autor publicado en 1963, cuando comenzaba a teorizarse sobre el género ensayístico en las universidades hispanoamericanas.

La misma naturaleza de lo que serían las Indias Occidentales —el primer nombre dado al territorio hoy conocido como Hispanoamérica— permitió el desarrollo de las Crónicas de Indias, que no resultaron solo del asombro de los europeos ante una realidad radicalmente distinta a la conocida o a su gusto por el relato de aventuras, sino que se escribieron como respuesta a «los problemas intelectuales que planteaban los descubrimientos» (*ibíd.*). Arciniegas recuerda que esos expedicionarios, sacerdotes tanto como laicos, se entregaron a toda suerte de especulaciones sobre las maravillas que hallaban durante sus viajes por el continente que, con razón, llamaron Nuevo Mundo. Cristóbal Colón se preguntaba si el Paraíso Terrenal podía ubicarse allí, esgrimiendo citas bíblicas y Américo Vespucio «provocaba un alegato con los humanistas de Florencia acerca del color de los hombres en relación con los climas, y la posibilidad de que las tierras por debajo de la línea equinoccial fueran habitadas por seres humanos» (*ibíd.*). Colón, sus acompañantes y quienes le sucedieron en la enorme y multitudinaria empresa que fue la Conquista se vieron en la obligación de anotar y darle sentido a las particularidades de los territorios ignotos que encontraban. Un ejemplo de esto son las *Cartas de relación* (1519) escritas por Hernán Cortés y dirigidas al emperador Carlos V, las cuales narran las excursiones hacia Tenochtitlan. Otro ejemplo de Crónicas de Indias es *Naufragios* (1542), donde Álvaro Núñez Cabeza de Vaca narra sus expediciones por la costa sureste del territorio que actualmente ocupa Estados Unidos, en compañía del resto de los supervivientes de la expedición de Pánfilo de Narváez. En *Naufragios* resume unos ocho años en los cuales él y sus compañeros fueron esclavos de los indios y ejercieron diversos oficios en sus sociedades, hasta que pudieron huir hacia el virreinato de Nueva España. La intención de las Crónicas de Indias era legitimar la conquista de las tierras y la subyugación de sus habitantes aborígenes.

En muchos casos, los cronistas mezclaron la imaginación con los hechos reales, pero esto no ha evitado que a sus obras se les considere los primeros documentos históricos escritos en castellano del continente, porque fijar por escrito la nueva realidad de la América fue la urgencia y el mandato real de los conquistadores hasta la primera mitad del siglo XVI. El primer caso fue el de Cristóbal Colón y, el segundo, el de Hernán Cortés (Hurtado, Pedraza Jiménez y Giuliani, 2000; Mignolo, 2017). Para profundizar en las dificultades de encajar las Crónicas de Indias en la historia de la literatura, se puede revisar la primera parte del libro de José Carlos González Boixo (2012), *Letras virreinales de los siglos XVI y XVII*. Uno de los valores de esta obra es su

lectura de los escritos de los cronistas en el contexto del espíritu renacentista de su época, marcado por el ansia de conocimiento y el valor intelectual de sus experiencias. En ese sentido, las Crónicas de Indias pueden ser tomadas como antecedentes del género ensayístico en el continente, a pesar de que formalmente puedan estar más cerca de la narrativa de aventuras que de la prosa reflexiva. Héctor Jaimes replantea la relación entre literatura e historia a través de los territorios compartidos del lenguaje y el contenido del discurso en estos términos:

El género ensayístico es menos riguroso y más libre; es decir, con menos restricciones puesto que su propósito es tan solo indagar en un tema sin agotarlo. [...] Aunque las razones de la escritura de la historia se oponen diametralmente a las del ensayo, estas parecen de pronto desaparecer en los ensayistas que estudio, ya que ellos establecen una sistematización hermenéutica tal, que traspasan los límites del género literario y logran acercarse a una postura netamente historiográfica. Sus ensayos —que en principio deberían negar cualquier noción sistemática y científicista— muestran, por el contrario, una perspectiva comprometida con el hecho histórico y con la importancia de su representación. En ocasiones, esta representación podría verse como un intento de desplazar al historiador. Este desplazamiento tiene lugar en el momento en que el ensayista declara que los historiadores han tergiversado la historia.

(Jaimes, 2001: 10-11)

El cuerpo de ensayos que Jaimes estudia comienza con las obras epistolares de Simón Bolívar y se extiende hasta las obras de otro venezolano, Mariano Picón Salas; incluye también las obras del antes nombrado Domingo Faustino Sarmiento y del mexicano Octavio Paz. Sus estudios incorporan en el canon del género didáctico-ensayístico las Crónicas de Indias, debido a que en Hispanoamérica la historia y la literatura «comparten la misma cuna», ya que quienes conquistaron el continente se encargaron de narrarlo por primera vez en castellano (Jaimes, 2001: 43). Así, resuelve para el caso de Hispanoamérica la dicotomía entre estética e información en este género, abordada en la primera parte de este capítulo, así como también el problema de la autonomía artística del ensayo que propone Adorno (1984).

La relación de las antiguas colonias de España con las obras didáctico-ensayísticas no se limita a que, como señala Gomariz (2005), las Crónicas de Indias se adelantaran medio siglo a los escritos de Montaigne. La historia misma del género en el continente describe la formación de una consciencia particular en sus habitantes. Comenzó con la aparición del expedicionario español en América como sujeto transculturado durante la Conquista y la consecuente génesis de un nuevo tipo de ser

humano configurado por la experiencia colonial, y terminó con la conformación de un sujeto moderno hispanoamericano. Esta era la parte del proceso que interesaba a De la Parra y a sus contemporáneos. Entre uno y otro momento, se encuentra el período de la Independencia, proceso que, al ser concebido como un proyecto de la Ilustración, apeló a la escritura argumentativa como herramienta predilecta para promover acciones y postulados. Más adelante se analizará cómo los ensayos producidos a lo largo del siglo XIX contribuyeron a las discusiones sobre la identidad hispanoamericana y los retos que la modernización le imponía; por tanto, lo importante en los siguientes párrafos será comprender la relación entre el ensayo como laboratorio de ideas y su uso como herramienta para la formación de dicha identidad.

En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* se reconoce la misma correspondencia discutida en el párrafo anterior a través de la periodización tripartita que De la Parra propone y el uso que hace de las Crónicas de Indias, a la vez como documentos históricos y como obras literarias. Para referirse a la mujer moderna, De la Parra se remonta hasta la Conquista. A simple vista, la Colonia y la Independencia parecen tener más relación con el sujeto moderno que la Conquista; pero si bien ubica en la Colonia la configuración de una conciencia distintivamente hispanoamericana y signa la Independencia en la biografía de Bolívar, formado en las ideas ilustradas leídas en las obras de Rousseau y escuchadas en los salones parisinos, en la Conquista sitúa el inicio de la historia americana y de la literatura.

De la Parra reconoce la importancia historiográfica de las Crónicas de Indias cuando dedica tres páginas en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* al análisis de *Historia verdadera de la conquista de Nueva España* —escrita en 1578, pero publicada en Madrid en el año 1632— de Bernal Díaz del Castillo. Se refiere De la Parra en esas páginas a la relación entre Hernán Cortés y doña Marina. El libro de Díaz del Castillo responde a uno anterior, la *Historia general de las Indias* (1552) de Francisco López de Gómara. De la Parra contrasta la veracidad y el estilo de ambos documentos como fuentes históricas, para concluir que la obra de Díaz del Castillo es mejor alternativa para conocer el pasado, frente a las inconsistencias en los hechos que narra López de Gómara:

Durante su evocadora narración tan llena de vida, Bernal Díaz [del Castillo] se disculpa a cada paso de su falta de estilo, de su desaliño para escribir. Asegura que se ha obligado a «sacar en limpio de su memoria aquellos hechos que no son cuentos viejos, ni historia de romanos, sino

cosas ocurridas ayer como quien dice» porque letrados y conocidos escritores, [López de] Gómara entre ellos, han alterado la verdad al escribir las crónicas sobre la Conquista de la Nueva España, la famosa guerra en la que él combatió más de cien veces. Le duele ver maltratados los recuerdos de su juventud y los relata como mejor puede a manera de rehabilitarlos. Como no es un hombre de letras sino un tosco soldado, una vez terminada su «Verídica Historia» le parece tan burda que morirá sin haberse atrevido a publicarla.

(De la Parra, 1992: 29)

La autora se refiere en la cita a un problema frecuente con las Crónicas de Indias: son narraciones autobiográficas que, incluso cuando pretenden hacer un recuento objetivo de la realidad, no son de fiar, pues están llenas de imprecisiones. Aunque desde el siglo XIX los historiadores las usaron como fuentes para describir y comprender el proceso de la Conquista, así como las características de las primeras sociedades de la Colonia, algunos investigadores contemporáneos se han referido a los inconvenientes que esto crea para los historiadores. Cuando De la Parra propone que la obra de Díaz del Castillo es una mejor alternativa para conocer el pasado de México que la de López de Gómara, intenta «desplazar al historiador» —por usar los términos de Jaimes (2001)—; una estrategia discursiva que le permite optar por una forma de hacer historia que califica de «romance en prosa» (De la Parra, 1992: 30). La estrategia coincide con su visión de la historia oficial como «un banquete de hombres solos», del cual han sido excluidas las mujeres, como resultado del canon androcéntrico y que termina por cortar «los hilos conductores de la vida» (*ibíd.*). Por eso cita a Díaz del Castillo en su Primera Conferencia, cuando recuerda la vida de doña Marina y su relación con Hernán Cortés. La descripción de la «evocadora narración tan llena de vida» de Díaz del Castillo hace que, para De la Parra, la actuación de doña Marina pase «también en el fresco del tumulto» y le permite describir la obra como algo «que no es propiamente una historia sino algo mucho más alto y más bello: un romance en prosa» (*ibíd.*).

De origen francés, la palabra «romance» tiene, en castellano, varios significados. Además de designar a las lenguas derivadas del latín, se la usa también para nombrar las composiciones de ficción escritas en verso o en prosa durante la Edad Media (denominación que cayó en desuso a partir del siglo XIV, cuando se impuso el latinismo «novela» [Alvar, Mainer y Navarro, 2014]); igualmente se utilizó para referirse a los diversos tipos de canciones y composiciones lírico-narrativas en versos octosílabos de esa época. El romance es un antecedente de la novela moderna; por eso, De la Parra se disculpa por aludir a este término cuando debería referirse a hechos históricos: «Más de

una persona debe pensar que estoy hablando así por achaques del oficio y que para no desbarrar mejor sería que me quedase siempre dentro de mi cercado de novelista» (De la Parra, 1992: 30). Hasta el Renacimiento, el romance tuvo unas características muy específicas, como su carácter simbólico, donde los personajes eran tomados de la historia patria o sacra y se los idealizaba en modelos ejemplares sin mayor profundidad; por lo cual no evolucionaban a lo largo de la narración, y «siempre el protagonista será un caballero, cuyas hazañas o visicitudes son narradas, hasta que logra el triunfo final (amoroso, bélico, religioso, moral) tras superar innumerables pruebas» (Alvar, Mainer y Navarro, 2014: 137). Como narraciones sobre el establecimiento de las primeras colonias en América, y más propiamente como libros de aventuras que relatan los problemas con los cuales se encontraron un puñado de cristianos que abandonaron Europa para adentrarse en un continente desconocido, entre gentes que les parecían completamente bárbaros, las Crónicas de Indias podrían considerarse como romances —antecedentes de las actuales novelas de aventuras—.

Durante la Colonia, las realidades hispanoamericanas siguieron inspirando obras didáctico-ensayísticas, como algunas escritas por el Inca Garcilaso de la Vega, cuyo nombre real era Gómez Suárez de Figueroa, y sor Juan Inés de la Cruz, o Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana. De la Parra se refiere a ambos en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. El primero nació en Cuzco; era hijo de la ñusta Chimpu-Ocillo —bautizada como doña Isabel— y del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas (Oviedo, 2012: 189).⁷⁰ La unión racial de sus padres, que el Inca Garcilaso replica en su escritura de raíces híbridas, lo convierte en el primer intelectual del Nuevo Mundo, por representar el mestizaje biológico tanto como el cultural (Arciniegas, 1963; Gomariz, 2005; Oviedo, 2012). Sus libros *Comentarios reales sobre los incas* (1609) e *Historia general del Perú* (1617) siguen la estela de las Crónicas de Indias, pero añaden el oficio del escritor. Dedicó el primer libro a reseñar la historia y tradiciones del Perú precolombino y el segundo a contar la conquista del territorio, desde la llegada de los primeros españoles hasta la ejecución del último de los sucesores de Atahualpa, Tupac Amaru I, familiar de su madre. Así actualiza los datos de las Crónicas de Indias, incluidas las discusiones sobre la violencia de la colonización y el tratamiento de la cuestión racial que ya no solo se refiere al indio, sino también a los esclavos de origen africano. Arciniegas considera que, en el Inca Garcilaso: «el

⁷⁰ Ñusta es el nombre quechua para ‘princesa’. Chimpu-Ocillo era nieta del Inca Túpac Yupanqui, antepenúltimo regente de la dinastía del imperio amerindio.

mestizaje ilustrado alcanza proyecciones casi fabulosas, [él] es un hombre-ensayo. El ensayo sobre el mestizo convertido en un adelantado de las letras» (1963: 7). Con esta cita, Arciniegas expande a sus pobladores —y más propiamente a sus intelectuales— la noción de que todo el continente era un ensayo, pues la misma herencia híbrida es su material de escritura.

Los estudios de género coinciden en otorgar a sor Juana Inés de la Cruz el puesto de la primera mujer intelectual de Hispanoamérica. Doris Meyer (1995), Lisa Vollendorf (2009), Selena Millares (2011) e Inés Hortal Sandoval (2017), entre otras, la consideran la primera feminista de la región. Sus obras de corte reivindicativo más conocidas son *Hombres necios* (1689) y *Respuesta a Sor Filotea* (1691). La primera es una estrofa castellana de cuatro versos octosílabos en donde critica la doble moral masculina sobre las mujeres y el segundo es una defensa del derecho al cultivo de la ciencia por su género, en especial aquellas mujeres dedicadas, como las monjas, al estudio de las Sagradas Escrituras. Con ese escrito respondía a Manuel Fernández de Santa Cruz, el obispo de Puebla, quien llegó a criticar sus aspiraciones literarias. Los textos de sor Juana Inés de la Cruz identifican su condición secundaria de mujer con la del nuevo sujeto que habita las colonias; en especial, su auto sacramental *El divino Narciso* (1692), donde mezcla con el relato bíblico un retrato de la sociedad azteca antes de la llegada de Cortés, muestra algunas leyendas aborígenes y describe el maltrato sufrido por los indios a manos de los españoles (Gomariz, 2005). En otras palabras: sor Juana Inés puede ser tomada por una escritora reivindicativa del género femenino, pero también, y por encima de cualquier otra postura, como una intelectual mestiza. La defensa que hace de la cultura azteca en *El divino Narciso* y su desprecio ante la violencia de la colonización son semejantes al rescate de la cultura incaica que hace el Inca Garcilaso de la herencia de los pobladores aborígenes de los Andes. Gomariz indica que esto los convierte a ambos en sujetos colonizados que se identifican con el subalterno, aunque provengan de élites de poder dentro de sus sociedades.

Los discursos del Inca Garcilaso y de sor Juana Inés se vinculan a las Crónicas de Indias, completando así el elenco de relatos fundacionales, mientras adelantan los principios de la modernidad en la región; principios que servirán de fundamento para el desarrollo del ensayo durante el período de la Independencia. Ambos autores encarnan la nueva mentalidad de la sociedad barroca americana y sus obras sintetizan los postulados humanistas de la tradición grecolatina, interpretados a través de la herencia católica y la conciencia de un pasado cultural autóctono, al cual tienen acceso

fragmentado (Mignolo, 2007; Salinas Corvacho, 2016). La situación mixta que comparten tanto el Inca Garcilaso como sor Juana, de no ser ni propiamente europeos ni enteramente amerindios, es una manifestación de lo que Mignolo (2007) llama el *ethos barroco*, una mentalidad característica de los blancos nacidos en América y las élites de poder en la sociedad colonial que les daba identidad frente a los enviados de la metrópolis.

Siglos más tarde, el *ethos barroco* permitió distinguir una identidad característica de los habitantes de la región sobre la cual fue posible validar las independencias. El resultado fue el florecimiento del ensayo como vehículo de un pensamiento que pretendía, por un lado, ofrecer fundamentos para reclamar la autonomía de las colonias y, por otro, establecer que la nueva administración debía quedar en manos de los blancos nacidos en el continente americano. El primer objetivo planteó el debate sobre cómo definir la identidad de cada nación, teniendo en cuenta las características raciales y culturales de los pueblos que iban reclamando su autonomía; y el segundo objetivo supuso una intensa reflexión sobre el tipo de gobierno que debía regir los nuevos estados nacionales. Los autores del siglo XIX echaron mano de los postulados de la Ilustración y los convirtieron en el arma retórica de los patriotas. Por eso Weinberg concluye que «la adopción de un sentido de lo criollo marchará paralela a la creciente reflexión sobre la capacidad jurídica de los americanos para conducir sus propios destinos, así como una toma de consciencia de las nuevas ideas sociales y políticas» (Weinberg, 2011: 211).

Durante la primera mitad del siglo XIX, la prosa política de Bolívar y otros patriotas como Francisco de Miranda o José de San Martín unificó los campos político y literario para legitimar la causa independentista y resolver el problema de la constitución de las nuevas naciones. Pero la escritura no fue solo prerrogativa de militares que necesitaban diseñar estructuras políticas para las repúblicas, también fue un ejercicio consciente y estético de civiles. Lo importante es que ambos grupos compartían la idea de que la literatura servía como herramienta para la instrucción de los pueblos. En *Teoría y crítica literaria de la emancipación hispanoamericana* (1997), Teodosio Fernández propone una antología de textos publicados a lo largo de esa centuria convulsa; en ellos se muestra que la preocupación fundamental de los escritores entonces era la creación de una literatura nacional, en la cual además de promover la causa de la emancipación se colocara en el centro de los problemas la necesidad de educar a las recién nacidas repúblicas, pues durante la Colonia la instrucción había sido

mediocre y desigual para todas las clases sociales. Cada objetivo puede identificarse con un momento del siglo XIX: uno comenzó en 1810, cuando declararon su independencia las primeras colonias y el otro, después de las campañas bélicas, con el surgimiento de las repúblicas. En la primera generación se ubican las obras del chileno Camilo Henríquez, el venezolano Andrés Bello, el cubano José María Heredia y el argentino Esteban Echeverría; en la segunda se encuentra la producción de los también argentinos Juan María Gutiérrez y Domingo Faustino Sarmiento, la de los chilenos Salvador Sanfuentes y José Victorino Lastarria, así como la del mexicano Ignacio Manuel Altamirano.⁷¹ Los escritos de estos intelectuales denuncian con frecuencia que sus naciones no podían progresar debido a su incultura. La «emancipación política» no significó, según sus escritos, también la libertad de la mente; esto se debe a que «el oscurantismo español perduraba con la colaboración de nuevos tiranos, [y que] la educación colonial parecía haber incapacitado a los pueblos americanos para la libertad y la democracia» (Fernández, 1997: 35-36). Una de las obras del canon del ensayo que se ocupa de comprender la relación entre los tiranos y el atraso cultural de los pueblos es *Facundo o Civilización y barbarie*, de la cual hablaremos más adelante.

Coherente con el espíritu colonial expresado en los escritos barrocos del Inca Garcilaso y de sor Juana Inés, Bolívar expone así, en la *Carta de Jamaica*, la justificación para la independencia: «Un pueblo es esclavo cuando el gobierno [...] usurpa los derechos del ciudadano o súbdito [...]. Los americanos en el sistema español [...] no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos propios para el trabajo» (Bolívar, 1975: 6).⁷² La cita de Bolívar recuerda el ensayo «¿Qué es la Ilustración?» del

⁷¹ La división entre estas etapas no es exacta, ni Teodosio Fernández insiste en ello. En lo que sí hace hincapié es en las afinidades entre las generaciones y en que ambas se preocupan por los mismos asuntos. En *Teoría y crítica literaria de la emancipación hispanoamericana* pueden leerse ensayos diferentes a los de otras antologías. Y esto no solo se debe a que se dedique en exclusiva al siglo XIX, sino a que la mayoría de los ensayos fueron escritos por intelectuales que eran poetas. La impotencia de esto radica en los reflejos que su pensamiento crítico tiene sobre su obra lírica. En *Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura* (1998), Fernández compara a los escritores del siglo XIX con los de la segunda mitad del XX. Las diferencias son numerosas, por supuesto, la principal es que en el XIX todavía no existía el mercado editorial que facilitó la difusión de las obras durante la centuria siguiente ni el vasto entorno mediático. El rasgo que unifica a dos períodos tan distintos es el papel de los intelectuales: en ambos casos se trata de figuras públicas. Fernández argumenta que en el siglo XIX a la poesía le correspondió preparar el camino de filósofos y políticos para que el pueblo se vinculara con las necesidades apremiantes de la nación; en el XX, la narrativa se adjudicó una labor parecida. Los novelistas escribían para que sus obras tomaran el lugar que en las sociedades primitivas tuvieron los mitos, dando cohesión al pueblo en una identidad vinculada a la nación, al mismo tiempo que los acercaban a la belleza y a lo humano. Explicamos esto aquí para probar que muy pocos autores fueron solo ensayistas y que siempre combinaban al menos dos géneros literarios; de la misma manera, la escritura sirvió para vincularlos con la política de la región.

⁷² Simón Bolívar dirigió la *Carta de Jamaica*, en inglés, el 6 de septiembre de 1815, a un comerciante jamaicano de origen británico llamado Henry Cullen, con el objetivo de ganar su apoyo y el de los

año 1784, en donde Kant define la Ilustración bajo tres criterios. El primero es el de la «salida del hombre de su culpable minoría de edad», el segundo es como una actitud frente al mundo y, el tercero es a través de la proclama de que «solo el conocimiento puede acabar con la ignorancia y las desigualdades» (Kant, 2017: 5). Renunciar a la Ilustración significa para Kant «pisotear los derechos sagrados de la humanidad», porque lo que un pueblo no «pueda decidir de suyo, menos podrá un monarca decidirlo para el pueblo; porque su autoridad legisladora reside, precisamente, en que reúne toda la voluntad del pueblo en la suya» (*ibid.*: 45). Igualmente, para Bolívar, renunciar a la Ilustración significa continuar como súbditos del rey español; por eso se esmera en explicar los propósitos de los patriotas. En su apreciación de que los americanos eran «una especie media» entre indios y blancos, Bolívar continúa con el discurso del espíritu colonial de los trabajos del Inca Garcilaso y de sor Juana Inés sobre una identidad definida como la frontera entre las culturas europea e indígena, a la postre, una población con una cultura característica.

El ensayo de género de la América española nació en los mismos salones literarios donde comenzaron a fraguarse los proyectos emancipadores y donde las mujeres participaron activamente. Rastreando su origen hasta la Independencia, De la Parra describe esa actuación en estos términos: «los clubes [...] donde irán a conspirar hombres solos no existen todavía. Las mujeres por lo tanto asisten a los comentarios, a la exposición de nuevas ideas [...]. Ellas fustigan a los hombres con sus observaciones personales y sus palabras vehementes» (De la Parra, 1992: 60). Las mujeres aparecen como sujetos que enuncian una necesidad política, pero aún no como intelectuales. Debe recordarse que la producción y lectura de literatura secular estaban prohibidas en las colonias españolas y que, entre las listas de libros prohibidos por la Inquisición, figuraban las obras de la Ilustración, por lo cual la lectura y la escritura eran actividades de alto riesgo. Varios párrafos después del texto citado, De la Parra se refiere a «la complicidad de las mujeres en esconder, leer y hacer circular los libros prohibidos», a partir del ejemplo de una chilena que en 1787 cuidó y leyó las obras de racionalistas franceses que pertenecían al patriota chileno Antonio Rojas:

Una chilena joven y linda de quien no se sabe el nombre había escrito a Rojas pidiéndole datos y permiso para abrir ciertas cajas

grupos de poder en Inglaterra para la causa independentista. La carta traducida al castellano se publicó por primera vez en 1818 en el *Correo del Orinoco*, órgano divulgativo de la causa independentista (Cuevas Cancino, 1975).

misteriosas de libros que él había confiado a su cuidado antes de salir de Santiago de Chile. Rojas le contestó desde París: «¿Para qué datos ni permisos? ¿No es usted la dueña del dueño de las cajas?» Y comienza a enumerar los nombres de los libros y de los autores con picante ironía como para excitar la curiosidad de la amiga: «Hay unos tomos infolio que son ejemplares de un pestífero Diccionario Enciclopédico que dicen que es peor que un tratadillo. Ítem, las obras de un viejo que vive en Ginebra que unos llaman Apóstol y otros Anticristo. Ítem, las de un chisgarabís que nos ha quebrado la cabeza con su Julia. Ítem, la preciosa historia natural de Buffon...

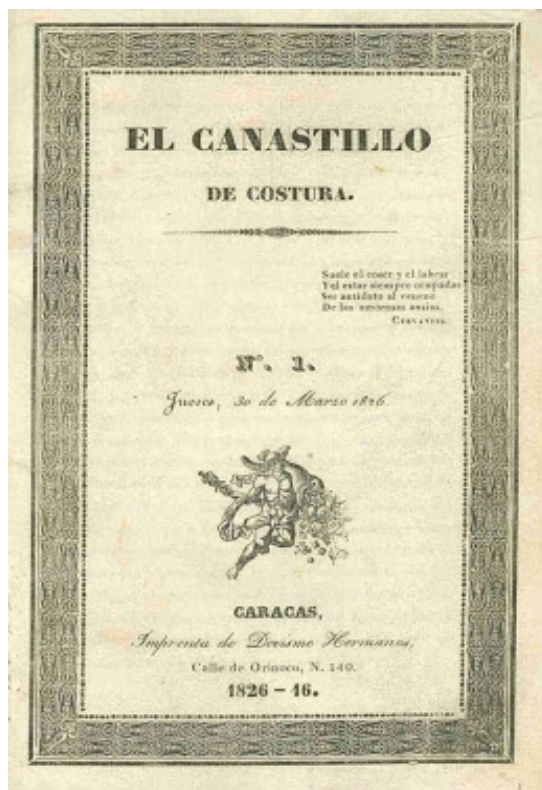
(De la Parra, 1992: 62)

Hasta el siglo XIX, las intelectuales se habían recluso en los conventos; ahora eran hermanas, madres o esposas. Y su aparición en el espacio cultural público coincide con la consagración del ensayo como género por antonomasia de las ideas liberales; por eso, el ensayo de género nació como gemelo del de identidad, aunque se diferencia de este último en que se ocupa de la demanda principal de las mujeres hasta la fecha: la educación (Pratt, 2000; Weinberg, 2011). En las nuevas repúblicas, la posibilidad de instruirse por medio de la creación de escuelas públicas y de ayudas a la formación de colegios de señoritas tuvieron el efecto de promover principalmente los oficios de maestras y de escritoras. Aunque muchas compartieron ambas ocupaciones, aquí interesa resaltar la labor de las autoras.

La periodista colombiana Soledad Acosta de Samper (1895) relaciona las medidas educativas adoptadas por las nuevas repúblicas con el surgimiento de poetas y escritoras en la región, aunque reconoce que la falta de estímulo para el desarrollo de su inteligencia seguía siendo la regla general en esas sociedades donde aún se privilegiaba la belleza como atributo más valorado de la mujer. María Eugenia Díaz S. de Sánchez (2009) vincula la secularización de la sociedad venezolana, promovida por el gobierno de Antonio Guzmán Blanco desde 1870, con la proliferación de colegios y sociedades culturales dirigidos por mujeres, que allanaron el camino para la entrada de las mismas en la esfera pública; a esto se añadió la aparición, a partir del 30 de septiembre de 1872, de la primera revista literaria editada y escrita por y para mujeres en Caracas: *Ensayo Literario*, dirigida por Isabel —el nombre es un posible pseudónimo—. Los hombres ya habían comenzado a escribir para las mujeres en los periódicos de la época desde antes de la declaración de independencia en Venezuela (el año 1811); y la primera revista dedicada específicamente al público femenino fue *El Canastillo de Costura*, surgida en 1826.

Figura 4.

Portada de *El Canastillo de Costura*, revista venezolana dedicada al público femenino que apareció en 1826.



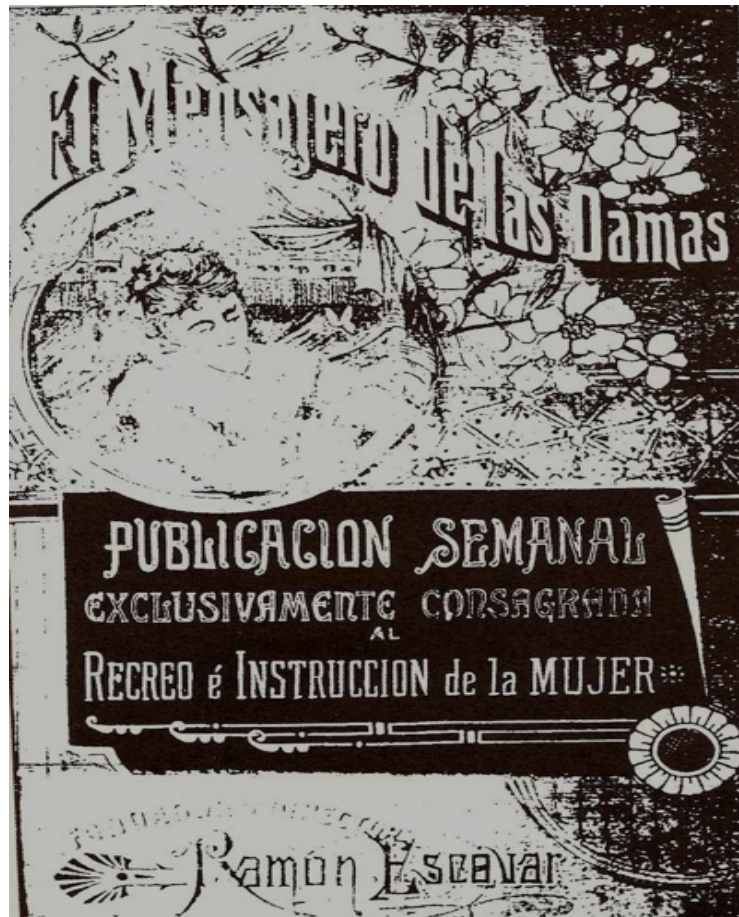
Nota: La imagen muestra la primera página de la primera edición de la revista *El Canastillo de Costura*, editada en Caracas. Tomado de *Escritoras venezolanas del siglo XIX*, de María Eugenia Díaz S. de Sánchez (2009: 35).

Sin embargo, fue *La Guirnalda*, de 1839, la primera revista en mostrar artículos firmados por mujeres en sus páginas, como Juana Zárrega de Pilón, A.M.O.R y Enriqueta María T. Los tres nombres son pseudónimos, por lo cual no es posible saber si eran escritoras u hombres adueñándose de la voz femenina para validar sus criterios ante las lectoras. Lo común en esa época era lo contrario: que las autoras firmaran con nombres masculinos, debido al prejuicio existente sobre la decencia de las escritoras. Hacia finales del siglo XIX, ya se contaban con varias publicaciones dedicadas a discutir el tema de la instrucción de la mujer, como *El Mensajero de las Damas* (**Figura 5**), una revista editada por hombres que apareció en 1887, en Barquisimeto, una ciudad a más de 360 kilómetros al suroeste de Caracas. En el contexto de la discusión sobre las identidades nacionales y los proyectos modernizadores de las nuevas repúblicas, las

escritoras aprovecharon la flexibilidad del ensayo para exigir la educación femenina, una demanda vigente desde la Colonia.

Figura 5.

Portada de *El mensajero de las Damas*, revista venezolana dedicada al público femenino que apareció en 1887.



Nota: La imagen muestra la primera página de la primera edición de la revista *El Mensajero de las Damas*, editada en Barquisimeto. Tomado de *Escritoras venezolanas del siglo XIX*, de María Eugenia Díaz S. de Sánchez (2009: 29).

2.3. Antecedentes de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*

Para establecer un punto de comparación con *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, se tomarán tres obras incluidas por Pratt en la clasificación de ensayo de género: *La mujer* (La Habana, 1860), de Gertrudis Gómez de Avellaneda; *La mujer en la sociedad moderna* (París, 1895), de la antes mencionada

Acosta de Samper, y *Las obreras del pensamiento en la América del Sur* (Buenos Aires, 1895), de Clorinda Matto de Turner. El resto de los ensayos que enumera Pratt (2000) son: *Emancipación moral de la mujer* (1858), de la argentina Juana Manso; *Influencia de la mujer en la civilización* (1874), de la peruana Mercedes Cabello de Carbonera; *El feminismo en la evolución social* (1911), de la argentina Alicia Moreau de Justo; *Hacia la mujer nueva* (1933), de la peruana Magda Portal; *¿A dónde va la mujer?* (1934), de la chilena Amanda Labarca Hubertson; *La mujer y su expresión* (1936), de la argentina Victoria Ocampom, y *Sobre cultura femenina* (1950) y *Mujer que sabe latín* (1973) de la mexicana Rosario Castellanos. En este trabajo se tienen en cuenta los ensayos anteriores a 1930, porque son los que pudieron haber influido en las conferencias dictadas por De la Parra. Si aquí solo se analizan los ensayos de Gómez de Avellaneda, Matto de Turner y Acosta de Samper es porque son los que tienen más conexiones con *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*.

Emancipación moral de la mujer, *Influencia de la mujer en la civilización* y *El feminismo en la evolución social* son documentos más políticos que literarios, y por eso no se tomarán en cuenta para la comparación con el ensayo escrito por De la Parra. Las obras de Manso, Cabello de Carbonera y Moreau de Justo señalan la recepción de las teorías del feminismo de corte liberal y el de corte socialista en Sudamérica, especialmente en Argentina y Perú. El feminismo liberal se ha vinculado con la tradición cartesiana y con las teorías de la Ilustración. Por eso, en el seno de este tipo de feminismo se articularon las demandas de instrucción del género femenino y, más tarde, el reclamo de sus derechos políticos, como el sufragismo. Al otro tipo de feminismo se le emparentó con el socialismo utópico francés del siglo XIX de Henri de Saint Simon. Fueron sus discípulos Barthélemy Prosper Enfantin, Victor Prosper Considerant y Flora Tristán quienes desarrollaron lo que hoy ha venido a llamarse el socialismo feminista.

El socialismo feminista va más allá del retrato de la mujer-mártir que popularizó la literatura del siglo XIX. Cuando la literatura del Romanticismo se refirió a las mujeres de la Revolución francesa, las retrató como heroínas sacrificadas que antepusieron la lucha política y el bienestar de la sociedad a sus intereses personales. El problema con esto es que, como las mártires cristianas, esta descripción del género femenino no colocaba a la mujer en una posición de igualdad con respecto al hombre, sino como una alegoría de la libertad, poco útil para las mujeres de carne y hueso de la época. Tal interpretación del género estaba en contradicción con los mismos ideales de la revolución, que al proponer la igualdad real entre los ciudadanos implica una

transformación radical de la función social atribuida a la mujer. Tristán llega a asociar la condición femenina con la de los obreros, anticipándose a Marx y Engels, señalando en sus obras que incluso el más oprimido de los hombres puede todavía oprimir a su esposa (Foppa, 2019). Del pensamiento feminista asociado al socialismo se encuentran huellas en los textos de las argentinas Manso y Moreau de Justo. La imagen más recurrente en *Emancipación moral de la mujer* es la de las lavanderas argentinas: «Las clases altas y abastadas, con más facilidad sacuden el dominio del error, su ilustración es fácil: mas, esa clase pobre, sumida en el barbarismo o la prostitución, esa no se arrancará de ese estado sino con más trabajo y perseverancia» (Manso, 1858). Como *Facundo* de Sarmiento, que se publicó trece años antes, la obra de Manso señala la necesidad de la instrucción para mejorar la situación del pueblo argentino, solo que su demanda se ejemplifica a través de la condición femenina. *El feminismo en la evolución social* de Moreau de Justo también es de corte socialista, como lo es la obra que publicó treinta y un años después, *Socialismo y la mujer* (1946), aunque en ambos textos se acusa ya la influencia del marxismo (Foppa, 2019).

En el contexto de la Guerra del Pacífico (1879-1883), una contienda limítrofe y por el monopolio del salitre que enfrentó a Chile con Perú y Bolivia, las escritoras como Cabello de Carbonera y Matto de Turner se preocuparon de los problemas planteados por la reconstrucción nacional, y postularon la necesidad de educar e insertar en la sociedad a las mujeres de todas clases sociales. Tal perspectiva sobre la cuestión femenina se fundamentó en las teorías del liberalismo de raigambre ilustrada y ciertas ideas positivistas. Esto es lo que hace Cabello de Carbonera en sus obras, especialmente en *Influencia de la mujer en la civilización*, cuando escribe: «La instrucción y la moralidad de las mujeres ha ido en todo el tiempo el termómetro que ha marcado los progresos, y el grado de civilización y virilidad de las naciones» (Cabello de Carbonera, 2015: 1). El texto de Cabello de Carbonera es un ensayo periodístico con el que abre la primera edición del periódico *El Álbum: Revista Semanal para el Bello Sexo*, dirigido por Carolina Freire de Jaimes y Juana Manuela Gorriti (**Figura 6**). Como también hace la peruana Matto de Turner en sus obras, Cabello de Carbonera critica la alienación de la mujer dentro del matrimonio y el papel desempeñado por la iglesia en la deficiente educación de las mujeres.

Figura 6.

Primera página de la primera edición de la publicación peruana *El Álbum: Revista Semanal para el Bello Sexo* de 1854.



Nota: La imagen muestra la primera edición de *El Álbum: Revista Semanal para el Bello Sexo*, correspondiente al 8 de agosto de 1854, en donde salió publicada la primera edición del ensayo de Cabello de Carbonera, *Influencia de la mujer en la civilización*.

Muy diferentes a los ensayos señalados en el párrafo anterior, los ensayos de Gómez de Avellaneda, Acosta de Samper y Matto de Turner se parecen mucho en su estructura episódica, tanto en su exposición de un catálogo de mujeres ilustres como en su confianza en la doctrina cristiana para favorecer el desarrollo de la moralidad entre las mujeres. Como De la Parra, Matto de Turner y Acosta de Samper escriben según el modelo de «enumeraciones históricas de mujeres ejemplares y sus contribuciones a la historia y la sociedad» (Pratt, 2000 77). *La mujer* pertenece a un modelo distinto: el del «comentario analítico sobre la condición espiritual y social de las mujeres» (*ibid.*: 78).⁷³ En una lectura de estas obras, independiente del ensayo de Pratt, la distinción entre estos dos modelos no resulta tan clara y los ejemplos de ambas clasificaciones se combinan; por ejemplo: Gómez de Avellaneda también propone una galería de mujeres ilustres del pasado y De la Parra ocupa muchos párrafos en dilucidar las formas en que el espíritu femenino se manifestó a lo largo de la Historia. Lo importante en los párrafos

⁷³ Selena Millares se refiere al ensayo de Gertrudis Gómez de Avellaneda como «La mujer considerada particularmente en su capacidad científica, artística y literaria» (Millares, 2011: 102) y otras autoras consultadas usan el mismo título. Pratt (2000) prefiere el título corto, *La mujer*, y por eso lo usamos aquí. Además, el mismo título corto aparece en la antología de la obra de la autora editada en 2015 por la Fundación José Antonio de Castro que analizamos aquí.

que siguen no es probar la clasificación de Pratt, sino establecer algunas características generales y distinguir ciertos temas del ensayo de género donde se puede insertar *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. No hay pruebas de que De la Parra hubiera leído las obras de ninguna de estas escritoras, pero los ensayos que se analizarán a continuación permiten construir una genealogía para *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, así que se estudiarán desde la encrucijada de las dimensiones de identidad y de género propuesta por Pratt, y se hará un análisis más exhaustivo de *La mujer* de Gómez de Avellaneda, porque es con el que De la Parra tiene más afinidad.

a. Gertrudis Gómez de Avellaneda: *La mujer* [1860]

Gómez de Avellaneda vivió entre Cuba y España y ejerció todos los oficios de la escritura: fue periodista, narradora, poeta, ensayista y dramaturga. Desde 1841 había alcanzado la celebridad gracias a su novela *Sab*, considerada la primera obra de tema antiesclavista del continente, pues antecedió en más de una década a *La cabaña del tío Tom* (1852) de la estadounidense Harriet Beecher Stowe; también entre 1849 y 1853 escribió y estrenó siete obras de teatro que fueron éxitos de taquilla en Madrid (Dieter, 2018). Publicó el ensayo *La mujer* por entregas en *El Álbum Cubano de lo Bueno y lo Bello*, una revista quincenal que ella misma dirigía, dedicada a la literatura, la moral y a las bellas artes, la cual se publicó entre febrero y agosto de 1860, en La Habana (Pastor, 2012).

Un rasgo que equipara los ensayos de Gómez de Avellaneda y De la Parra es que en ambos casos se reduce la heterogeneidad femenina al único atributo de su espiritualidad. *La mujer* se limita a mostrar pruebas de que la espiritualidad femenina iguala en valor e inteligencia a la masculina, para lo cual Gómez de Avellaneda se contenta con comparar este género con el masculino, desde «la supremacía de los afectos, los títulos de su soberanía en la inmensa esfera del sentimiento» sin negar al hombre «la mayor potencia intelectual, que con poca modestia se adjudica» (Gómez de Avellaneda, 2015: 545). De la Parra no se preocupa por definir qué entiende por «alma»; el lector debe inferir de lo escrito que su significado es intercambiable con el de «espíritu», como cuando se refiere a la importancia de que las mujeres tengan oficios: «El trabajo no excluye el misticismo, ni aparta de los deberes sagrados, al contrario, es una disciplina más que purifica y fortalece el espíritu» (De la Parra, 1992: 19). En

cambio, Gómez de Avellaneda apela a la dualidad razón y sentimiento, pretendiendo resolverla sin escoger ninguna opción:

Nos punza un poco [a las mujeres] el deseo de averiguar si la mayor delicadeza de nuestra organización física es obstáculo insuperable opuesto por la naturaleza al vigor intelectual y moral; si enriquecidas con el tesoro del corazón, nos desheredó, en cambio, el Padre Universal de las grandes facultades de inteligencia y de carácter.

(Gómez de Avellaneda, 2015: 551)

El «corazón» aludido en la cita es similar al «alma» que usa De la Parra; uno se refiere a lo material porque puede localizarse en el cuerpo y el otro al espíritu, como un concepto moral. En lugar de apelar a pruebas empíricas sobre la fortaleza del «corazón» de las mujeres en Iberoamérica, Gómez de Avellaneda se remonta a ejemplos históricos, como las espartanas en la Antigua Grecia, que criaban hijos para verlos morir como héroes; la Manon Roland de la Platière, una activista de la Revolución francesa; o María Pita, que defendió La Coruña de los ingleses. Sin embargo, no profundiza en las hazañas de ninguna ni demuestra cómo la fuerza de sus corazones desafiaba al patriarcado, como sí hace De la Parra cuando, a través de su noción de alma, se ocupa de los casos de doña Marina, Isabel la Católica o Manuela Sáenz. Gómez de Avellaneda continúa: «Los más fuertes héroes han sido siempre los más ricos corazones» (2015: 552). ¿Quiere decir que las mujeres, como tienen corazones que ella cataloga de «enriquecidos», son heroínas y que eso significa una inteligencia superior a la de los hombres? Sin duda. Así lo expresa ella misma: «intentamos probar, no ya la igualdad de los sexos, sino la superioridad del nuestro en el desempeño de aquella misión augusta [del gobierno de los pueblos], la más ardua de cuantas pudo el cielo encargarse a los humanos» (*ibid.*: 555-556).

En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, la espiritualidad del género femenino viene definida a través de la capacidad de sacrificio de las mujeres de cada época histórica. En *La mujer*, dicha espiritualidad es un signo central de la bondad del género; por eso, su «dolorosa maternidad» no es solo una «expiación de Eva», sino el alma femenina que «comprende al universo» (*ibid.*: 546). La dolorosa maternidad parece estar cerca de la abnegación celebrada por De la Parra, pero no son lo mismo: Gómez de Avellaneda tuvo una hija en 1845 que murió a los siete meses, por eso no extraña su equiparación entre maternidad y sufrimiento ni su uso literario de aquella como exaltación de la espiritualidad femenina. De la Parra no tuvo hijos y en su

literatura no se refiere casi al tema. Sus alusiones a la maternidad en el ensayo se limitan a la Primera Conferencia —a través de la alegoría de las sabinas—, a la idea de que «la epopeya de la conquista [...] nace» de Isabel la Católica y a la referencia de que la india doña Isabel fue «mater dolorosa» del Inca Garcilaso (De la Parra, 1992: 23). Como se ve, no se trata de la relación entre lo femenino y lo masculino: los personajes descritos son madres por materializar algo sobre el mundo, con sufrimiento en dos de los tres casos citados; su hacer crea la sociedad mestiza —la epopeya concebida por Isabel I, por las sabinas indias creadoras de la raza mestiza y por el relato del escritor mestizo— para nombrar la nueva realidad híbrida que se imponía. De la Parra vincula la maternidad con los atributos de ternura y generosidad que pueden encontrarse también en las mujeres solteras, como señala en la Segunda Conferencia: «Más maternales que las propias madres fueron ellas, en gran parte, las creadoras de nuestro típico sentimentalismo criollo, que quiere siempre con dolor» (*ibid.*: 48). Junto con las monjas, las solteras son los prototipos femeninos de la Colonia, vista por De la Parra como una arcadia gobernada por las mujeres.

Si, como máxima expresión de la abnegación femenina, la maternidad es la esencia, en sentido poético, de su ensayo, las opiniones expresadas en sus novelas indican su falta de interés o repudio de este estado. En *Ifigenia*, la palabra maternidad aparece solo dos veces: la primera, cuando María Eugenia llega a Caracas y cree que su Abuelita podrá consolarla de la bancarrota, propósito que resulta fallido.⁷⁴ La segunda aparece en el último párrafo de la novela, cuando la protagonista acepta que su destino es sacrificarse, pero no ante el hado griego, sino ante el Dios católico, el «Espíritu del Sacrificio, Padre e Hijo divino de la maternidad» (De la Parra, 1982: 310). Aquí aparece, sin nombrarlo, el atributo femenino de la cultura católica: la Virgen María. En *Memorias de Mamá Blanca*, la maternidad tiene un lugar más importante que en *Ifigenia*. Para Elizabeth Garrels, la autora la muestra como problemática; por eso, los embarazos no son momentos festivos: aparecen descritos con tensión, pues invariablemente, el resultado es el nacimiento de una niña, lo que contribuye a enemistar al padre con sus hijas. La autora escribe en *Memorias de Mamá Blanca*: «En realidad no solíamos desobedecerle [a papá] sino una sola vez en la vida [...]. La gran desobediencia tenía lugar el día de nuestro nacimiento» (*ibid.*: 37).

⁷⁴ De hecho, resulta fallida toda «maternidad» de la Abuelita, a pesar de que ella es el único arquetipo materno de la novela y madre del padre muerto: no solo tiene un carácter fuerte, sino que el personaje invoca las convenciones sociales por encima de la abnegación.

El dilema presentado por el embarazo es su conexión con el matrimonio: «La combinación de la maternidad, el matrimonio y la vulnerabilidad pecuniaria constituye el grado máximo de la dependencia de la mujer al hombre» (Garrels, 1986: 39). En sus novelas, De la Parra deja pruebas suficientes de su rechazo al matrimonio y al embarazo, ambas condiciones indispensables de la feminidad en Venezuela durante la década de los años veinte. Como nunca se casó ni dio a luz, y en ninguna de sus cartas conocidas expresa su interés en tener hijos, resulta inexplicable por qué la crítica venezolana se ha empañado en leerla como epítome de lo femenino y lo materno en la cultura venezolana de su época; como hace Uslar Pietri en *Letras y Hombres de Venezuela* (1974), cuando compara *Memorias de Mamá Blanca* con *Ifigenia*: «Es un libro tan femenino como *Ifigenia*, pero [es] la feminidad arisca y ácida de la doncella que se ha suavizado de sentido maternal» (Uslar Pietri, 1974: 275). Cuando Uslar Pietri señala que la maternidad fue el centro de la narrativa de Teresa de la Parra, demuestra que no solo no leyó con atención sus novelas sino que también intentaba encajar a la escritora en una idea esencialista y preconcebida de qué debía ser una mujer o sobre qué debía escribir. Si bien esta postura fue frecuente entre los críticos de su tiempo, en Uslar Pietri es más grave, porque a él se debe la primera edición de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* y cabe pensar que sus prejuicios pudieron afectar a la interpretación que desde entonces se ha hecho de esta obra.

Tampoco *La mujer* de Gómez de Avellaneda se ocupa con amplitud de la maternidad. Si considera al género femenino desde la religión y el heroísmo es para analizar el servicio de sus facultades en la administración de los intereses públicos, así como también sus capacidades artísticas, científicas y literarias. Refiriéndose a las facultades de las mujeres para el gobierno, Gómez de Avellaneda cita el ejemplo de varias reinas y, con el objeto de «tirar el guante al sexo fuerte», señala que, de cada diez de ellas, la mitad han sido «dignas del respeto de la posteridad», pero que no ocurre lo mismo en el caso de los reyes: «¿Se atreverá él a presentarnos de cada cien reyes, cincuenta que merezcan igual honra?» (Gómez de Avellaneda, 2015: 560). En sus opiniones sobre política, Gómez de Avellaneda parece más avanzada que De la Parra, que escribe setenta años después y para quien las mujeres deberían mantenerse al margen del gobierno, pues «junto con el de los mineros de carbón es uno de los [oficios] más duros y menos limpios que existe», y aconseja no reclamar derechos políticos (De la Parra, 1992: 19).

La mujer coloca la espiritualidad femenina por encima de la inteligencia masculina, porque es una reacción a la negativa de los miembros de la Real Academia de la Lengua Española de otorgarle una silla cuando se postuló para ser miembro de esta institución en 1853, en la cúspide de su prestigio literario. Por eso, Gómez de Avellaneda escribe que el reconocimiento a la mujer le ha sido disputado «palmo a palmo por el exclusivismo varonil», y señala que el patriarcado la hacía sentir como intrusa y usurpadora en el campo de la literatura, tratándola «con cierta ojeriza y desconfianza, que se echa de ver en el alejamiento en que se la mantiene de las academias barbudas»:

Como desgraciadamente la mayor potencia intelectual no alcanza a hacer brotar en la parte inferior del rostro humano esa exuberancia animal que requiere el filo de la navaja, ella ha venido a ser la única e insuperable distinción de los literatos varones; quienes —viéndose despojados cada día de otras prerrogativas que reputaban exclusivas— se aferran a aquella con todas sus fuerzas de *sexo fuerte*, haciéndola prudentísima *sine qua non* de las académicas glorias.

(Gómez de Avellaneda, 2015: 562)

Con la frase «las academias barbudas», Avellaneda se refiere al androcentrismo de la cultura, lo mismo que De la Parra cuando alude a que la historia oficial «parece un banquete de hombres solos» (De la Parra, 1992: 30). El reclamo de Gómez de Avellaneda es un apartado más en la histórica diatriba sobre las capacidades intelectuales de su género, cuyo origen se remonta a más de cuatrocientos años, cuando se discutía si las mujeres eran tan capaces como los hombres de razonamiento crítico; e inscribe el ensayo en lo que Amelia Valcárcel (2019) llama el «feminismo ilustrado», que corresponde a la primera ola del movimiento y es antecedente del sufragismo. Para Valcárcel, el feminismo ilustrado es «consecuencia lógica de los nuevos planteamientos de la filosofía barroca», cuya «enorme peculiaridad consiste en conseguir que un asunto que se entendía o bien como religiosamente determinado o bien como natural pase a ser un asunto polémico y político» (Valcárcel, 2019: 32). Comenzó en 1673, cuando el ya citado Pulain de la Barre publicó *De l'égalité des deux sexes*, en donde utilizó el método cartesiano para probar que hombres y mujeres son iguales y que solo la tradición las mantenía subyugadas. En las clases altas de Francia y otros países europeos muchas mujeres trataron de cultivarse, hasta el punto de que inauguraron un movimiento social conocido como «preciosismo», ampliamente caricaturizado en el teatro de su tiempo, como prueban tres célebres obras de Molière: *Las preciosas ridículas* (1659), *La*

escuela de las mujeres (1662) y *Las mujeres sabias* (1672). España no fue la excepción a esta tendencia, como prueba la publicación en 1624 de la obra de Quevedo, *La culta latiniparla*; un manual en donde ridiculiza a las mujeres que hablaban latín y se expresaban de manera enrevesada (Horne, 2008; Valcárcel, 2019). En el cuarto capítulo se tendrá en cuenta la relación de la educación femenina con los tratados de humanistas españoles de los siglos XVI y XVII, lo importante en este punto es señalar que la postura de Gómez de Avellaneda es acorde con el feminismo ilustrado y que *La mujer* sigue la estela inaugurada por clásicos del pensamiento feminista como *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft.

Al apuntar la génesis «ilustrada» del feminismo, Valcárcel distingue «lo que es literatura política feminista de una serie de pensamientos, también polémicos, que se producen recurrentemente en la tradición europea desde el siglo XIII» (Valcárcel, 2019: 28). En otras palabras: un asunto es la literatura —y más específicamente el género ensayístico— dedicada al avance de los derechos de las mujeres y otra son las obras en donde se expone y critica su discriminación. Hasta la Ilustración, el feminismo no contó con las herramientas teóricas y metodológicas para argumentar la igualdad entre hombres y mujeres. Pero esto no quiere decir que las mujeres solo aparecieran como sujetos pensantes hacia finales de la Edad Moderna; la realidad es que, durante más de trescientos años, tuvo lugar un prolongado debate en Europa sobre la importancia de su educación. Al menos desde el siglo XV, muchas mujeres y no pocos hombres defendían la capacidad intelectual del género femenino frente a la creencia en la debilidad física y de espíritu a la cual supuestamente se las condenó. De hecho, el pensamiento de Gómez de Avellaneda debe mucho a las obras anteriores al Barroco. En sus postulados sobre las capacidades intelectuales del género femenino, *La mujer* tiene un antecedente en *La ciudad de las damas*, una obra lírica escrita por Christine de Pizan en 1405 que, mediante alegorías, impugna las posturas misóginas de sacerdotes y poetas provenzales de los escritos de su época: «Me era casi imposible encontrar un texto moralizante, cualquiera que fuera el autor, sin toparme antes de llegar al final, con algún párrafo o capítulo que acusara o despreciara a las mujeres» (De Pizan, 2013: 26).⁷⁵ Se queja de

⁷⁵ Los historiadores se refieren a esta antigua demanda de acceso a la educación con el nombre de «*querelle des femmes*», por ser en La Provenca donde se desarrolló con más fuerza (Valcárcel, 2019). La primera *femme* en publicar un libro al respecto fue la poeta italiana residente en Francia, Christine de Pizan: *La ciudad de las damas*. En este obra, Pizan presenta un lugar utópico construido y poblado por mujeres; una ginetopía elaborada por símbolos, donde las damas «Razón», «Rectitud» y «Justicia» colocan los fundamentos, elevan los edificios y traen a otras para habitarla; muchas eran heroínas de la hagiografía y otras, señoras virtuosas de la Historia. Simone de Beauvoir (2010) se refiere a este texto en

que ese argumento, aun carente de asideros empíricos, aparece en las obras de célebres doctores: «No dejaba de sorprenderme que tan gran Obrero haya podido consentir en hacer una obra abominable, ya que, si creemos a esos autores la mujer sería una vasija que contiene el poso de todos los vicios y males» (*ibid.*: 26-27).

Lo que pretende De Pizan es utilizar el argumento de la infalibilidad de Dios como prueba de que las mujeres, creadas por este, no podían ser tan malas o, al menos, inferiores en capacidades intelectuales a los hombres. Debido a que se trata de una obra del tardío medioevo, aún no podía plantearse el derecho a la autodeterminación del género. Y he aquí el problema: ni siquiera con la Ilustración se pone en entredicho la autoridad masculina sobre las mujeres. Esta es la labor que asume el feminismo de la segunda ola. Porque los filósofos de la Ilustración se contentaron con otorgar dignidad al género, sin poner en entredicho la autoridad de los hombres sobre las mujeres. Y no fueron unánimes en eso. Voltaire, Madame de Châtelet, Diderot y el marqués de Condorcet tomaron partido a favor de su causa, si bien la mayoría de forma tibia; el opositor más recalcitrante fue Rousseau, que tuvo enorme influencia en el pensamiento liberal del siglo XIX. De hecho, su influencia más profunda fue en los líderes de las campañas independentistas en Sudamérica, pues de su obra «deriva toda la reforma que es necesario hacer en la teoría política lockeana para adaptarla y convertirla en fundamentación del Estado moderno» (Valcárcel, 2019: 34).

En Hispanoamérica, los próceres de la independencia leyeron extensamente su obra y, en el caso de Venezuela, su influencia fue fundamental porque la educación que Simón Rodríguez impartió a Bolívar estaba basada en la hipótesis del «estado natural» esgrimida por Rousseau en su obra *Emilio o la educación* (1762). Así lo expresa De la Parra en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*:

[Rodríguez] se dio a buscar un discípulo en quien poner en práctica las teorías expuestas por Rousseau en el *Emilio*. Debía encontrarlo pronto en el niño Simón Bolívar cuya educación le confiaron. Rodríguez se sintió feliz. El niño llenaba las condiciones indispensables que debía tener su Emilio: era rico, huérfano, noble y sano. Él, Rodríguez, llenaba en su opinión la de maestro, o sea: prudente, joven alma sublime y estado independiente. En esta última condición no incluía naturalmente a su mujer y a sus dos vegetales [sus hijas, llamadas Maíz y Tulipán]. A fin de que su discípulo quedara en «estado natural» porque según decía «la

El segundo sexo y a su autora como la primera feminista de Europa, así que no puede decirse que el libro hubiera permanecido oculto, pero resulta interesante que durante muchos años no se le incluyera en el canon de la lírica del tardío medioevo, en diálogo con la poesía cortesana o los trabajos de Giovanni Boccaccio, a los que tanto debe Pizan.

razón del sabio suele asociarse al vigor del atleta» se retiró al campo, le enseñó ejercicios corporales y en lo demás se dedicó al difícil estudio de que no aprendiese nada. Gracias a estos métodos [...] cuando Bolívar se embarcó para Europa a los dieciséis años de edad escribía a bordo unas cartas ilegibles en un estilo deplorable, llenas de faltas de ortografía.

(De la Parra, 1992, pp. 65-66)

De la Parra ridiculiza la educación propuesta por Rousseau o, por lo menos, la interpretación que de esta hace Rodríguez cuando dice que Bolívar escribía «cartas ilegibles», lo cual es como decir que la influencia del maestro en su educación fue nula, puesto que no le enseñó algo fundamental como a escribir correctamente. Critica menos a Rodríguez que a la hipótesis del «estado natural», según el cual la mejor situación de los seres humanos fue anterior a la instauración del estado civil y las normas morales. Así lo expresa el autor en su obra *Emilio*: «En el orden natural, los hombres son todos iguales; luego, su vocación común es el estado del hombre, y quien hubiere sido bien criado para éste, no puede desempeñar mal los que con él se relacionan [...]. Antes de la vocación de sus padres, la naturaleza le llama a la vida humana» (Rousseau, 2015: 15). Rodríguez tomaba al pie de la letra el ideario de Rousseau, por lo que bautizó a sus hijas como «Maíz» y «Tulipán»; por eso De la Parra las llama «vegetales» en lugar de niñas, y recuerda que el estado de independencia que en el *Emilio* se proclama necesario para los hombres no lo era para las mujeres. No se detiene a explicar la afirmación, pero disimula allí una crítica al papel que en la obra se otorga a las mujeres, en especial a las que, como De la Parra se dedicaban a la literatura. Rousseau desmerece así a las intelectuales:

Aún preferiría cien veces más a una muchacha sencilla y con una educación tosca que a una sabelotodo que compondría en su hogar un tribunal de literatura del que ella sería su presidenta. Una mujer de esta especie es el azote de su marido, de sus hijos, de sus amigos, de sus criados y de todo el mundo. Desde la sublime elevación de su genio, mira con desprecio todas las obligaciones de mujer y siempre empieza por hacerse hombre.

(Rousseau, 2015: 463)

El argumento parece sacado directamente de una comedia de Moliere. ¿Por qué tendría una mujer con intereses literarios que ser «el azote» de quienes la rodean? Russ (2018) y Valcárcel (2019) se refieren al uso del ridículo como arma patriarcal para limitar la actuación pública de las mujeres. Por desgracia, el modelo de Rousseau no es muy distinto al planteado por el cristianismo desde san Agustín; la diferencia es que

ahora se promovía la sujeción de la mujer al esposo más que como un imperativo religioso como una estrategia para mantener la armonía social. En ambos casos, el destino del género era el matrimonio o el convento, y su ámbito de actuación, el privado. La historiadora Inés Quintero (2000) no se muestra sorprendida de que en Venezuela este discurso hubiera llegado sin cambio alguno hasta la República. Ninguna ley o código recibió en el siglo XIX la influencia de las obras escritas por pensadoras ilustradas, como *A Vindication of the Rights of Women* (1792), en donde Wollstonecraft exigía las mismas oportunidades para las mujeres y los hombres. Aunque se declaraban defensores de los principios de igualdad, libertad y fraternidad proclamados por la Revolución francesa, los patriotas no incorporaron a su proyecto político las demandas de la francesa Olimpye de Gouges en la *Declaración de los Derechos de la Mujer* (1791) ni sintieron la necesidad de ofrecer al género la igualdad jurídica, como exigían los artículos en el periódico *La Gazzette des Femmes* (1836); tampoco pensaron que era necesario tomar en cuenta las aspiraciones del incipiente sufragismo (Quintero, 2000).

Todo esto explica, en parte, por qué De la Parra no llega a declarar la igualdad intelectual entre los géneros. Cuando señala la superioridad moral de las mujeres no se pregunta si ellas están más avanzadas intelectualmente que los hombres, porque lo importante es su acción sigilosa y oculta sobre la política. Horne (2005) califica esta manera de tratar los asuntos públicos desde la esfera privada como «femenina», aunque la pueden practicar algunos hombres. Para Pratt (2000), Guerra (2008), Morales Faedo (2012) y Hortal Sandoval (2017), el valor de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* no se halla en la visibilidad de un catálogo de personajes femeninos en la historia, sino en la revalorización de un estilo de intervenir en la política y también de escribir. Sus conferencias «no solo cuentan la historia de un modo diferente, sino que proponen un cuestionamiento de la estructura valorativa a través de la cual los textos que contaron la historia han sido canonizados» (Horne, 2005: 8). En este nuevo esquema, De la Parra no propone una identidad monolítica articulada desde el género, «sino que se propone pensar la identidad desde un punto de vista no esencialista» (*ibid.*). Sin embargo, la pregunta que De la Parra deja sin contestar es cómo esa manifestación del «alma americana» cambiaría la distribución de poder entre los géneros cuando las mujeres entraran en el espacio público. Como Gómez de Avellaneda, De la Parra presenta pruebas de la espiritualidad femenina que rescata del pasado histórico, pero, a diferencia de ella, define una actitud en el ejercicio del poder a partir de esa espiritualidad, que es política, aunque proclame la abnegación.

b. Soledad Acosta de Samper: *La mujer en la sociedad moderna* [1895]

La moral religiosa permitía a De la Parra y a otras autoras de ensayos de género reclamar la igualdad entre mujeres y hombres sin causar demasiado escándalo. Un caso es el de la colombiana Soledad Acosta de Samper, quien desprecia cualquier obra escrita por mujeres que no sirva para moralizar o exaltar los valores del catolicismo, como muestra en *La mujer en la sociedad moderna* (1895). Nacida en 1833, Acosta de Samper es una de las escritoras más conocidas de Colombia: fue novelista, cuentista y ensayista; fundó periódicos en los que publicaba textos con regularidad. Asimismo, se conservan numerosos tratados que llevan su firma y llegó a traducir varios libros. Murió en Bogotá, en el año 1913, cuando De la Parra tenía 23 años y estaba escribiendo sus primeros cuentos.

Acorde con el modelo de otras autoras analizadas en esta tesis, el ensayo de Acosta de Samper narra las vidas de damas virtuosas en el mundo, desde los tiempos de la Revolución francesa hasta finales del siglo XIX. *La mujer en la sociedad moderna* es una compilación de sus artículos publicados entre 1870 y 1890 en las revistas *La Mujer* (entre 1878 y 1881), *La Familia: Lecturas para el Hogar* (entre 1884 y 1885) y *El Domingo de la Familia Cristiana* (entre 1889 y 1890). Su objetivo es, sin duda, reformador, según expresa en la Introducción: descubrir a las mujeres el camino que «la divina Providencia» les ha marcado, presentando «un conjunto razonado de biografías, de bocetos de mujeres ejemplares para despertar en el espíritu de las jóvenes la emulación y el deseo de imitar alguna» (Acosta de Samper, 1895: 6). Para lograr ese cometido, la obra se divide en seis partes, a través de las cuales recorre una amplia galería de heroínas destacadas en las áreas más variadas, como la política, las ciencias, las artes y la moral. En la sexta y última parte del libro, dedicada a las escritoras hispanoamericanas, se aprecian similitudes con De la Parra, así como con los ensayos de Gómez de Avellaneda y Matto de Turner. En la misma, establece su planteamiento sobre la importancia de las escritoras en la construcción de la fibra moral de las sociedades hispanoamericanas:

La cuestión que desearíamos —no diremos dilucidar, pues no nos alcanzan las fuerzas para tanto—, pero sí tocar de paso, es esta en primer lugar: ¿cuál es la misión de la mujer en el mundo? Indudablemente que la

de suavizar las costumbres, moralizar y cristianizar las sociedades, es decir, darles una civilización adecuada a las necesidades de la época, y al mismo tiempo preparar la humanidad para lo porvenir; ahora haremos otra interrogación: ¿Cuál es el apostolado de la escritora en el Nuevo Mundo?

(Acosta de Samper 1895: 392)

El uso de la palabra «apostolado» evidencia que Acosta de Samper equipara la literatura con la Palabra Divina y a la escritora con los evangelizadores, considerándose a sí misma una predicadora de la integridad y de las buenas costumbres. Cree que esta labor es aún más importante en Hispanoamérica, donde gracias al esfuerzo republicano por multiplicar las escuelas y educar a la mujer, esta había logrado un papel más importante que en España, donde el hombre seguía viéndola como «una virgen en una iglesia» (*ibid.*: 393).⁷⁶ Para ella, si no existían más mujeres intelectuales en su tiempo era porque aún no se habían convencido de su «misión benéfica» (*ibid.*: 397). La idea de que las mujeres tienen un deber moral, natural a su género, se encuentra también en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. La diferencia es que mientras De la Parra señala la espiritualidad como un hecho histórico y un hacer femenino, para Acosta de Samper, la honorabilidad de las mujeres está en peligro. El tono de *La mujer en la sociedad moderna* es positivista, pues en la obra aparece la «madre de las futuras generaciones», una persona física y mentalmente sana cuyo deber es engendrar y educar hijos capaces de hacer progresar a su sociedad (*ibid.*); y las autoras eran herramientas para este propósito por iluminar el camino de la rectitud. Por eso, Acosta de Samper arremete contra aquellas escritoras en cuyas obras no se cumple esa intención, como cree que pasa en el caso de la peruana Mercedes Cabello de Carbonera, autora de la célebre novela *Blanca Sol* (1888).⁷⁷ Sus enconados ataques se dirigen a lo que considera un excesivo naturalismo al narrar los problemas de Perú:

⁷⁶ Acosta Samper no ofrece datos estadísticos de esta supuesta proliferación de escuelas en Hispanoamérica. Sus conclusiones parecen exageradas, pero durante el curso de esta investigación no se han encontrado datos para desdecirla; solo se puede asegurar que este esfuerzo pedagógico no fue igual en todos los países de la región. Inés Quintero (2000) se refiere al estado de la educación en Venezuela y es mucho menos optimista que Acosta Samper. Para cuando De la Parra murió, la tasa de analfabetismo ascendía al 70% tanto en hombres como en mujeres. Según los registros del Ministerio de Fomento de 1940, solo el 30% de la población masculina entre los 7 y 14 años estaba registrada en algún plantel educativo (en Quintero, 2000: 251). En el caso de las niñas, la proporción era aún menor, solo el 26,6% asistía a la escuela y, al aumentar la edad, sobre los 14 años, la proporción disminuía dramáticamente al 1,7% en el caso de los varones y al 0,6% en el de los jóvenes.

⁷⁷ Acosta de Samper también ataca a la francesa George Sand: se queja de sus «novelas filosóficas e irreligiosas» y de su «poca virtud de vida», aunque piensa que sus «encantadores cuadros campestres» la harán perdurar en el tiempo (1895: 286). Lo mismo pasa con la inglesa George Eliot, a quien dirige otras tantas amonestaciones por traducir obras que cuestionaban el cristianismo, y lamenta los «amigos que la extraviaron» (*ibid.*: 294).

El día en que la mujer, —esa vestal encargada de guardar el fuego sagrado en el hogar—, dejara de ser religiosa en nuestras sociedades sería la señal de nuestro próximo desquiciamiento, de una completa descomposición social, y se entronizaría en todas partes ese desorden, esa corrupción, ese vicio casi inconsciente, esa falta total de pudor que distingue a la heroína de la novela *Blanca Sol*, de la señora Cabello de Carbonero.

(Acosta Samper, 1895: 419)

Blanca Sol lleva el nombre de su protagonista, una doncella de clase alta que, para mantener su posición social, debe casarse con un hombre rico, pero sin linaje noble y termina llevándolo a la ruina, por derrochar su dinero en fiestas suntuosas y coqueteando con hombres (1889).⁷⁸ Se trata de una tragedia de enredos amorosos que pretende advertir sobre la degeneración ética de la mujer superficial. Uno de los aspectos que pudo desagradar a Acosta de Samper fue el final del libro: con el marido en un manicomio, su amante casado con otra mujer y con una montaña de deudas, Blanca Sol se siente obligada a prostituirse. Por esa razón, en la cita de *La mujer en la sociedad moderna* apela al papel «vestal» de la esposa.

Acosta de Samper se adjudicaba la responsabilidad de criticar la moralidad de *Blanca Sol* porque percibía la importancia de la novela en la configuración de los estados modernos en Hispanoamérica. Y no era la única: las acusaciones de inmoralidad hechas contra *Blanca Sol* se repitieron treinta y cuatro años después contra María Eugenia Alonso, la protagonista de *Ifigenia*; esto pone en evidencia que la relación entre la virtud del género femenino y la moral de la sociedad seguía siendo una constante en la literatura de ficción. Y no es el único punto de comparación entre las dos novelas, hay otro fundamental: a Blanca Sol le afecta el mismo «bovarismo hispanoamericano» que a María Eugenia Alonso. El subtítulo *Novela social* que lleva *Blanca Sol* indica que Cabello de Carbonera se proponía aleccionar a los lectores con el argumento y las ideas expresadas en su libro. Y, de la misma manera que se puede usar la palabra «bovarismo» para señalar la modernidad foránea y mal digerida de María Eugenia Alonso, se la puede utilizar para describir la imposibilidad de Blanca Sol para aceptar su situación de esposa anónima e infeliz.

⁷⁸ La edición de *Blanca Sol: Novela social* de Mercedes Cabello de Carbonera revisada para este trabajo, es la publicada en 1889 en Lima por la Imprenta y Librería del Universo de Carlos Prince; edición cedida por la Biblioteca de la Academia Argentina de las Letras a la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, cuya digitalización hizo Verónica Zumárraga.

La insistencia de Acosta de Samper sobre la necesidad de alejar a la mujer de la corrupción relaciona al personaje de Cabello de Carbonera con la protagonista de *Madame Bovary* (1857) de Gustave Flaubert y hace evidente la lectura de la mujer como alegoría de un ser puro, pero corrompido por el materialismo y la banalidad; un argumento que, a finales del siglo XIX en Hispanoamérica, ocupaba las cavilaciones de los intelectuales, empeñados en mirar a la mujer como el asidero moral de la sociedad. Lo que Acosta Samper no es capaz de ver es que la crítica social hecha por *Blanca Sol* se vincula con la agenda del feminismo ilustrado del siglo XIX: exigía para la mujer la libertad de elegir con quién casarse y el permiso para acceder a la educación formal. De la Parra resume esa demanda cuando proclama la necesidad del trabajo profesional para la «muchacha moderna» con el objeto de oponerlo al «vacío mariposeo mundano» (De la Parra, 1992: 19). Y con esta reflexión, De la Parra continúa el camino abierto por Gómez de Avellaneda, que se ocupó primordialmente de que la mujer encontrara un puesto en la sociedad al lado del hombre.

A pesar de su opinión sobre *Blanca Sol*, Acosta de Samper no es una defensora a ultranza del matrimonio, como tampoco lo es De la Parra, quien veía en esta institución «la servidumbre tradicional de la mujer», en muchos casos su único porvenir y una «puerta no siempre abierta» (*ibid.*: 74). Acosta de Samper señala en la introducción a su ensayo que no es indispensable para la felicidad tener un marido, pues cuando la mujer «comprenda que puede rechazar al hombre vicioso, egoísta, de mal carácter y malo, y al mismo tiempo alcanzar a hacerse respetar por sus virtudes y su laboriosidad, la sociedad se reformará indudablemente» (Acosta de Samper, 1895: 8). Estas palabras se refuerzan cuando más adelante dedica una extensa sección a discutir las opiniones de la reformista española Concepción Arenal, para quien la mujer exclusivamente dedicada al espacio privado de su casa podía ser pernicioso para la sociedad.

Concepción Arenal fue abogada, periodista y narradora asociada con la corriente realista de su época; fue una de las primeras mujeres que asistió a la universidad en España y se la considera pionera del movimiento feminista en su país.⁷⁹

⁷⁹ Se cree que, en la década de 1850, Concepción Arenal estudió leyes en Madrid haciéndose pasar por un hombre, pero nunca obtuvo un título; su caso antecede en más de veinte años a las pocas mujeres que accedieron a la educación superior durante la Primera República en España (Valcárcel, 2019: 61). Eran admitidas en las instituciones de enseñanza de forma excepcional, pues muchas estaban vinculadas a la universidad, pero eso no las eximía de unos rigores que no se aplicaban a los hombres, como que el rector debía pedir autorización formal y por escrito a todos sus profesores o que era obligatorio que un familiar las escoltara al entrar y salir del salón, antes y después de cada clase; además sus compañeros hombres las recibían con piedras (*ibid.*: 60-61). La situación se extendió hasta 1911, cuando a ellas se les permitió matricularse sin pedir permiso.

Acosta de Samper cita el libro *La mujer de su casa* (1895), en donde Arenal señala que uno de los mayores enemigos del género femenino es el tedio, una reflexión similar a lo que De la Parra llama «el mariposeo mundano»; pero en su proyecto moralizador, sus consecuencias son peores que las mostradas en *Ifigenia*.⁸⁰ Arenal se queja de aquellas mujeres que creen que su labor en la sociedad se limita a la crianza de los hijos, porque la madre concentrada solo en su hogar tiende a juzgar que su vástago hace demasiado por la comunidad y los desconocidos hacen poco por él. El razonamiento exagera sus méritos, convirtiendo al hijo en alguien egoísta y engreído, incapaz de buscar el bien ajeno, por pensar que sacrifica el propio. Acosta de Samper suscribe las opiniones de Arenal. La visión de ambas altera un poco el modelo femenino propuesto en el catolicismo, para el que la abnegación de la mujer es, en primer lugar, la fidelidad a los intereses de su hijo, pues los superpone a todo y se considera mejor capacitada que nadie para saber lo que es bueno para él. Debido a la superioridad moral que se le atribuye a la madre, el hijo no se atreve a cuestionar sus opiniones, por eso termina convenciéndose de que ella tiene razón cuando le dice que nadie (distinto a ella) favorece sus intereses. Así se establece una pareja entre madre e hijo y una pared de resentimientos contra el resto de la comunidad.

Arenal y Acosta de Samper pretenden desmontar el argumento positivista de que la actuación de la mujer en la esfera privada como madre era fundamental para la salud de la sociedad. Nunca hablan en contra de la maternidad, pero su argumento es que la mujer no puede ser únicamente madre. Por eso era útil, incluso sano, si una mujer tenía otra ocupación además de la crianza de los hijos. Aunque *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* es un extenso alegato sobre la acción que tiene la abnegación femenina en la sociedad, De la Parra estaba poco interesada en la maternidad. Por eso, no se ocupa de analizar los efectos de la abnegación de las madres sobre la comunidad y, entre un matrimonio y un oficio, escoge el segundo. Además, practicó en vida lo que predicaba: nunca se casó, a pesar de que era consciente del coste social que eso representaba para ella, porque en *Ifigenia* diserta sobre lo mal visto que estaba en su época la soltería de la mujer. Se dedicó a su escritura y siguió la senda abierta por su admirada sor Juana Inés de la Cruz, aunque esto la convirtiera en blanco de prejuicios.

⁸⁰ La versión de *La mujer de su casa* utilizada para esta tesis es la edición digital hecha por el Instituto Cervantes, en la que se encuentra también la obra *La mujer del porvenir*. Está basada en la Reproducción digital de la edición de Madrid, Librería de Victoriano Suárez de 1895 y se localiza en la Biblioteca de la Universidad de Alicante (2008).

c. Clorinda Matto de Turner: *Las obreras del pensamiento en América Latina* [1895]

Clorinda Matto de Turner se refiere a la condición de la mujer escritora en *Las obreras del pensamiento en América Latina* (1895), un título de evidentes resonancias socialistas. El ensayo recoge una lectura que hizo el 14 de diciembre de 1895, en el Ateneo de Buenos Aires, ciudad donde estaba exiliada.⁸¹ La carrera profesional de Matto de Turner es impresionante para una mujer de su época. Fue una destacada periodista que, durante más de treinta años, ejerció como redactora, editora y directora de importantes periódicos en su país. A los 24 años ya había fundado en Perú la revista *El Recreo de Cuzco*, gracias al apoyo de su padre y de Joseph Turner, el médico con quien se casó a los 17 años (Berg, 2010). Después de la muerte de su esposo, se mudó a Arequipa y fue editora del su principal periódico, *La Bolsa*, convirtiéndose en la primera mujer de Hispanoamérica en dirigir un diario. En 1889, ya era editora del periódico más prestigioso de Lima, *El Perú Ilustrado*; pero, un año después, cuando el diario publicó un artículo del brasileño Henrique Coelho Netto sobre la vida de Cristo, en donde lo describía como atraído sexualmente por María Magdalena, ella se vio en la obligación de dejar su trabajo y exiliarse (Hintze, 2010).

El episodio prueba que *El Perú Ilustrado* era un medio de comunicación importante: la polémica sobre el artículo de Coelho Netto escaló tanto que el arzobispo de Lima prohibió mediante un edicto la lectura, venta o discusión de cualquier ejemplar del periódico, bajo riesgo de pecado mortal. Se quemaron imágenes de Matto de Turner y de su novela publicada con mucho éxito el año anterior, *Aves sin nido* (Berg, 2010). En un alarde de poder, el arzobispo prohibió el libro y la excomulgó. A Matto de Turner, católica practicante —hasta el punto de traducir al quechua la Biblia para hacerla accesible a los indios—, aquello debió herirla mucho. En todo caso, tomó la «sugerencia» de la Unión Católica de Cuzco y se fue de la ciudad. Como exiliada en Argentina siguió publicando reseñas de libros en periódicos de Buenos Aires, como *La Nación*, *La Prensa*, *La Razón* y *El Tiempo*. También fundó una imprenta, La Equitativa, donde trabajaba con mujeres escritoras. En 1896 fundó un nuevo

⁸¹ El texto utilizado en nuestra tesis fue extraído del libro *Aves sin nido* (1889), publicado en la editorial Sendes de la Universitat Jaume I de Castellón. *Aves sin nido* es una de las tres novelas de corte indigenista de Matto de Turner; las otras dos son *Índole* (1891) y *Herencia* (1895).

periódico, *El Búcaro Americano*. A lo largo de toda su carrera de periodista se encargó de demandar reformas sociales y políticas, en especial la educación universal, interesándose en especial en la instrucción de indígenas y mujeres; grupos a los que consideraba excluidos de las políticas sociales de su país y del resto de Hispanoamérica. Además, publicó una docena de libros, entre ellos algunos ensayos feministas y manuales para la educación de las mujeres, incluyendo *Elementos de literatura según el reglamento de instrucción pública para uso del bello sexo* (1884).

Las obreras del pensamiento en América Latina sigue la estela de esos ensayos. Se trata de un texto breve, de unas diez páginas, y se refiere a la entrada de las mujeres en las escuelas, talleres, universidades, cortes y otras instituciones culturales y políticas. En el mismo, describe su propósito de esta manera: «Mujer, e interesada en todo lo que atañe a mi sexo, he de consagrarle el contingente de mis esfuerzos que, seguramente, en el rol de la ilustración que la mujer ha alcanzado en los postrimeros días del siglo llamado admirable, será un grano de incienso depositado en el fuego sacro que impulsa el carro del progreso» (Matto de Turner, 2016: 169). En el momento en que escribe este texto, han pasado treinta años desde que Gómez de Avellaneda publicara *La mujer*; el tono de Matto de Turner hace pensar que las mujeres habían conquistado ya grandes privilegios. Sin embargo, es demasiado triunfalista: en 1889, seis años antes de que Matto de Turner dictara la conferencia en Buenos Aires, la española Emilia Pardo Bazán había intentado ser aceptada en la Real Academia y corrió la misma suerte que Gómez de Avellaneda: no lo logró. De hecho, la negativa a la incorporación de las mujeres en esta institución duró mucho tiempo (la primera en entrar fue Carmen Conde, casi un siglo después, en 1978). El objetivo de Matto de Turner al referirse al papel de las mujeres ilustradas en la sociedad es ofrecer un índice de las principales escritoras de su época en Hispanoamérica, ellas son «las obreras del pensamiento», que «luchan para producir el libro, el folleto, el periódico, encarnados en el ideal del progreso femenino» (Matto de Turner, 2016: 172). Si bien no está interesada en reivindicar el derecho de la mujer a ser considerada una intelectual igual al hombre, sino en reconocer a quienes llevan adelante esa empresa, no pierde tampoco la oportunidad de denunciar los prejuicios de género cuando exalta a las obreras del pensamiento como aquellas que «no sólo tienen que luchar contra la calumnia, la rivalidad, el indiferentismo y toda clase de dificultades para obtener elementos de instrucción, sino hasta correr el peligro de quedarse para tías, porque si algunos hombres de talento procuran acercarse a la mujer ilustrada, los tontos les tienen miedo» (*ibid.*: 179).

De la Parra también se refiere a los prejuicios contra la mujer escritora en su Segunda Conferencia, cuando usa el ejemplo de sor Juana para mostrar cómo las intelectuales del siglo XVII tuvieron que encerrarse en el convento para dedicarse a los libros: «En aquellos tiempos y en nuestros medios, la mujer que se entregaba al estudio era una especie de fenómeno que se quedaba al margen de la vida» (De la Parra, 1992: 42). Como autora célebre, conocía la volubilidad de la opinión pública, que pasa fácilmente del desdén al endiosamiento, y también a la inversa, cuando una mujer se hace famosa. Su relación incómoda con la fama es tema frecuente en su correspondencia, como prueba una carta a Enrique Bernardo Núñez, de 1925, la misma donde se refiere a las polémicas alrededor de *Ifigenia*: «Yo que soy en la vida corriente la persona de la paz (me dejo engañar, maltratar o robar con tal de no oír, ni decir una palabra agria), soy muy pica-pleito; cuando se trata de escribir yo misma no me reconozco» (*ibid.*: 44). Tanto en su ensayo como en sus cartas, De la Parra expresa que lo peor para una autora no eran los elogios ni los juicios superficiales sobre su obra, sino que tanta admiración reforzaba los prejuicios sobre las mujeres que escribían; por lo cual, el paso entre «el desdén por la bachillera» y la «excesiva admiración» es brusco, y el patriarcado se toma la curiosidad femenina casi como un insulto. Añade con ironía que para «hacerse perdonar» por los hombres al «andar entre libros» había que «alegrarlos escribiendo sobre temas de amor»; con lo cual remite a la discusión sobre el distinto valor adjudicado por la opinión pública a la literatura producida por cada género (*ibid.*: 42). El doble rasero es otra forma de subestimar el trabajo de las escritoras, al circunscribirlo a un temario reducido, sin tener en cuenta que la vivencia femenina no es mejor ni peor que la masculina, sino distinta; eso «daña la experiencia de todas las artistas, tanto a quienes hacen arte específicamente reconocido como “femenino” (y que se ve devaluado) como [a] las que hacen un arte que no lo es (y que se mal interpreta). En ambos casos, la autenticidad de lo que de hecho consiste en la experiencia de la autora (y su arte) desaparece» (Russ, 2018: 95).

El ensayo *Las obreras del pensamiento en América Latina* dibuja un recorrido por la región para destacar a las mujeres intelectuales de cada país, comenzando por Argentina, con Juana Manuela Gorriti, Eduarda Mansilla y Josefina Pelliza de Sagasta. El problema es que, al hacer un inventario, tantos nombres distraen al lector de los logros individuales de cada una de las mujeres citadas:

Los nombres que he mencionado bastarían para la gloria literaria de un pueblo; no obstante, aún tengo otros que agregar: Ana Pintos, que tan galanamente maneja el idioma, escondida tras el seudónimo de Amelia Palma; Amalia Solano, de las nutridas revistas; Carlota Garrido de la Peña, autora de las novelas *Mundana* y *Tila*; María Emilia Passicót, Eufrasia Cabral, Aquilina Vidal de Bruss, María E. Cordero, Adela A. Quiroga, Isabel Coronado, María Luisa Garay, Elena Jurado, María Brown, Arnold de González, Benita Campos, Elia M. Martínez, Yole Zolezzi, Macedonia Amavet, C. Espinosa, la señora de Funes y algunas otras que tal vez no he alcanzado a conocer, son, pues, las que hoy forman la legión de honor en la patria de Alberdi y de Sarmiento, con la particularidad de que las más de ellas son de provincias, muy pocas de esta gran Buenos Aires, con propiedad llamada la Nueva York del Sur.

(Matto de Turner, 2016: 173)

El centenar de palabras que utiliza en el párrafo anterior se dedican solo a nombrar a las escritoras; en cambio, lo que dice de sus obras es poco, apenas que escriben bien y que en la provincia viven algunas autoras que juzga buenas. ¿Cómo se supone que el listado podía servir de argumento contra el doble rasero aplicado a la literatura escrita por ellas? Matto de Turner apenas prueba que las mujeres escritoras son muchas más de las que aceptaba en su época el estamento patriarcal.

Tras señalar a las argentinas, llega a Uruguay en donde se detiene brevemente en las hermanas Dorila Castell de Orozco y Adela Castell. Les dedica media página: «Tierna como paloma la primera, canta para las almas sedientas de consuelo, y si abandona esa entonación, es cuando el patriotismo la exalta. [...] Adela, burila sobre planchas de concha madre, estrofas filosóficas, como las siguientes que tomo del perfumado manojo, siempre al alcance del gusto» (*ibid.*). Otras intelectuales de ese país a las que nombra son Ernestina Méndez Reissig, María Vaz Ferreyra, Casiana Flores y Lola Larrosa de Ansaldo. La síntesis de Matto de Turner llega al extremo, como cuando dice que no tiene noticias sobre las escritoras de Paraguay y zanja el asunto con la frase «y cambiemos de rumbo», antes de pasar a Chile (*ibid.*: 174). Allí enumera a autoras desde la monja de la Colonia sor Úrsula Suárez hasta Rosario Orrego de Uribe. Entre una y otra nombra a Mercedes Marín del Solar, Luisa Montt de Montt, Delfina María Hidalgo de Marín y Carlota Joaquina Bustamante. En Bolivia se refiere a Mercedes Belzú, Adela Zamudio, Natalia Palacios y María Josefa Mujía; también cita un verso de la poeta ciega, María Josefa Mujía. A las escritoras ecuatorianas dedica un párrafo, en el que nombra a Dolores Veintemilla de Galindo, Dolores Sucre, Marieta Veintemilla, Rita Lecumberri, Ángela Caño de Vivero y Carmen Pérez de Rodríguez. Ni siquiera dedica el párrafo completo a Ecuador, porque después de la lista de ecuatorianas se

refiere a las escritoras colombianas, comenzando por la ya estudiada Acosta de Samper y mencionando el ensayo analizado en este trabajo. Las otras autoras nombradas son: Agripina Samper de Ancisar (o Pía Rigan), Elena Miralla Zuleta, Silveria Espinosa de Rendón, Agripina Montes del Valle, Mercedes Álvarez de Flores, Josefa Acevedo, Isabel B. de Cortés y Waldina Dávila de Ponce y «la señora Parra de Quijano» (*ibid.*: 175).

A México no le dedica tampoco más de un párrafo, incluso rehúsa remontarse hasta sor Juana Inés de la Cruz, a pesar de que la llama «poetisa de los sublimes histerismos de Teresa de Jesús» (*ibid.*).⁸² Prefiere hablar de Esther Tapia de Castellanos, Dolores Guerrero, Severa Aróstegui y Laura Méndez de Cuenca. En El Salvador apenas nombra a la poetisa Antonia Galindo y en Nicaragua a «las hermanas Selva», pero como no nombra a cada una ni señala qué obras crearon, la referencia se pierde. Lo mismo ocurre en otras tres oportunidades: en la sección dedicada a Bolivia, cuando se refiere a «la señora de Campero» y a «la señora de González»; o en Ecuador, cuando habla de «la señora Parra de Quijano» (*ibid.*: 174-175). Pero su omisión más grave ocurre cuando llega a Costa Rica, República Dominicana y Honduras. Escribe: «Solo podría citar seudónimos como “Esther”, “María” y otros que, unas veces son el velo de la natural timidez y otros originan chascos literarios», y no aclara quiénes son estas mujeres o qué hombres podrían estar utilizar esos nombres para hacerse pasar por escritoras (*ibid.*: 176). Apenas señala que los escritores colombianos Rafael Pombo y Vicente Holguín escribieron con los pseudónimos «Edda» y «Leonor Manrique» respectivamente, y que el Fernando Guachalla llegó a firmar como «Rebeca» (*ibid.*).

Es en su país, Perú, donde Matto de Turner se extiende más: dedica unas cuatro páginas no solo a nombrar a las autoras, sino también a referirse a sus trabajos, aunque sea someramente. De Francisca de Zubiaga apenas dice que fue la esposa del general Agustín Gamarra, pero de Teresa González se refiere a sus dotes como poeta y maestra,

⁸² Debido a la época en que la autora escribe esta obra, la palabra «histerismo» merece una consideración aparte. Gracias a la asimilación que la sociedad patriarcal y los discursos positivistas hicieron del libro *El origen del hombre* de Darwin, en tiempos de las sufragistas, emergió *la histeria* como una enfermedad que se creía vinculada a una cualidad ignota de la esencia femenina y se asociaba a un mal localizado en el vientre, el cual causaba fuertes impresiones sensoriales debido a la supuesta predisposición del género al sentimentalismo y a los cambios de humor. La palabra «histeria» comparte la raíz griega con «útero» y «matriz». No parece que con la palabra «histerismo» Matto de Turner quiera hacer alusión a ninguna excitación de tipo sexual, puede que simplemente se refiera a la segunda definición en castellano de la palabra: «Estado pasajero de excitación nerviosa producido a consecuencia de una situación anómala», *Diccionario de la Lengua Española*, 2014, 23ª ed. Consultado el 21 de enero de 2020 en: <https://dle.rae.es/histeria#8sqOHhx>. Es preciso notar que, ya a finales del siglo XIX, esta palabra tenía varios significados.

oficio que la llevó a publicar un libro para niños, *Lucecitas*. Entre las periodistas destaca a Lastenia Larrida de Llona, directora de la revista *El Tesoro del Hogar* y autora de las novelas *Oro y escoria*, *Oro y oropel* y *Luz*. Otra periodista citada es Ángela Carbonell. De Carmen Póts de Pérez Uribe y María Natividad Cortés se limita a decir que «perteneían al número de escritoras con los nobles anhelos femeninos», pero no aclara a qué género literario u otro arte se dedican. A Margarita Práxedes Muñoz la destaca por ser la primera mujer que obtuvo en la universidad Mayor de San Marcos en Lima el grado universitario de Psiquiatría y por un compendio de ensayos titulado *La evolución de Paulina* y a Manuela Antonia Márquez, por ser la compositora de la zarzuela *La novia del colegial*.⁸³

Solo en algunos casos emplea más de unas líneas para referirse a las autoras. Incluye un párrafo para anotar las obras de Carolina Freyre de Jaimes: las piezas teatrales *María de Vellido* y *Blanco de Silva*; sus novelas cortas *El regalo de boda* y *Memorias de una reclusa* y sus poemarios *Sin esperanza* y *A la memoria de mi hijo Federico*, del que cita un verso. Lo mismo hace con Mercedes Cabello de Carbonera, la autora de *Blanca Sol*, que criticaba Acosta de Samper. Matto de Turner no esconde, por el contrario, su admiración por la autora que «dejó la lira que pulsaba con la entonación de *Aurora* para dedicarse a la novela» (*ibíd.*: 177). Además de la citada novela, otras obras en el mismo género que apunta son: *Sacrificio y recompensa*, *Los amores de Hortensia* y *El conspirador*. Cita también un estudio crítico del ruso León Tolstoi, así como los folletos *La religión de la humanidad* y *La vida moderna*, como ejemplos de prosa analítica. Añade también a su lista a la escritora Juana Rosa de Améznaga, que cultivó la prosa analítica en *Pensamientos y máximas*, aunque comenzó escribiendo poesía. En este mismo género destacaron Carolina García de Bambaren, Justa García Robledo, Isabel de la Fuente, Amalia Puga de Losada, Grimanesa Marías —de la que dice que publica a veces con pseudónimo, sin señalar cuál—, Rosalía Zapata, Fabiana de Dianderas, Matilde Guerra de Miró Quesada, Leonor Sauray y Manuela Villarán de Plascencia, de quien señala los poemarios *En un campanario* y *Ernesto* (dedicado a su hijo, muerto en la guerra de 1879). De Adriana Buendía cita un verso en *Flores y perlas* y dice que «promete», eso hace suponer que entonces era una joven, si bien Matto de Turner no indica qué edad tiene (*ibíd.*: 178).

⁸³ Práxedes Muñoz y Trinidad María Enríquez (que estudió Derecho en la Universidad de Cuzco) fueron las primeras mujeres en graduarse en la universidad en Perú (Matto de Turner, 2016).

Sobre las autoras del país donde nació De la Parra, Matto de Turner escribe: «Otro tanto diré de Venezuela, citando a Carmen Brige, donde la espiritual Polita de Lima al frente de la “Sociedad Alegría”, de Coro trabaja por el brillo de las letras venezolanas y persigue con tesón la verdadera y recíproca ilustración del hombre y de la mujer» (*ibíd.*: 175). De Lima fundó junto con Virginia Gil de Hermoso en Coro, una ciudad a 450 kilómetros al oeste de Caracas, la Sociedad Alegría en 1809, para producir actividades culturales dirigidas a los jóvenes; un año más tarde crearon la Sociedad Armonía, a través de la cual se promovieron programas de música, teatro, poesía y una revista homónima (Pantin y Torres, 2015: 31-32). De Lima se había hecho famosa como poeta desde la década anterior. Sin embargo, Matto de Turner la celebra en su faceta de educadora, lo cual evidencia que el objetivo de su ensayo no era hacer visible la calidad literaria de sus colegas, sino referirse a su papel social; esto era útil en un momento en que las mujeres demandaban la igual participación en las artes, las ciencias y las letras. En 1923, Polita de Lima escribió una de las primeras reseñas sobre una obra de Teresa de la Parra, el cuento «La Mamá X», que sirvió de germen para la novela *Memorias de Mamá Blanca* (De la Parra, 1982: 32). Contemporáneas a De Lima y Gil de Hermoso son las escritoras venezolanas Rosa Galindo de Tovar, Lina López de Aramburu, Antonia Esteller, Concepción Acevedo de Tailhardat, Carmen Brigé, Ignacia Pachano de Fombona y Margarita Agostini de Pimentel (Díaz S. de Sánchez, 2009; Lovera De-Sola, 2013; Pantin y Torres, 2015).⁸⁴

A pesar de la forma concisa en que refiere a las escritoras del continente, sin llegar a explicar por qué usa el título *las obreras del pensamiento*, esta obra representa los esfuerzos emprendidos por las autoras de su época para promoverse entre ellas, lo que sin duda ayudaba a la difusión de sus trabajos (Berg, 2010; Hintze, 2010). El ensayo parte de las mismas reflexiones sobre la relación entre el género y el oficio de Gómez de Avellaneda y De la Parra, pero pondera asuntos materiales: ¿cómo podían las escritoras vivir de su oficio si eran menospreciadas por ejercerlo? Como De la Parra, Matto de Turner consideraba el cristianismo una cultura que «patrocina los derechos de la mujer» (Matto de Turner, 2016: 170). En este sentido, ninguna de las autoras propone una incorporación demasiado revolucionaria del género a la sociedad: «Si la mujer se ocupase más de estudiar las aficiones y el carácter del esposo para colmarlo de las

⁸⁴ María Eugenia Díaz S. de Sánchez se refiere ampliamente a Agostini de Pimentel en su libro *Escritoras venezolanas del siglo XIX* (2009). Es recomendable también revisar el «Preámbulo para una lectura» de Roberto Lovera De-Sola (2013), un artículo que, con la excusa del análisis del libro de Díaz S. de Sánchez, pasa revista a la escritura de las mujeres desde hace dos siglos.

complacencias del hogar, desaparecería esa rivalidad que existe entre la casa y el club», reflexiona Matto de Turner (*ibid.*: 175-176). Debido al papel secundario que se otorgaba a las mujeres, es difícil que las escritoras pudieran reclamar un lugar en la palestra pública al lado de los hombres; tampoco pudo verlo ninguna de las dos, porque, a pesar de que entre sus ensayos mediaron treinta y cinco años, ambas estaban convencidas de que la religión protegía a su género.

La diferencia fundamental entre Matto de Turner y De la Parra es que mientras la primera se lamenta de que a la intelectual se le hace más difícil encontrar marido, la segunda no alienta especialmente el matrimonio, como ya se señaló antes. Para De la Parra, esta institución puede ser dañina para una mujer, como señala en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, a través del ejemplo de la vida de la poeta modernista uruguaya Delmira de Agustini. De Agustini perteneció a la misma generación literaria que el cuentista Horacio Quiroga. A los once años, ya había escrito sus primeros versos y a los veintisiete se casó con Enrique Reyes; pero su matrimonio duró un mes y veintitrés días, hasta que ella lo abandonó (Monegal, 1969). La reacción de él fue asesinarla y luego suicidarse, el 5 de junio de 1914. De la Parra resume tanto infortunio en estos términos:

Joven, bonita, genial, nacida en un medio burgués y austero, es el caso de la María Eugenia Alonso de *Ifigenia* llevado a la tragedia. Por la fuerza de la costumbre «toda mujer debe casarse», se casa muy joven con el llamado buen partido. A los pocos días del matrimonio comienza el drama de la incomprensión. Por un lado, el dueño vulgar y despótico; por otro, el desdén silencioso de la que se siente mil veces superior y es esclava. Como consecuencia: el odio mutuo, mezclado aún de pasión, el divorcio y por fin un día en una de las entrevistas del proceso, el marido la asesina y se mata, único medio de someterla a ella y saciar su sed de dominio.

(De la Parra, 1992: 21)

Para De la Parra, De Agustini es un ejemplo de lo que considera la servidumbre del matrimonio. Su opinión sobre la superioridad de Delmira sobre su esposo —¿se refiere a lo social, lo moral o lo intelectual? — puede explicar por qué ella misma no se casó, a pesar de que también venía de «un medio burgués y austero», en donde era costumbre que las mujeres buscaran marido, y en 1930 ya había cumplido cuarenta años. Según el razonamiento de Teresa de la Parra, De Agustini hubiera sido más feliz soltera, dedicada a la escritura, como las monjas místicas que describe en la Segunda Conferencia: viva, como estaba viva De la Parra en su narrativa; viva, también, como Gabriela Mistral en su poesía. A ella dedica De la Parra también unas palabras.

Con Mistral, De la Parra compartía una amistad de varias décadas. Y, como la conocía bien, la utiliza como ejemplo de feliz soltería y de las capacidades moralizantes del trabajo. Distinta a De Agostini y a De la Parra, Mistral pertenecía a una clase social menos privilegiada, y por eso se vio obligada a trabajar desde joven, rasgo que la ennoblece: «Su trabajo y su fe de buena cristiana le va mostrando, al correr de los días, nuevos ideales que ella humaniza y adapta a las necesidades reales de la vida y ahí va por el mundo, sufriendo y luchando en su obra de apóstol, socialista, católica, defensora de la libertad y del espíritu noble de la raza» (De la Parra, 1992: 21). En la cita vemos de nuevo la noción de que una escritora hace «apostolado», como se resaltó antes al hablar de Acosta de Samper. El caso de Mistral es emblemático, pues no solo consiguió el primer Premio Nobel de Literatura en América Latina, sino también fue la primera mujer de habla española en conseguirlo; antes que ella, solo habían recibido este galardón dos autores españoles: José Echegaray en 1904 y Jacinto Benavente en 1922.

Coincidiendo con los postulados de la primera ola del feminismo —aunque muchas no se hubieran declarado seguidoras de ese movimiento—, las escritoras del XIX reclaman el «permiso para saber», la libertad para estudiar lo que quieran y ser consideradas iguales intelectuales a los hombres (Valcárcel, 2019: 37). Los derechos educativos y su efecto sobre las mujeres, sus familias y sus comunidades son el asunto de las obras de Gómez de Avellaneda, Acosta de Samper y Matto de Turner; por eso nombran a escritoras y otras mujeres de profesiones destacables: para que sirvan como ejemplo de valor cultural. Las escritoras del siglo XX dan un paso más: reclaman la libertad de elección de su estado civil, para no caer en manos de un esposo demente o asesino, como el de Delmira de Agustini. Con esta demanda entran a la segunda ola, emprendiendo el camino de la reivindicación de los derechos políticos. No importa que De la Parra rechazara el movimiento sufragista —y, sin embargo, se refiere al «feminismo justo y ya indispensable» en la sección dedicada a Mistral (De la Parra, 1992: 21)—, su ensayo integra las vindicaciones educativas con las políticas cuando presenta a Mistral como ejemplo de una mujer trabajadora y cristiana.

Influencia de la mujer en la formación del alma americana puede leerse también como una reivindicación de la igualdad intelectual de las mujeres con los hombres, pues presenta una variación fundamental frente al ensayo de género: más que debatir sobre el papel de las mujeres en la sociedad, establece un alegato sobre la manera como ellas ejercen el poder. Muestra al género femenino como el espíritu de Hispanoamérica y con esa idea se vincula a las discusiones sobre las particularidades de los habitantes de esa

región propia de los ensayos de identidad, escritos mayoritariamente por sus contemporáneos del género masculino. Sin embargo, antes de analizar la manera en que De la Parra habló de la identidad de los habitantes de la región a través de su visión de las mujeres, se le dedicará un capítulo a explicar por qué, a pesar de que su ensayo ha sido clasificado tradicionalmente como de género, no se trata precisamente de una obra feminista o revolucionaria; asunto que guarda estrecha relación con la cultura católica de Iberoamérica, con la influencia que esta tuvo en el desarrollo de la educación del género femenino y con la configuración de un modelo de mujer imposible de seguir en la vida real a partir de las enseñanzas católicas sobre la Virgen María.

3. UN MODELO CATÓLICO PARA LA ACCIÓN FEMENINA: LA ABNEGACIÓN DE LAS INDIAS, LAS MÍSTICAS Y LAS MANTUANAS

En su ensayo, Teresa de la Parra revisa «la influencia oculta y feliz» del género femenino en la historia del continente, suponiendo que personalidades de la política y la cultura, como La Malinche, sor Juana Inés y Manuela Sáenz, renunciaron a sus intereses personales por altruismo, a favor de los hombres que las rodearon y no porque las subyugara el patriarcado (De la Parra, 1992: 19). La manera como vincula perfiles de distintas épocas recuerda que, a lo largo del tiempo, las mujeres no han sido una minoría subyugada, sino una mayoría sojuzgada, y que para lograr tal propósito el patriarcado construyó complejos artefactos ideológicos. Entre esos aparatos se encuentra el marianismo, un modelo de comportamiento femenino sustentado en la noción de que las mujeres son espiritualmente superiores a los hombres, debido a su capacidad de soportar sufrimientos por el bienestar de los demás, y que está inspirado en la escueta biografía que los Evangelios ofrecen de la Virgen María. El poliédrico patrón social resultante será la materia de análisis en este capítulo, en donde primero se trazará su desarrollo histórico para luego señalar cómo la evangelización de las Américas y la educación religiosa mantuvo vigente el modelo hasta 1930. Sin embargo, antes conviene señalar qué dijo De la Parra sobre la abnegación femenina y cómo ese atributo se convirtió en el núcleo de una red de actitudes y comportamientos que se adhieren a las definiciones coloniales de honra y apoteosis, las cuales tienen vínculos con las advocaciones de la Inmaculada Concepción y de Nuestra Señora de los Dolores; ambas devociones fundamentales del catolicismo iberoamericano.

En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, De la Parra caracteriza la abnegación con estas palabras:

Las mujeres que figuran en la formación de nuestra sociedad americana imprimiéndole su sello suave y hondo son innumerables, son todas. Creo que pueden dividirse en tres vastos grupos. Las de la Conquista: son las dolorosas crucificadas por el choque que las razas. Las de la Colonia: son las místicas y soñadoras. Las de la Independencia: son inspiradoras y realizadoras.

(De la Parra, 1992: 25)

Es difícil comprender de qué manera el género femenino puede haber ejercido una influencia a la vez suave y profunda en la historia de América Latina, como dice la cita. El oxímoron anuncia la estructura de paradojas y tautologías tejidas alrededor de la abnegación femenina en el resto de la obra. El texto establece la división de la Historia en tres períodos, comenzando con la Conquista, con lo cual niega el pasado precolombino del territorio y cifra la caracterización de los pueblos amerindios en su relación con los españoles; lo cual puede verse en la expresión «las dolorosas crucificadas por el choque de las razas», en donde el pasado precolombino se cancela y no se ocupa de las indias que se opusieron a los españoles, exponiéndose a la violencia de la Conquista. Su visión benevolente de esa época se extiende a las uniones entre invasores e invadidas, a las cuales califica de artífices de la paz con estas palabras: «obscuras Sabinas, obreras anónimas de la concordia, verdaderas fundadoras de las ciudades por el asiento de la casa, su obra más efectiva sigue todavía a través de las generaciones en su empresa silenciosa de fusión y amor» (*ibíd.*: 22). Refiriéndose a las Sabinas, alude al abuso de los hombres sin tener que explicarlo: el relato de su rapto es una leyenda de la Antigua Roma. Como no había suficientes mujeres para que todos los romanos formaran familias, se las quitaron a sus vecinos, aprovechando la oportunidad que brindaron unos encuentros deportivos. Años más tarde, cuando los sabinos invadieron Roma para recuperarlas, ellas se interpusieron entre unos y otros, alegando que si ganaban los sabinos perderían a sus padres y hermanos, pero que, si ganaban los romanos, perderían a sus esposos e hijos. La leyenda ejemplifica la situación de las indias: casadas con sus violadores, los mismos asesinos de sus padres y hermanos. Es interesante el vínculo que De la Parra establece en esta cita entre la historia americana y la romana. No es la primera vez que utiliza tal imaginaria, como ejemplifica el título de su novela *Ifigenia*, pero la vincula con otros escritores modernistas que equiparaban las leyendas clásicas y la idiosincrasia de América Latina.

En la Primera Conferencia, De la Parra describe a dos indias como «humildes flores» y «prototipos de las primitivas dolorosas»: La Malinche, a quien llama con su nombre español, doña Marina, y la ya nombrada princesa inca, nieta de Túpac Yupanqui y madre de Garcilaso de la Vega (*ibíd.*: 25). Cuando caracteriza a las princesas amerindias como «humildes flores», De la Parra se acerca a los enfermos de bovarismo hispanoamericano que tanto critica, porque desmerece la herencia amerindia frente a la europea, aunque utiliza palabras laudatorias para describir a ambas mujeres.

De la primera celebra sus capacidades como mediadora entre aborígenes y españoles, gracias a su oficio de consejera de Hernán Cortés y le atribuye el éxito de este en la conquista de México: «Se ha hablado siempre con admiración del genio político de Hernán Cortés, de su sagacidad extraordinaria para tratar y pactar con los indios. Yo creo, señores, que esa sagacidad misteriosa de Cortés se llama doña Marina» (*ibíd.*: 22). Sobre doña Isabel, conocida como Isabel Chimu Ocllo o Isabel Suárez Yupanqui (1523-1571), De la Parra dice que su dolor de esposa abandonada fue el sentimiento que inspiró *Comentarios reales de los incas* (Lisboa, 1609), del Inca Garcilaso de la Vega.⁸⁵

Considerada como la primera obra peruana y una de las más destacadas del barroco hispanoamericano, los *Comentarios reales de los incas* relatan la historia de la conquista del Cuzco y describen las costumbres de los habitantes ancestrales de Perú en el momento de su encuentro con los colonizadores españoles (Serna Arnáiz, 2009). «Bajo la transparencia de la prosa parece correr con rumor de lágrimas una queja de ultratumba. Es todavía el eco de la voz materna cuando señalando a las estrellas resaltaba en la noche las candidas leyendas de la tradición incaica», escribe De la Parra (1992: 35). Según *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, el único rasgo que el Inca Garcilaso podía alabar de sus antepasados por el lado materno era su sedentarismo. De la Parra considera a esa característica la causa del desarrollo científico y tecnológico de los incas, que era superior al de otros pueblos aborígenes sudamericanos. Por eso, en la dedicatoria de *Comentarios reales de los incas* que cita en su ensayo señala que la madre del Inca Garcilaso era «más ilustre por las aguas del bautismo, que por la sangre real de tantos incas peruanos», desmereciendo su herencia amerindia (*ibíd.*: 22).

En su ensayo, De la Parra no solo exalta la cultura española, sino que también especula sobre la mejora de la situación de las aborígenes con la llegada de los conquistadores: «Si para los indios Cortés era el anticristo azteca, sus armas, caballos y soldados [eran] monstruos de un apocalipsis de desolación y de muerte, para las indias como doña Marina era sin duda el Mesías» (*ibíd.*: 27). Supone que la religión católica que los conquistadores profesaban los hacía mejores que los padres y hermanos indígenas con quienes estas mujeres se criaron. Explica los padecimientos del género

⁸⁵ La madre del Inca Garcilaso fue hija de Huallpa Túpac, el inca nombrado por el conquistador Francisco Pizarro para suceder al último soberano inca, Atahualpa: «Palla Chimu Ocllo» era su nombre inca que, como otras mujeres, doña Isabel tomó junto al nombre del bautismo (Serna Arnáiz, 2009). En *Comentarios reales de los incas*, Garcilaso reconstruye la historia de los últimos reyes incas y la llegada de los conquistadores españoles, que es su propia historia familiar.

femenino cuando recuerda que a las indias les tocaban los peores trabajos de las tribus, que se las maltrataba y que eran «vendidas por los hombres de unos a otros como víctimas para los sacrificios cuando niñas, como esclavas, para el matrimonio, cuando adultas»; por eso su situación supuestamente había mejorado con el advenimiento de los europeos, «aquellos nuevos dueños que adoraban un ídolo femenino con un niño entre los brazos» (*ibíd.*). El ídolo femenino con un niño entre los brazos, al que ella se refiere en esta cita, puede identificarse con la advocación de La Conquistadora, una imagen de la Virgen María que se popularizó durante la Reconquista como símbolo del triunfo de los españoles en la guerra contra los musulmanes y la conversión de estos a la confesión católica.⁸⁶

En las campañas militares americanas se utilizó la misma imagen de culto, pues se tomaron también por empresas religiosas, ya no con el objeto de convertir infieles, sino con el de evangelizar idólatras. En ambos casos se trataba del crecimiento del poder de la Iglesia católica y del fortalecimiento de la monarquía española. A esto se refiere la medievalista Amy Remensneyder en su libro *La Conquistadora: The Virgin Mary at War and Peace in the Old and New Worlds* (2014), en donde intenta explicar por qué si el cristianismo ha construido a la la Virgen María como el epítome de la madre amorosa y pacífica, esta había servido para validar las empresas bélicas de la Reconquista primero, y de la Conquista de América después. Esta cuestión se la plantea Remensneyder después de encontrar una imagen de Nuestra Señora denominada «La Conquistadora» en el Santuario de Chimayó ubicado en Nuevo México, a donde no fue como peregrina, sino como turista (**Figura 7**). Se supone que esa advocación de la Virgen María presidió las negociaciones entre aborígenes y colonos para el establecimiento en el actual Nuevo México de las primeras ciudades españolas.⁸⁷ Es posible que De la Parra no se refiriera a «La Conquistadora» precisamente en su ensayo, e incluso que no supiera de su existencia, pero se menciona aquí porque esta manifestación de la Madre de Dios fue muy popular entre las primeras ciudades

⁸⁶ La colonización de América, posterior a la Reconquista que finalizó en 1492, se tomó como una continuación de esta en el sentido de que permitía cristianizar a pueblos antes paganos (Castro, 2001). Sin embargo, no existen pruebas de que entonces se le llamara conquista o reconquista a ninguno de los dos períodos históricos; incluso Henry Kamen, en su libro *La invención de España*, cuestiona el término «Reconquista», que apareció por primera vez en documentos oficiales en el año 1792 (Kamen, 2020: 79-83).

⁸⁷ *La Conquistadora: The Virgin Mary at War and Peace in the Old and New Worlds* está dividido en tres partes: la primera está dedicada a analizar el papel de la Virgen María en la Reconquista; la segunda, a plantear cómo su representación de lo espiritual se utilizó con fines políticos en la Península Ibérica hacia el final de la Edad Media y, la tercera, a estudiar su presencia en el Nuevo Mundo.

fundadas en el Nuevo Mundo, y las patronas de algunos países en la región se le asemejan.

Figura 7.

La Conquistadora, advocación de la Virgen María en la Catedral de Santa Fe de Nuevo México.



Nota: La imagen muestra una fotografía hecha por Amy Remensneyder de «La Conquistadora», que se encuentra en la Catedral de Santa Fe de Nuevo México. Reproducida en *La Conquistadora: The Virgin Mary at War an Peace in the Old and New Worlds* (2014: 2).

Remensneyder señala dos razones que permitieron asociar a la Virgen María con la conversión de infieles musulmanes en la Península Ibérica tanto como con la evangelización de paganos en el continente americano. Una era la convicción de que la

Madre de Dios protegía a los reyes españoles, desde que Isabel I y Fernando de Aragón se proclamaron «Reyes Católicos» y directores del ejército de Dios en la lucha contra el Islam.⁸⁸ La otra razón era la creencia de que la Madre de Dios protegía a los nuevos conversos, como aparece en el libro los *Milagros de Nuestra Señora* (1246-1252) de Gonzalo de Berceo, el cual junto a *Las Cantigas de Santa María* (1270-1282) del rey Alfonso X, representa la plenitud de la literatura taumatúrgica mariana en España.⁸⁹ El décimosexto milagro del primer libro narra cómo la Madre de Dios evitó que un niño judío se quemara cuando su padre lo arrojó al fuego por decir que se había quedado perplejo al ver una estatua de ella. Así aparece el prodigio relatado en *Milagros de Nuestra Señora*:

Preguntáronli todos, judíos e christianos
Cómo podió vençer fuegos tan sobrançanos
Quando él non mandava los pieds ni las manos,
Quí lo cabtenié entro fiziésselos çertanos.

Recudiólis el ninno palavra senalada:
“La duenna que estava enna siella orada
“con su fijo en braços sobre’l altar posada,
“essa me defendié, que non sentía nada.”

(De Berceo, 2006: 200)

Como se lee en los versos citados, cuando Berceo escribe que fue «la duenna» que tenía «su fijo en braços» queda patente que la asociación de la Virgen María con la conversión de infieles se hace a través de su función maternal, a través de su capacidad para proteger, perdonar y amar a todos los miembros del género humano, aunque estos

⁸⁸ La creencia de que la Virgen María protegía a los reyes cristianos en la Península Ibérica tiene su origen en la batalla de Covadonga (718), cuando se supone que ella intercedió para lograr el éxito de las tropas astures de Don Pelayo que se enfrentaron a las de Al-Ándalus. La tradición ubica en esa batalla el inicio de la Reconquista que Isabel y Fernando finalizaron en 1492, con la expulsión del reino nazarí de Granada; por eso se pensaba que sus acciones estaban protegidas por la Virgen María (Guerrero Navarrete y Miranda García, 2008).

⁸⁹ La facultad de la Virgen María para realizar milagros tuvo una importancia menor en la teología cristiana, hasta que Bernardo de Claraval compuso en el siglo XII su sermón sobre el nacimiento de Santa María al cual se conoce como «Acueducto»; allí construye una teoría sobre su mediación entre el mundo material y el espiritual en donde María actuaba como el canal que conectaba ambas esferas: si Cristo era la fuente de vida y gracia, la Madre de Dios era el vehículo para que los fieles pudieran participar en su divinidad (De Claraval, 1993). Esa condición de mediadora entre el mundo visible e invisible determinó el desarrollo del culto mariano. En *Las Cantigas de Santa María*, se reúnen 427 poemas de intención laudatoria que, en algunos casos, ofrecen súplicas a María, en otros describen alguno de sus misterios y, la mayoría de las veces, narran un milagro atribuido a ella. En la compilación de historias sobre la Virgen María, hecha por Gonzalo de Berceo, también se hace referencia a su intersección sobrenatural en la salvación de fieles.

creyeran en otras confesiones, adoraran a seres antropomórficos o, en el caso de algunas tribus amerindias, practicaran el salvajismo y la antropofagia.

Durante la Colonia, época en la cual De la Parra ubica a las «místicas y [las] soñadoras», la abnegación maternal de La Conquistadora se convirtió en el ejemplo que dictaba el comportamiento de las mujeres, tuvieran o no hijos. Un ejemplo de esto se encuentra en la Segunda Conferencia, en donde reflexiona sobre la esencia «maternal» de las mujeres que se manifiesta en todas, aunque sean solteras y no tengan hijos:

Místicas indefinidas, sin vocación para el convento ni para el matrimonio, ambiciosas o desengañadas por el primer amor, se quedaban al margen de la vida. Sembrando cariño y abnegación en la familia envejecían las solteras. Más maternales que las propias madres fueron ellas, en gran parte, las creadoras de nuestro típico sentimentalismo criollo, que quiere siempre con dolor y que se exalta hasta la tragedia en casos de ausencia, de enfermedad o de muerte.

(De la Parra, 1992: 48)

La mujer soltera y encerrada en el hogar que aparece en esta cita es tema también en la narrativa de la autora. En *Ifigenia* está representada en el personaje de la tía Clara, a quien María Eugenia Alonso aborrece: «era bonita tía Clara y a pesar del vestido de raso negro recién hecho y pasado de moda, era también distinguida, con esa distinción algo ridícula que tienen a veces en los álbumes los retratos ya viejos» (De la Parra, 1986: 38). Los términos que la autora utiliza en la novela son similares a la acusación de «sentimentalismo criollo» que se lee en el ensayo. En otras palabras, hay algo tragicómico en la «distinción» de tía Clara, que por su rareza de fotografía antigua podría mover a la burla; igual que la inclinación al dolor y a la tragedia de «místicas indefinidas» de la cita podría predisponer a los lectores a menospreciarlas. En todo caso, el personaje de la solterona era un tipo social de la época que aparece en varias obras, incluidos el cuento de José Rafael Pocaterre «La “I” latina» y el de Rómulo Gallegos, «El piano viejo». En el primer caso se relata el altruismo de una maestra que lo sacrifica todo por enseñar a sus alumnos y el otro cuenta la historia de una hija que consagra su vida al cuidado del padre. Los tipos de solteronas de Pocaterre, Gallegos y De la Parra coinciden en su abnegación, característica que las vincula a la Virgen María.

De la Parra tenía por favoritas, entre todas las solteras, a las monjas, especialmente a las místicas, por considerarlas antepasadas de su oficio de escritora y porque creía que habían vivido con más libertad durante la Colonia que las casadas, a pesar de su clausura. Cuando en la Segunda Conferencia dice que «la Colonia se

encierra toda dentro de la Iglesia, la casa y el convento», señala al espacio privado como el lugar donde las mujeres podían ejercer su poder sin competir con los hombres, y apunta hacia el convento como el emblema más concreto de la hegemonía femenina (De la Parra 1992: 37). En estos «relicarios vivos» del espíritu colonial que eran los conventos se refugiaban muchas «acorraladas por los prejuicios y por la vulgaridad [del] ambiente, [que] aún sin ser devotas se volvieron hacia el misticismo» (*ibíd.*: 39-40). Para relatar la vida en esos lugares, apela a un personaje que llama «la madre Teresa», una de las monjas que fueron obligadas a abandonar el claustro por decreto durante el gobierno del general Antonio Guzmán Blanco (1870-1877) en Venezuela. Es el mismo procedimiento testimonial que utiliza en la «Advertencia» de *Memorias de Mamá Blanca*, en donde explica que la novela proviene del manuscrito de la septuagenaria Blanca, una vecina de la autora, en un procedimiento narrativo donde la escritora real se esconde detrás de una inventada, construyendo una ficción dentro de otra ficción. La madre Teresa del ensayo y la septuagenaria Mamá Blanca de la novela conectan la existencia colonial del convento y la hacienda. Incluso, están descritas en términos similares: «Yo creo que aquella madre Teresa en su silencio tuvo alma de poeta», dice en la Segunda Conferencia (*ibíd.*: 2); y de Mamá Blanca escribe: «vivía sola como un ermitaño y era pobre como los poetas y las ratas» (De la Parra, 1982: 318). La estrategia de la testigo se fundamenta en un recurso de argumentación y en otro literario: el primero le permite dar verosimilitud histórica y vigencia a sus opiniones sobre la Colonia, mientras que el segundo establece una genealogía de mujeres intelectuales, construyendo un puente entre su presente de escritora y el pasado de místicas entregadas a los libros, «las precursoras del moderno ideal feminista», como las llama (De la Parra, 1992: 40).

Una de estas místicas es la Madre Castillo, cuyo nombre real fue Madre Francisca Josefa de la Concepción. Nació en 1671 en una ciudad de Los Andes colombianos llamada Tula, que De la Parra encontraba «especialmente propicia para el ensueño y la contemplación» (*ibíd.*: 44). No sabía leer cuando empezó su noviciado y aprendió dentro del convento de las Clarisas para poder rezar; con el tiempo, aprendió también latín y destacó en la interpretación de la Biblia. De la Parra la describe siempre ensimismada, leyendo o entregada a la oración, una actitud que levantó envidias entre las otras monjas que la tacharon de soberbia. Para solucionar esta situación, su confesor le pidió que escribiera sobre lo que pensaba cuando estaba sola. Escribió entonces obras que en la actualidad constituyen los primeros ejemplos de misticismo en América,

como *Los afectos espirituales* —texto de 1695, publicado en 1843— y su biografía *La venerable madre Francisca Josefa de la Concepción* —escrita en 1713 y publicada en 1817—, entre otras composiciones en verso.⁹⁰ Como santa Teresa de Ávila un siglo antes, la Madre Castillo se reveló entonces como una visionaria, una mística y una sólida escritora, gracias al consejo de un sacerdote que le pidió pasar al papel sus pensamientos: «todo el mundo se quedó asombrado de su erudición», añade De la Parra (1992: 44).

Son insuficientes los argumentos que ofrece De la Parra para explicar por qué considera a las monjas las mujeres más libres de la Colonia o por qué su misticismo logra la máxima aspiración de una escritora. Es cierto que dentro de los conventos podían escapar de la acción directa del poder de los hombres y dedicarse al estudio, pero esto no quiere decir que estuvieran al margen del poder patriarcal, comenzando porque pertenecían a la estructura de la Iglesia católica y, en última instancia, estaban supeditadas a los designios del Papa. Además, la última palabra en los conventos no era de la madre superiora, que se encargaba de los asuntos administrativos; era la del sacerdote, por ser este el guía espiritual de la congregación. Aún más difícil es probar por qué De la Parra consideraba a las místicas la imagen del moderno ideal feminista, cuando en la mayoría de los casos las religiosas que declaraban sostener una relación directa con Dios eran tomadas por enfermas o poseídas por el demonio, debido a que, durante el Barroco, la separación entre la brujería y el éxtasis religioso era muy tenue (Rodríguez Magda, 2004; Juárez-Almendros, 2017). Ni siquiera escapó de la censura santa Teresa de Ávila, que fue beatificada en 1614, apenas treinta y dos años después de su muerte —canonizada en 1622 y elevada a doctora de la Iglesia en 1970—. ⁹¹ Ella fue denunciada ante la Inquisición por su supuesto vínculo con el demonio, ya que esta manifestación del mal absoluto aparece como con frecuencia en sus obras como personaje. Esto permitía a sus detractores argumentar que lo que cuenta en *Camino a la perfección*, *Moradas* y *Vida* era revelación demoníaca, negando que fuera Dios la inspiración de su narración autobiográfica. Las creencias de la época permitían a otros

⁹⁰ Para una introducción a la obra de la Madre Castillo se puede revisar: Yajaira Jaramillo Velásquez; Alide Perdomo Perdomo y Pulina Salinas Roncancio: «Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara. Literatura de una mística religiosa de la época colonial», *Reflexiones teológicas*, 13 (2014).

⁹¹ Investigaciones recientes interpretan su experiencia mística a partir de enfermedades crónicas como la epilepsia (Rodríguez Magda, 2014). En 1588, después de la muerte de santa Teresa, fray Luis de León decidió editar en un solo volumen sus textos *Camino a la perfección*, *Moradas* y *Vida*, razón por la cual debió enfrentarse a algunos sacerdotes, como el dominico Alonso de la Fuente, que pidieron la revisión de las obras, su corrección y, en algún caso, la prohibición de su lectura, aun cuando el tribunal de la Inquisición había dado su permiso para la publicación (Pérez-Gironda, 2019).

desprestigiarla, pues como mujer se suponía que estaba más inclinada a la maldad (Pérez-Gironda, 2019).

En el continente americano abundaron los casos de poetas coloniales, místicas o no, que debieron enfrentarse a los tribunales del Santo Oficio. En «Poesía novohispana femenina bajo la lupa inquisitiva», Yadira Munguía (2018) estudia algunos casos en México, acaecidos entre los siglos XVI y XVIII, de mujeres escritoras cuyas obras fueron confiscadas por la Inquisición y, como resultado, no se difundieron. Llega a la conclusión de que era común que ellas escribieran en aquella época y si no se conocen más sus obras es «debido a la poca difusión en su época y la escasa investigación en la nuestra» (Munguía, 2018: 36). En tiempos en que la educación del género era precaria, casi exclusivamente dirigida a las clases altas y mal vista por los padres, la mayoría de las escritoras eran monjas y el convento era el lugar propicio para dedicarse al cultivo intelectual. Algunas excepciones a esta regla en el siglo XVI fueron Catalina de Eslava, alabada como la primera poeta de México, aunque no se posee mucha información biográfica sobre ella —no se sabe, por ejemplo, en qué año nació ni cuándo murió— y María de Estrada Medinilla. Muchas escritoras juzgadas por el Santo Oficio eran acusadas de beatas, iluminadas o alumbradas; tal es el caso de Ana de Zayas, contemporánea de sor Juana Inés de la Cruz, cuya obra *Danza moral o juego de maroma* se conoce gracias al juicio que le abrió la Inquisición entre 1694 y 1700, y del cual salió absuelta.⁹²

En la versión que De la Parra ofrece en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* sobre la Independencia, la relación entre el catolicismo y las mujeres se establece a través del relato de la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús, que las mantuanas tomaron como una afrenta, porque las privaba de sus «directores de conciencia»: «los jesuitas de la Colonia, poderosos por sus riquezas y su influencia, imperaban por completo en las almas, en las almas femeninas muy

⁹² En general, las beatas no eran mal vistas por la Iglesia. Tomaban los votos por falta de dinero para la dote exigida por la mayoría de los conventos, pero se dedicaban el resto de su vida a la religión, vivían apartadas del mundo, solas o en beaterios, que eran pequeñas comunidades con otras mujeres y, a veces, se vinculaban con las órdenes franciscana o dominica. Pero las iluminadas o las alumbradas eran beatas cuya misión se había pervertido: unas fingían extrema beatitud, estaban enfermas y tenían alguna forma de comunicación con Dios, lo que las llevaba a caer en la blasfemia; las otras pertenecieron a un movimiento religioso de la época caracterizado por el extremo recogimiento y abandono, bajo la certeza absoluta de que podían entrar en contacto directo con Dios a través de visiones y experiencias místicas. Como los miembros del Santo Oficio pensaban que tales arrebatos les permitían comprender directamente las Sagradas Escrituras, se las acusó de protestantes y por eso se las persiguió. Para más información sobre cómo esto afectó al desarrollo del oficio de la escritura entre las mujeres en América, se puede leer el ensayo de Yadira Munguía citado aquí.

especialmente» (De la Parra, 1992: 61). Una vez roto el vínculo entre confesores y devotas, fue más fácil la entrada de las obras de los filósofos ilustrados, cuyas ideas allanaron el camino de los movimientos emancipadores. La complicidad de las mujeres con los patriotas comenzó con la organización de salones en las principales ciudades del continente, donde se discutían ideas liberales. Otra forma de participación fue ayudando a introducir los libros de esos y otros autores ilustrados en las colonias, donde estaban prohibidos. Como señala De la Parra, el apoyo de la causa por las mantuanas fue una manifestación de su «orgullo de casta», por lo que es posible vincular su actitud con la noción de honra vigente para el siglo XIX, como puede verse a continuación:

Durante la segunda mitad del siglo [XVIII] la nobleza criolla ha cultivado su espíritu. [...] Si los criollos ricos, refinados y orgullosos como son, acatan desde lejos la autoridad del rey, están en cambio enconados contra los chapetones o gobernantes españoles quienes a menudo, brutales e interesados, no tratan de adaptarse al ambiente. Sólo piensan en enriquecerse a expensas muchas veces de esos mismos criollos, dueños efectivos del país porque son los dueños de la tierra. A veces para mortificarlos más eficazmente los chapetones se alían con los pardos [...]. Humillados en su orgullo de casta, los criollos guardan un hondo rencor
(De la Parra, 1992: 59-60)

En el pasaje se aprecia un cambio en el discurso de la historia oficial sobre la Independencia como un proyecto heroico cuyo objetivo era la libertad, para mostrarla como resultado del choque entre intereses económicos divergentes. Los peninsulares y los criollos no peleaban por el magno propósito de la libertad, sino por dinero. En Colombia y Venezuela, la palabra «chapelón» identifica al español recién llegado a América. Es factible que De la Parra utilice el término de forma satírica, porque en el resto del mundo hispanohablante este adjetivo se usa como sinónimo de inexperto o novicio: los chapetones no podían saber más de esas tierras que quienes nacieron allí. Si a esto se le añade que una derivación de «chapelón» es «chapeltonada», un sustantivo que identifica a la primera enfermedad padecida por los europeos cuando llegaban al continente americano, se puede establecer un vínculo entre el mal de la codicia y las relaciones entre las «castas».

Asimismo, es importante notar que De la Parra no usa la denominación «clases sociales», sino «castas»: una describe al conjunto de personas que pertenecen a un mismo nivel social y, como resultado, tienen similares costumbres, intereses y medios económicos; la casta, en cambio, es sinónimo de linaje y entra en el territorio de la raza y la sangre. En este marco de referencias, la oración final de la cita cobra enorme

interés: cuando los chapetones se alían a los pardos «mortifican» a los mantuanos, que perciben el gesto como una traición entre castas, pues los pardos tenían un estatus inferior a los mestizos. En términos raciales, los criollos se consideraban iguales a los españoles, llamados en América «blancos peninsulares». Pero los pardos eran considerados peor que una raza inferior: la mácula de la sangre blanca y, por eso, se les creía especialmente inclinados a la violencia. Este grupo recibe las críticas más feroces de Laureano Vallenilla Lanz en *Cesarismo democrático* (1919), por constituir el grueso de los mercenarios en la Guerra de Independencia y porque por dinero podían colocarse en uno u otro bando. Si el ultraje a la casta es el pretexto para la emancipación, las mantuanas son las que se sienten más afectadas e impelen a la guerra:

En el grupo de descontentos, ellas, las mantuanas, se destacan. Son las abanderadas de ese sentimiento de encono que está pidiendo a gritos una protesta. Como lo demostrarán en la Independencia, bajo su exterior lánguido tienen un alma de fuego lista para todas las exaltaciones, todos los sacrificios y todos los heroísmos. Los clubs o centros de reuniones secretas donde irán a conspirar los hombres solos casi no existen todavía. Las mujeres por lo tanto asisten a los comentarios, a la exposición de las nuevas ideas, a todos los gérmenes de revolución que van creciendo a puerta cerrada en las salas y en los patios de las casas principales. Allí, en la tertulia, ellas fustigan a los hombres con sus observaciones personales y sus palabras vehementes. Una contaría el último rasgo de superioridad insolente que le sorprendió al Capitán General durante la misa mayor del domingo. Otra comentará la desatención de un chapetón cualquiera quien le cedió tarde y mal el paso cuando ella, escoltada por la esclava, la silla y la alfombra de rezar en la iglesia, salía a pie de la catedral y atravesaba la plaza camino de su casa.

(De la Parra, 1992: 60)

La inquina de las mantuanas, como puede verse en esta cita, proviene de un lugar más profundo que el bolsillo de los criollos. De la Parra describe a los hombres como refinados y orgullosos, como súbditos que acataban los designios del rey, aunque odiaran a los delegados que este enviaba; a las mujeres las retrata resentidas, gritando a la salida de las iglesias, en las salas o en los patios de sus casas, indignadas, como si la falta a las costumbres de los chapetones y sus afrentas menores hubieran sido un ataque contra ellas o sus familias. Si se lee el anterior pasaje desde el punto de vista de las nociones de sangre vigentes en el siglo XIX y de la mentalidad positivista en boga todavía durante 1930, la reacción de las mantuanas puede explicarse como una defensa de su honra. Al aliarse con los pardos para dañar a los criollos, los chapetones atentaban también contra el equilibrio de la sociedad colonial, que ellas, como madres, mantenían. El ultraje no era un desequilibrio en su situación económica o su estatus social; era algo

peor: el ultraje desafiaba el sistema basado en la pureza de sangre y ponía en peligro la utilidad de las mujeres blancas en la sociedad porque dejaba sin efecto su honra. ¿De qué valía mantener las castas cuidadosamente separadas y a las mujeres dentro del hogar, si los blancos españoles, para enfrentarse a sus descendientes, se aliaban con las razas inferiores?

De la Parra registra tres faltas de los chapetones o gobernantes españoles en los pasajes citados: su alianza con los pardos, la superioridad insolente del Capitán General y la infamia a una criolla que va a misa. Todas atentan contra la honra de las mantuanas. La primera rompe las divisiones entre las razas; la segunda descubre en el gobernante el pecado capital de la soberbia, y la tercera ignora la estima social asignada a la mujer blanca. Aun en el siglo XIX, ya en vísperas de la Independencia, faltas como estas eran graves, pues atentaban contra las bases de la sociedad instaurada en la América española. La noción de honra se encontraba en el corazón de la cultura barroca, en España y en sus colonias ultramarinas, como un sistema de ideas que ayudaba a la permanencia del sistema de castas, a la vez que fortalecía la monarquía y promovía la hegemonía de la Iglesia católica.

Julio Caro Baroja (1968) ofrece una buena explicación del vínculo entre el control social y la honra en España que puede extrapolarse a sus colonias.⁹³ Recuerda que en la noción de «honor» vigente durante la Edad Media entraban en juego las convicciones de los mundos grecorromano, bárbaro y cristiano. En el primero, el honor se vinculaba a la alta estima social, atribuida a quienes vivían de forma honesta y tranquila. Como el sistema de castas gobernaba el mundo de los bárbaros —así los llama Caro Baroja—, la sangre era un atributo humano fundamental, pues determinaba el oficio de los individuos y, por ende, su puesto en la comunidad.

Al principio, el cristianismo no contradujo ninguna de estas dos interpretaciones, se contentó con sumar sus postulados y concluir que el honor solo podía encontrarse en su comunidad de fieles. Pero durante la Edad Moderna, el vínculo de las monarquías europeas con el cristianismo romano equiparó las convicciones de los mundos anteriores, asumiendo que la honradez de ciertas personas era comparable con los honores y privilegios atribuidos a ciertas familias. Con la campaña emprendida por los

⁹³ De la definición de honor se desprende la de «honra», que en castellano antiguo equivalía a «heredad», pero que como viene del verbo «honrar» —cuyo significado es respetar a alguien, enaltecerlo o premiar su mérito— vincula los galardones a los hechos; así, la palabra «heredades» se refería al honor de un soldado que se hacía famoso por sus acciones en el campo de batalla y a la estima que le debía la comunidad y todo eso lo resumía su «honra».

Reyes Católicos a finales del siglo XV para convertir al cristianismo en la única confesión de la Península Ibérica, la honra vino a incluir también los deberes religiosos. De esta manera, el catolicismo se convirtió en una forma de control sobre el individuo ejercida por la comunidad; la deshonra era una forma de muerte social y significaba que se podía negar a cualquiera la posibilidad de acceder al bienestar o al prestigio, no solo por las acciones individuales, sino también por el linaje, marcado por la sangre.⁹⁴ Como la propaganda imperial equiparó a los cristianos blancos con los godos, a quienes se asumía como los pobladores originarios de la península, a las minorías religiosas se las consideró como radicalmente distintas, literalmente «sucias». Esta idea se encuentra en la base de los Estatutos de Limpieza de Sangre. Lo mismo pasó con las razas al otro lado del Atlántico. En ese contexto, el contubernio de los peninsulares con los pardos representaba la peor afrenta racial, porque relacionaba al grupo en la cúspide de la pirámide de poder con el que estaba en su estrato más inferior. Esto quiere decir que la irritación de las mantuanas del siglo XIX contra los chapetones señalada por De la Parra era un sentimiento validado por siglos de discursos sobre las irreconciliables diferencias raciales.

En el centro del discurso discriminatorio se encontraban las mujeres, a quienes afectaban de forma determinante los Estatutos de Limpieza de Sangre, como explica Lisa Vollendorf en «Transatlantic ties: Women's writing in Iberia and the Americas»:

Women across class and ethnic lines were affected as a group, particularly as the Purity of Blood Statutes (1449-1547) complicated questions of religious and ethnic identity by racializing the population and positioning women as a threat to the social fabric. Genealogy became linked to identity, status and privilege through official policy that aimed to categorize all Spaniards as New Christians (converts to Catholicism or their descendants) or Old Christians (those of Catholic lineage). The statutes had the curious effect of unifying women as a group to be controlled. Women of diverse background and circumstances found themselves under pressure to comply with rigid gender roles in the ethnically, religiously, and politically complex landscape of early modern Spain and, subsequently, Spanish America.
(Vollendorf, 2009: 80)

⁹⁴ La expresión social de la honra era la «fama» y se llamaba «infamia» a su contraria, la deshonra, la cual se asociaba con la muerte social, un tema frecuente en los libros de caballería y los tratados morales; obras todas ellas que conformaron la mentalidad del Siglo de Oro y que se exportó al continente americano. Novelas y tratados señalaban a la vergüenza como agencia reguladora de la honra y la deshonra, y la definían como una perturbación del ánimo ligada a la timidez, que impide a las personas realizar actos o presenciarlos y escuchar palabras deshonrosas. Caro Baroja (1968) relaciona la vergüenza con el respeto ante los padres y personas mayores, así como a las leyes y jerarquías sociales. También establece una relación entre la vergüenza, la pudibundez y la honra.

Para Vollendorf, las mujeres fueron vistas como una amenaza para el tejido social de España y la América española, porque en sus cuerpos se depositó la responsabilidad de mantener a las razas sin mezclarse. En una sociedad donde la gente era clasificada como nuevos o viejos cristianos, según criterios de sangre pura o maculada, ellas representaban un peligro para la homogeneidad del estado católico. El resultado fue que el control de su descendencia y de su comportamiento sexual se convirtió en un problema de Estado, y su honra, en un agente de presión social. Como consecuencia de estos controles, la noción de honra trasciende el período barroco, de suerte que todavía en el siglo XIX estaba muy arraigado en la mentalidad de las mantuanas que describe De la Parra.

En la Tercera Conferencia, donde se refiere a la inquina de las mantuanas contra los chapetones, De la Parra se ocupa también de establecer la relación entre abnegación, apoteosis y honra dentro del relato de la Independencia, desde los ejemplos de dos mantuanas que influyeron en Simón Bolívar y que, a través de él, contribuyeron a la gesta independentista.⁹⁵ Una es Fanny de Villars, la prima paterna con quien él vivió antes de volver a Venezuela, y la otra es doña Manuelita Sáenz, su última amante. De Villars estaba casada con un conde francés y tuvo un romance con Bolívar después de que la primera esposa de este, María Teresa del Toro, muriera de fiebre amarilla (Mueller, 2012). De Villars —la «linda criolla parisiense», como la llama De la Parra— presidía un salón en París, que frecuentaban intelectuales como el vizconde Chateaubriand, el hijo adoptivo de Napoléon Eugène de Beauharnais, el pintor François Talma, el explorador y científico Alexander von Humboldt, el diplomático Charles de Talleyrand, así como personalidades de la sociedad francesa como madame Juliette Récamier y eruditas de la talla de madame de Staël (De la Parra, 1992: 72). De la Parra describe a De Villars como «la gran inspiradora» de las ideas liberales de Bolívar, porque en su salón, y a través de sus consejos, este llegó a conocer a lo más refinado de la intelectualidad francesa, empapándose de las ideas de la Ilustración y de las primeras corrientes del Romanticismo (*ibid.*: 72). Gracias a la influencia de su prima, Bolívar comenzará a concebir la posibilidad de emancipar al continente americano. «Fany, la

⁹⁵ De la Parra preparaba un libro sobre la vida de Bolívar que pretendía contar desde el punto de vista de Manuelita Sáenz, su última amante conocida. Desde 1930 había comenzado a intercambiar correspondencia con Vicente Lecuna, un historiador especializado en la biografía del Libertador, y durante su viaje a Colombia en 1930 para dictar sus conferencias, se dedicó a recabar toda la información que pudo sobre el tiempo en que Bolívar vivió allí. El libro nunca llegó a concretarse, porque al año siguiente a ella le diagnosticaron la enfermedad pulmonar que la mató. Los manuscritos nunca han sido encontrados y algunos investigadores creen que la familia Parra Sanojo puede haberlos destruido, como se cree que hizo con algunas de sus cartas (De la Parra, 1982).

nueva Teresa, lo pone en su camino de Damasco al presentarlo y recomendarlo al barón de Humboldt», narra De la Parra, para quien De Villars es artífice de la amistad entre estos dos hombres; una relación que para Bolívar tuvo gran trascendencia histórica, porque «Humboldt va a descubrirle la patria americana como Fanny le ha descubierto su genio y sus dotes de triunfador» (*ibid.*).

De la Parra piensa que la amistad entre Humboldt y Bolívar es determinante para la decisión de este de involucrarse en la independencia de América, ya que el científico alemán había pasado un lustro explorando las tierras equinocciales y estaba seguro de que la mejor manera de aprovechar las riquezas casi ignotas de esas latitudes era un cambio de administración. Según De la Parra, fue Humboldt quien le contó a Bolívar que ya existía un movimiento intelectual entre los criollos de Caracas, Bogotá y México, entre otras ciudades, donde se ponderaba la posibilidad de mandar a los chapetones de vuelta a casa. Lo importante no es tanto el encuentro entre ellos, sino el hecho de que sea De Villars quien lo propicie, y De la Parra se refiere a ello comparando a Bolívar con san Pablo. Lo hace señalando su amistad con Humboldt como «el camino de Damasco», una frase que alude al relato neotestamentario sobre el rayo de Dios que tumbó de su caballo al oficial romano Saulo, y le hizo pasar de violento detractor del cristianismo a bautizarse como Pablo y convertirse en apóstol (*ibid.*: 73). Antes de su alusión a san Pablo, compara a Bolívar con otro personaje bíblico, Moisés, al referirse a la salida de Caracas de unas 40.000 personas, en su mayoría mujeres y niños, porque los hombres estaban en la guerra y ellas no querían vivir bajo la administración de los españoles. El hecho, conocido como la Emigración, ocurrió en 1814, una década después de que Bolívar abandonara París: «A caballo, a la cabeza de aquella multitud andante y moribunda, Bolívar como un nuevo Moisés, la conducía al azar, sin más esperanza que aquella fe en su genio que los demás y él mismo tenían» y esa fe en su propio genio fue una actitud que De Villars cultivó en él, dándole «aquella magnífica confianza en sí mismo, que debía crecer en Bolívar con la violencia de un incendio» (*ibid.*: 63 y 71).

Por lo expuesto hasta ahora, De Villars puede ser tomada como una representación del arquetipo de la maestra, o la madre criadora, y en ese sentido puede compararse con la negra Matea, quien es la tercera mujer que De la Parra considera importante en la hagiografía bolivariana. Así la introduce en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*: «Huérfano desde muy niño es en los brazos de la esclava Matea donde Bolívar oye por primera vez la honda poesía de la vida rural»

(*ibid.*: 64). A finales del siglo XVIII, cuando Bolívar era pequeño, los esclavos eran los encargados de atender a los niños hasta que llegaban a la edad escolar; entonces se les ponía un tutor en casa, que era vigilado con cuidado por la madre y el sacerdote. Los tutores de Bolívar fueron Andrés Bello y Simón Rodríguez. Con el primero, Bolívar pasó poco tiempo, pero el segundo fue fundamental en su formación intelectual, y a este le dedica De la Parra tres páginas, las mismas que separan su descripción de la negra Matea y De Villars. El arquetipo de la maestra no es suficiente para describir cómo De Villars influyó en Bolívar. Y, de hecho, De la Parra apela a la metáfora neotestamentaria para referirse a la relación entre los primos cuando compara la educación que Bolívar recibe de Fany de Villars y el resto de los asistentes a sus salones literarios con la conversión de san Pablo. El lenguaje cristiano no se agota allí, pues en el ensayo cierra con la referencia a otra mujer fundamental en la biografía de Bolívar, Manuela Sáenz, su amante y testigo de lo que podría llamarse su apoteosis. Ella representa el contrapunto femenino a la conversión de Bolívar en héroe.

En su descripción de Sáenz, De la Parra presenta mejor la conexión entre apoteosis, honra y abnegación. Conoce a Bolívar en la cúspide de su popularidad, cuando él ya es una especie de semidiós; por eso su relación con ella es distinta a la que tenía con De Villars, su amor de formación. De la Parra la describe como alguien con su propio código moral —«es el último, el más accidentado y el más pintoresco de los amores de su vida»— y la compara con María Eugenia Alonso, la protagonista de *Ifigenia*, porque ambas representaban «el caso de la protesta violenta contra la servidumbre tradicional de la mujer a quien solo se le deja como porvenir la puerta no siempre abierta del matrimonio» (*ibid.*: 74). Más significativa es la influencia que Sáenz ejerció en la guerra y la política republicana. En la Tercera Conferencia, De la Parra plantea mucho más que la rebeldía de Sáenz, «la mujer *après guerre*»: le otorga un lugar en la hagiografía de Bolívar (*ibid.*). Por un lado, la describe como «la Libertadora del Libertador», lo cual equipara su estatura histórica con la de Bolívar; por otro, recuerda que esa «Libertadora» pasó su vejez en la soledad del destierro, viviendo casi como mendiga por no haber aceptado la herencia del hombre con quien se casó en 1817 y se separó en 1822, el inglés James Thorne. Creía que al hacerlo mancharía la memoria de Bolívar:⁹⁶

⁹⁶ Bolívar murió en 1830, a los 47 años, enfermo de tuberculosis. Manuela Sáenz le sobrevivió 26 años. Ella murió en Perú, en el año 1856. La habían desterrado de Colombia, porque ante cualquier afrenta contra la memoria de Bolívar era capaz de los más violentos ataques y representaba una fuente de

Llevando así con orgullo hasta la vejez su título de Libertadora, doña Manuelita aparece como el tipo de mujer fuerte. Personal y rebelde se fabricó ella misma su código moral y dentro de él fue consecuente y fiel hasta la muerte. Algunos hallarán paradójica esta afirmación tan contraria a la opinión corriente y habrá quien se escandalice por ella. Pero que aquel que estando en la miseria sea capaz de renunciar a una herencia por rendir culto a un recuerdo, que le tire la primera piedra.

(*Ibíd.*: 78)

Cuando Sáenz renuncia a sus derechos, a favor de la herencia del hombre con quien estaba legítimamente casada, completa el perfil de la compañera abnegada de Bolívar y, además, da pruebas de un código moral propio. Si bien para la clase mantuana a la que pertenecía era una mujer deshonrada por vivir en concubinato, se comporta como una verdadera viuda que guarda el resto de su vida, amorosamente, la memoria de su marido. Para De la Parra, el gesto de mantenerse en la pobreza la ennoblece; por eso, en una clara alusión bíblica, reta a la audiencia de la charla y al lector del ensayo a que «tire la primera piedra». La abnegación de Sáenz se encuentra en su devoción a Bolívar, que trascendió su muerte, y en esta actitud, De la Parra vincula abnegación y honra. El culto de Sáenz a la memoria de Bolívar puede compararse con el que rinde la Virgen María a su Hijo, en compañía de los apóstoles, después de su muerte. En resumen, más que De Villars, Sáenz representa el modelo mariano en la vida de Bolívar, porque renuncia a sus intereses para entregarse a la apoteosis del mismo hombre que ella había contribuido a convertir en héroe. El sacrificio de los últimos días de su vida la acerca a las «crucificadas» de la Conquista, como doña Marina y doña Isabel. Los diferentes aspectos desarrollados en este capítulo prueban que las mujeres representadas por De la Parra están moldeadas conforme al marianismo, el modelo femenino al cual se dedica la siguiente sección.

problemas para el gobierno. De la Parra dice que, en 1822, cuando Sáenz decidió separarse de Thorne para unirse a Bolívar, el inglés aceptó sin mayores presiones su decisión, pero investigaciones posteriores prueban lo contrario. Mueller (2012) indica que la información sobre Sáenz que manejaba De la Parra la había sacado de las obras de Ricardo Palma, un escritor peruano romántico que escribió varios cuentos donde ficcionalizaba la historia americana.

3.1. El marianismo: El mito de María y el modelo «espiritual» de mujer

La tradición iberoamericana define lo mariano como «aquello relativo a la Virgen María, y señaladamente a su culto» (*Diccionario de la Real Academia Española*, 2001, 22ª ed.), pero el sentido en el que se usa la palabra en esta tesis se toma de las investigaciones hechas en los años setenta por antropólogos en Estados Unidos, que emplearon el término para describir la actitud dentro de las comunidades de inmigrantes latinos que enaltecen la sumisión de las mujeres y la relación que esta puede tener con la hagiografía de la Virgen María. El marianismo se funda en la noción de que las mujeres son espiritualmente superiores a los hombres debido a su capacidad de soportar sufrimientos por el bienestar de la familia, subyugando el cumplimiento de sus deseos a las aspiraciones de sus parejas masculinas, hermanos e hijos varones. En consecuencia, el único valor social de ellas es la abnegación, que las convierte en sujetos de segunda clase con deseos prescindibles o inexistentes. Paradójicamente, el marianismo se articula como forma de culto a la supuesta superioridad femenina, la cual obliga moralmente a las mujeres a cuidar de los hombres. Lo característico de esta actitud es que, lejos de considerarse víctimas de su situación de inferioridad, las mujeres creen que las beneficia.

Evelyn P. Stevens (1973) fue la primera académica estadounidense en usar «marianismo» en las ciencias sociales como contrapunto a machismo. Sus investigaciones señalan que el patrón de expectativas sociales, basado en las características atribuidas a los roles de género, corresponde a la degeneración de un entramado de convicciones construido alrededor de los conceptos de honor y vergüenza durante la Colonia.⁹⁷ Caracteriza el machismo como el culto a la virilidad manifiesto en la actitud agresiva de los hombres y el comportamiento arrogante, incluso rayano en la violencia, hacia las mujeres. Frente a la soberbia y la agresividad del género masculino, la autoconcepción de las mujeres hispanoamericanas como «espiritualmente superiores» resulta incomprensible (Stevens, 1973: 91). El marianismo es tan preponderante como

⁹⁷ En «Marianismo: The other face of machismo in Latin America», Stevens se refiere a trabajos contenidos en el número 46 de la revista académica *Mundo Nuevo* (abril de 1973), donde se dedica una sección entera a la discusión sobre las interacciones entre machismo y feminismo. En este artículo, algunos autores llegan a usar el término «hembrismo», que aún no está aceptado por la Real Academia Española de la Lengua, pero que puede tomarse por una forma peyorativa de referirse a la demanda básica del feminismo como principio de igualdad entre los derechos del hombre y de la mujer, subrayando la exaltación de lo femenino y de las mujeres.

el machismo y enseña que las mujeres son «semi-divine, morally superior to and spiritually stronger than men», lo cual significa que la relación entre ambos conceptos es tan fuerte como la que existe entre hombres y mujeres, y que no necesariamente el marianismo implica que las mujeres se sientan dominadas por los hombres, aunque en la práctica esto sea así (*ibid.*: 90). A pesar de su relación con el perfil de la Virgen María, el paradigma mariano no es teológico sino social: representa patrones de comportamiento y define un mecanismo de sujeción psíquico inconsciente.

Silvia Marina Arrom (1980) compara el marianismo con el prototipo del ángel del hogar, y señala que las características de pasividad, dependencia y abnegación que el primer modelo atribuye a las mujeres hispanoamericanas se encontraban también en las victorianas. La expresión «ángel del hogar» alude al título y al altruismo de la heroína de la novela en verso escrita por el inglés Coventry Patmore en la segunda mitad del siglo XIX. Virginia Woolf popularizó el prototipo en un discurso que ofreció el 21 de enero de 1931 ante la National Society for Women's Service, donde cuenta que el ángel le susurraba: «My dear, you are a young woman. [...] Be sympathetic; be tender; flatter; deceive; use all the arts and wiles of our sex. Never let anybody guess that you have a mind of your own. Above all, be pure» (Woolf, 2011: 98).⁹⁸ «Matar al ángel» había sido la primera ocupación de Woolf como escritora: si no lo hubiera hecho, este hubiera acabado con su carrera. Por eso, lo consideraba más bien un fantasma, el espectro de la respetabilidad victoriana escondido en el sacrificio de su género, y aconsejaba a las mujeres asesinarlo para que pudieran desarrollarse en el oficio que quisieran. Como el marianismo, el ángel del hogar apela a la renuncia femenina, pero eso no quiere decir que los patrones sean equivalentes. Arrom (1980) olvida que al modelo iberoamericano lo define el uso que hace del perfil de la Virgen María: es cierto que el ángel del hogar y el marianismo promueven la superioridad moral de las mujeres, pero el primero está al servicio de la domesticidad victoriana y el segundo no se limita al hogar. Uno subraya el sacrificio femenino, pero no considera ese género superior al masculino; el ángel del hogar cuida de los asuntos privados del esposo, pero no lo protege de nada. En el modelo mariano, sí: la mujer defiende al hombre como si fuera su hijo. Stevens sintetiza esta particularidad en la siguiente cita:

⁹⁸ La National Society for Women's Service fue una institución que trabajó para satisfacer la demanda de sufragio universal. Ya desde 1930 había comenzado a gestionar la incorporación de las mujeres a la esfera pública, en especial como fuerza laboral. Después de la muerte de Virginia Woolf en 1941, el discurso se publicó en forma de ensayo para la antología *La muerte de la polilla* (2011), con el título «Las profesiones para las mujeres».

Beneath the submissiveness, however, lies the strength of the conviction—shared by the entire society—that men must be humored, for after all, everyone knows that they are *como niños* (like little boys) whose intemperance, foolishness, and obstinacy must be forgiven because “they can’t help the way they are”.

(Stevens, 1973: 95)

Según Stevens, la sumisión del género femenino al masculino presupone la consideración de que los hombres son necios y obstinados, comparables con menores de edad, y por eso, las mujeres están obligadas a actuar como sus madres complacientes. El marianismo infantiliza al género masculino mientras atribuye a las mujeres la obligación de perdonar las faltas de los hombres, en virtud de una abnegación que se supone inherente a su género. Esta capacidad de perdonarlo todo, como se supone que hace una buena madre, las enaltece. El resultado de esta forma de pensar es que el papel femenino que penetra en las relaciones entre los géneros es el de la madre: todas las mujeres ejercen la maternidad sobre los hombres, aunque no tengan hijos, y ellos corresponden enalteciendo un ideal femenino abstracto, aunque no siempre estén a la altura de los sacrificios que las mujeres hagan por ellos.

Con frecuencia, el altruismo mariano es recibido por los hombres con desdén o crueldad. En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, De la Parra reconoce que los hombres no corresponden a la abnegación de las mujeres. Hernán Cortés abandonó a La Malinche en cuanto hubo asentado las colonias: «Las pasiones de Cortés eran violentas y cortas. Su amor por doña Marina se cambió pronto en apacible aprecio. Algún tiempo después de la conquista de México la casó con el hidalgo español, don Juan de Jaramillo» (De la Parra, 1992: 28). Peor suerte tuvo doña Isabel, que se unió al conquistador Garcilaso de la Vega en lo que De la Parra llama uno de los «matrimonios morganáticos que los españoles no siempre confirmaban con el sacramento católico» y vivieron juntos hasta que estalló la guerra a muerte entre Gonzalo Pizarro y el virrey Núñez de Vela (*ibid.*: 32). Entonces, De la Vega partió para la guerra y doña Isabel se quedó sola, con un hijo de seis años, en su «inmenso caserón abandonado y vacío» del Cuzco. Años después, él volvió casado con una noble española. Solidario con el género masculino, el hijo parece no guardar rencor al padre que le abandonó; según se cuenta en la Primera Conferencia, 70 años después de la vuelta del Inca Garcilaso al Cuzco, cuando escribe *Comentarios reales de los incas*, «no

tiene una sola palabra de acritud para su padre a quien quería con vehemente admiración» (*ibíd.*: 35).

El caso de Bolívar y Sáenz evidencia similar inequidad entre los géneros. En el asunto del amor romántico, De la Parra parece admitir mayor libertad para los hombres que para las mujeres: mientras celebra la fidelidad de viuda que Sáenz tuvo a la memoria de Bolívar, en él admira su tipo donjuanesco y, sin ninguna ironía, añade que los relatos de sus amores —muchos de ellos *mientras* fue pareja de Sáenz— son dignos de un libro: «Tierno y apasionado [...] los aplausos de las mujeres que en todas las capitales de América lo aclaman y lo adornan como un dios lo embriagan de orgullo y de felicidad» (*ibíd.*: 73). Pero La Malinche, doña Isabel y Sáenz hacen algo más que soportar la infidelidad de sus parejas. La primera fue mediadora, intérprete y consejera de Cortés; Doña Isabel renunció a su jerarquía de reina inca y a su religión para unirse a De la Vega y validarlo como gobernante del Cuzco; Sáenz, «que se creía obligada a guardarle las espaldas a Bolívar» además de acompañarle en sus campañas militares, le salvó varias veces de la muerte, interponiendo su propio cuerpo entre el de él y el asesino. Con frecuencia, De la Parra toma términos del catolicismo o de la hagiografía de la Virgen María para describir las relaciones de estas mujeres con sus parejas, como cuando llama a la Malinche y a doña Isabel «prototipos de las primitivas dolorosas», una imagen tomada del Vía Crucis, o cuando dice que después de la muerte de Bolívar, Sáenz «se creía obligada a defender su ausente», como si aludiera a la comunidad de los primeros cristianos (*ibíd.*: 25 y 77). De hecho, De la Parra describe a las protagonistas de su ensayo a través del modelo materno en términos católicos, lo cual hace más fácil reconocer el marianismo en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*.

a. Del arquetipo de la Gran Madre a la Inmaculada Concepción

La función materna que penetra las relaciones entre los géneros se sustenta en el modelo de feminidad impuesto por el catolicismo. Desde la perspectiva de la psicología social, la Virgen María representa a las antiguas diosas de la fertilidad e introduce a la Gran Madre en el monoteísmo cristiano (Neumann, 2009). A través del arquetipo materno, el cristianismo encontró asideros en la imaginación de los amerindios; si bien no debe olvidarse que el culto mariano se implantó como parte de la Conquista, y que María también fue la imagen de las guerras por el dominio de los territorios en el nuevo

mundo. Remensnyder (2014) recuerda que la Conquista implicó, además de una empresa militar, una evangelizadora, en la cual la Virgen María fue una imagen principal en estandartes y figuras de culto personal a las que se encomendaban los españoles antes del asedio de las ciudades indígenas. Cita como ejemplo la caída de Tenochtitlan, cuando en nombre de Santa María, los hombres de Cortés obligaron a huir a los aztecas.

Más de 500 años después de la Conquista, la construcción de un modelo de comportamiento social a partir del arquetipo materno presupone que el perfil de la Virgen María puede ser estudiado como una estructura de signos cuyos significados encuentran un valor dentro de la sociedad. Se la puede considerar una construcción histórica cuando se tiene en cuenta que la narrativa de su vida no proviene solo del Nuevo Testamento, sino que es el resultado de siglos de teología cristiana (Warner, 1991). Jaroslav Pelikan (1996) llama a esa historicidad el «mito de María»: una teología del género femenino contada por los hombres que busca evitar la independencia de las mujeres. Si, como señala Roland Barthes (2010), el mito es una construcción lingüística surgida de la capacidad humana para reducir el mundo a abstracciones, el mito de María tiene un entramado simbólico que puede analizarse para comprender el significado atribuido a cada signo.⁹⁹ Lo importante de las reflexiones de Barthes es su convicción de que el contenido del mito nunca es arbitrario, pues «juega con la analogía del sentido y de la forma: no hay mito sin forma motivada» (Barthes, 2010: 219). Quiere decir que el mito se encuentra condicionado por su intención y, en lugar de esconder o disimular, deforma las certezas: «no oculta nada y no pregonada nada, no es mentira ni confesión. Es una inflexión» (*ibid.*: 222). En otras palabras: como su veracidad es innecesaria, el mito conserva la ambigüedad, falseando los datos y naturalizando una realidad a través de la tergiversación de otra. El mito roba al lenguaje para hacer pasar por cierta una interpretación arbitraria de este, arrancándole fundamento histórico y suprimiendo la dialéctica. Esto quiere decir que el mito se propone organizar un mundo sin contradicciones cuyo propósito es mantener la cultura del *statu quo*, fundamentando como natural aquello que, en realidad, no lo es.

La misma denominación «Virgen María» denota su sentido mítico en términos barthianos, pues promueve la maternidad divina a partir de la contradicción de no haber

⁹⁹ Para Barthes (2010), la palabra «mito» designa la imagen que invoca a un grupo de asociaciones. Con el objeto de señalar cómo aquello que parece obvio en la cultura popular no es sino una cuidadosa construcción del poder, Barthes propone un método de análisis en donde sintetiza el mito en tres partes: el significante, el significado y el signo. El análisis propuesto en esta tesis se sustenta en sus conclusiones.

mantenido relaciones sexuales. Es evidente que el objetivo de esta construcción lingüística es probar las facultades sobrehumanas del personaje, pero el problema de esta distorsión que se asume como natural es que permitió la posterior elaboración de una serie de nociones estructuradas alrededor de la castidad de la mujer, que eliminaron la dialéctica y fueron tomadas como normales. He aquí la importancia del mito: permite la pérdida de la cualidad histórica al proclamar conceptos difuminados y organizar un mundo sin contradicciones donde las cosas pierden sus cualidades y el habla se despolitiza. No niega las cosas; las vuelve inocentes. Al llamarla «Virgen María» se proclama un concepto despolitizado sobre lo femenino, en donde se contradice la idea de que para concebir no son necesarias las relaciones sexuales, enalteciendo la doncellidad y estableciendo un modelo imposible de seguir para las mujeres. En los párrafos que siguen se estudiará la descripción hecha de la Madre de Jesús en el Nuevo Testamento y los dogmas que definen su culto en el catolicismo, con el objetivo de demostrar que la construcción del mito de María no ha sido casual ni inconsciente, sino más bien el resultado de siglos de hegemonía cristiana y patriarcal.

En el Nuevo Testamento, la Virgen María aparece ocho veces, de las cuales, los evangelistas la llaman por su nombre solo cuatro. Marcos, por ejemplo, nunca la nombra, y cuando se refiere a las dudas que san José tuvo sobre tomar a una esposa que estuviera ya encinta, Mateo llama a esa mujer «almah», que puede traducirse del hebreo al castellano como ‘doncella’ (san Mateo, 18,16).¹⁰⁰ En contraste con san Marcos, san Lucas es quien más habla de la Virgen María, que protagoniza los episodios de la Anunciación y la niñez de Jesús. Es san Juan, sin embargo, quien la ubica cerca de la cruz durante la Pasión, y este dato sirve de base para una de las imágenes centrales del catolicismo: Nuestra Señora de los Dolores o La Dolorosa. Las siguientes tres veces que aparece, lo hace de manera referencial, como parte del grupo que predicaba con los apóstoles o de pasada, como en la Epístola del Apóstol San Pablo, cuando se dice que Dios envió a su Hijo «nacido de mujer» (Gálatas, 4,4). La última vez que se alude a ella es en el Apocalipsis, donde se la menciona de forma alegórica como «la mujer vestida de sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» (Apocalipsis, 12,1). Estas son las imágenes presentes en el culto a la Inmaculada

¹⁰⁰«*Almah*» designa en hebreo a una joven en edad casadera, y en tiempos de los romanos indicaba, en la mayoría de los casos, que quien iba a desposarse era virgen, pero no se utilizaba como sinónimo de castidad. Fueron los primeros cristianos quienes le dieron el sentido de «virginidad intacta» cuando tradujeron esa palabra al griego como *parthenos* (Warner, 1991; Pelikan, 1996).

Concepción, uno de los cuatro dogmas del catolicismo que integran el Mito de María y una devoción fundamental en Iberoamérica.

Los dogmas son más importantes en la estructura del mito de María que su aparición en los evangelios: de los cuatro que contempla el catolicismo, los dos primeros se acordaron en concilios, celebrados más de cuatro siglos después de la muerte de Jesús y los comparten todas las confesiones del cristianismo: que la Virgen María es *theotókos* al igual que *aeiparthenos*. Uno se decretó en el año 431 y se traduce como «Madre de Dios», es decir, a la vez madre de la parte humana y de la parte divina de Jesucristo. El segundo se decretó en el Sínodo de Letrán de 649 y fue convocado por el papa Martín. La palabra griega «aeiparthenos» se traduce al latín como *semper virginis* y significa que la Madre de Dios se mantuvo virgen antes, durante y después del parto, como quedó asentado en el Canon Tres de las actas del sínodo, que estipuló: «[es] siempre Virgen Madre de Dios, puesto que verdaderamente al mismo Dios Verbo nacido del Padre antes de todos los siglos, en este último tiempo concibió sin semen varonil por obra del Espíritu Santo, y lo engendró incorruptiblemente, permaneciendo virgen también después del parto» (Canals Vidal, 2003: 167).

La Inmaculada Concepción y la Asunción de la Bienaventurada Virgen María son los dogmas que separan el culto mariano católico del resto de las denominaciones del cristianismo. En tiempos de san Agustín, la Inmaculada Concepción era una vaga creencia popular en que María era tan pura que ni siquiera había nacido con el pecado original; el Vaticano convirtió en dogma esa afirmación milenio y medio después, con la encíclica «Ineffabilis Deus», promulgada por el papa Pío IX, el 8 de diciembre de 1854 (Warner, 1991).¹⁰¹ El dogma de la Asunción llevó más tiempo: lo proclamó el papa Pío XII en el año 1950. Esto quiere decir que, en la época de Teresa de la Parra, el mito de María estaba limitado a solo tres fundamentos doctrinales. Puede que la necesidad de promulgar un nuevo dogma sobre la Virgen María más de 1200 años después de decretarla *aeiparthenos* fuera una respuesta del Vaticano a la segunda ola del feminismo. Ese período arranca con la «Declaración de Sentimientos», hecha durante la convención de Séneca Falls (Nueva York), el 19 de julio de 1848, seis años

¹⁰¹ Por esta razón, desde 1854, se celebra anualmente el 8 de diciembre la fiesta de la Inmaculada Concepción. Puede leerse la encíclica completa en esta página web: «INEFFABILIS DEUS». (Corazones.org). Tomado el 21 de julio de 2015 de Siervas de los Corazones traspasados de Jesús y María: http://www.corazones.org/doc/ineffabilis_deus.htm. Para comentarios sobre el dogma de la Inmaculada Concepción, en donde se toma como base la encíclica «Ineffabilis Desus», se puede leer Fernando D. Saraví (2000): «La Inmaculada Concepción: ¿Dónde está el problema?». Tomado el 3/12/2015 de Conoceréis la Verdad: <http://www.conocereislaverdad.org/InmaculadaFDS.htm> Epístola apostólica de Pío IX (8 de diciembre de 1854).

antes de que se promulgara la encíclica «Ineffabilis Deus». En la Declaración redactada por E. Cady Stanton se enumeraban las trabas que el derecho civil ponía a la libertad de las ciudadanas y se exigía, por primera vez en Estados Unidos, el derecho al voto para las mujeres (Valcárcel, 2019).

Con la Declaración de Sentimientos comenzó el movimiento sufragista, que quería extenderse a los dos lados del Atlántico, como había ocurrido con el abolicionismo; no en balde las primeras defensoras del voto para las mujeres fueron —además de la señalada Cady Stanton— Lucrecia Mott, Anabella Byron y Ann Knight, entre otras que viajaban con regularidad entre Estados Unidos e Inglaterra para promover la libertad de los esclavos.¹⁰² El movimiento sufragista anglosajón estaba conformado en su mayoría por mujeres protestantes y muchas líderes eran cuáqueras, una comunidad religiosa cristiana en donde durante las reuniones silenciosas de su culto se supone que el Espíritu Santo inspira a sus fieles, sean estos hombres o mujeres. Quizá la proclamación de la Inmaculada Concepción fue también una manera de recordar a las católicas que solo la Virgen María podía comunicarse con la divinidad. De cualquier manera, el modelo femenino que describe De la Parra en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* está acorde con la espiritualidad mariana de la Inmaculada Concepción, promovida con entusiasmo desde mediados del siglo XIX; pero, antes de describir ese proceso, creemos necesario abordar en qué consiste este dogma.

El significado del dogma de la Inmaculada Concepción confunde a algunos fieles: no señala la virginidad de María al ser fecundada ni que Jesucristo nació sin faltas, como muchos creen; señala que ella no llegó al mundo como resultado de las relaciones sexuales entre sus padres, sino de un abrazo entre san Joaquín y santa Ana en la puerta de Nazaret (Gambero, 1999; Cerbelaur, 2005). Esta escena del embarazo de santa Ana ha sido un motivo frecuente en su iconografía y Giotto di Bondone lo immortalizó en el fresco «El abrazo en la puerta dorada» (1304-06), que adorna la Capilla de los Scrovegni, en la ciudad italiana de Padua (**Figura 8**). Para el catolicismo, conviene aclarar, el nacimiento de la Virgen María es tan sobrenatural como el de Jesús.

¹⁰² Cuando las abolicionistas se dieron cuenta de que sus compañeros en el movimiento las tenían relegadas a un papel secundario, comprendieron que, por ser mujeres, padecían una sujeción similar a la de los esclavos. Valcárcel relata que, durante la Convención Mundial Abolicionista de 1840 en Londres, cuando Cady Stanton, Mott, Byron y Knight quisieron levantarse ante el público reunido en el teatro Exter Hall para leer sus discursos, los organizadores del encuentro prohibieron que intervinieran con el pretexto de que era indecente que las mujeres hablaran en público y que podían dañar la causa; les aconsejaron que un caballero debía leer las cuartillas que habían llevado escritas (Valcárcel, 2019).

Figura 8.

«El abrazo en la puerta dorada» de Giotto di Bondone.



Nota: La imagen muestra el fresco de Giotto di Bondone en la Capilla de los Scrovegni en Padua donde están san Joaquín y santa Ana unidos en un beso que permitió la concepción de la Virgen María. Ni *El libro de Santiago* ni *El tránsito de Santa María* se refieren a un beso sino a un abrazo, por lo cual puede suponerse que Di Bondone se tomó una licencia artística.

La narración del nacimiento sobrenatural de la Virgen María proviene de *El libro de Santiago* y de *El tránsito de Santa María*, dos evangelios apócrifos donde se narra la infancia y la vida adulta de la Madre de Dios (Compte, 1995; Puig, 2008). En ambos, se cuenta que sus padres llegaron a una avanzada edad sin hijos y, para resolver la situación, san Joaquín fue a hacer penitencia al desierto. Mientras tanto, santa Ana se

quedó en casa, lamentándose de su esterilidad; allí se le apareció un ángel que —en circunstancias similares a las que narra el Evangelio de san Lucas sobre la Anunciación— le participa que Dios le había hecho el milagro de la fertilidad (Compte, 1995; Pelikan, 1996; Gambero, 1999; Cerbelaur, 2005). Santa Ana corre a buscar a san Joaquín y se lo encuentra en la puerta de la ciudad, donde ocurre el abrazo y la fecundación sobrenatural. La ausencia de coito entre los padres de la Virgen María la exime del pecado original, que desde los primeros teólogos del cristianismo se identificaba con una falta que transmitían los hombres durante el acto sexual.

En la España del siglo XVI, la Inmaculada Concepción resolvía un problema social más que teológico. Según los Estatutos de Limpieza de Sangre, la de Jesús hubiera podido ser considerada «sucua» y se le hubiera podido señalar como «marrano», por ser hijo de una judía. Pero la ausencia de coito para su gestación y su nacimiento sin pecado original limpian a la Virgen María de sangre hebrea, igual que de cualquier otra falta; por eso, la humanidad de su hijo estaba libre de corrupción. La relación entre la limpieza de sangre y el dogma de la Inmaculada Concepción revela cómo las actitudes religiosas estaban hechas a la medida del sistema de poder.¹⁰³ El uso de la Inmaculada Concepción como prueba de la excepcionalidad del Hijo de Dios muestra, en el universo de los imaginarios, la centralidad que los estatutos dieron al cuerpo de la mujer.

Aunque no estaba vigente en 1930, se define aquí el dogma de la Asunción porque es parte de la estructura de significados del mito de María y porque, a través de la devoción a la Reina de los Cielos, que se explicará más adelante, sí que estaba presente en el imaginario religioso al que apela De la Parra en su ensayo. Este dogma amplifica el carácter sin mácula y espiritual de la Virgen María cuando señala que ella no murió, sino que subió al Cielo en cuerpo y alma. Las iglesias orientales lo conocen como «Dormición» e, igual que en el caso de la afirmación de su Inmaculada

¹⁰³ En la Península Ibérica, el origen de la asociación entre la pureza mariana y la discriminación religiosa se remonta a tiempos de los reyes visigodos, cuando se utilizó *De la virginidad perpetua de Santa María* de San Idelfonso de Toledo como propaganda para lograr la conversión al cristianismo de los judíos. Los hebreos siempre fueron incómodos para las monarquías españolas. Lo fueron por diferencias doctrinarias con los cristianos: no reconocían a Jesús como el Mesías ni la virginidad de su madre. Pero también lo fueron por asuntos más terrenales: pertenecían a la burguesía urbana y, en su mayoría, se dedicaban a prestar servicios financieros a las clases nobles y medias. La intolerancia religiosa ya era patente desde que, en 1391, se registró una enorme ola de matanzas entre los reinos de Castilla y Aragón. Los Reyes Católicos sellaron la política de expulsión en 1492, cuando decretaron que, si no querían convertirse al catolicismo, los judíos debían abandonar los territorios de Castilla y Aragón (Castro, 2001). Pero ni siquiera accediendo a abandonar su fe los judíos estaban a salvo, pues al quedarse como nuevos cristianos corrían el peligro de practicar en secreto su antigua religión y, por ende, ser herejes, convirtiéndose en perseguidos por la Inquisición.

Concepción, su base proviene de los Evangelios apócrifos, los cuales llegaron a Europa junto con otras tradiciones ortodoxas populares durante el siglo VII, debido a la diáspora de ministros de Oriente causada por la crisis iconoclasta (Pelikan, 1996; Cerbelaur, 2005; Baring y Cashford, 2014). En *Suma Teológica* (1964), santo Tomás de Aquino (1225-1274) se sustenta en las obras de San Agustín y las de Aristóteles para establecer que los pecados son enfermedades del alma, convirtiendo la creencia helenista en el carácter sucio de lo material en la repugnancia católica hacia la carne, por considerarla inclinada naturalmente al pecado. La concepción del pecado como una enfermedad del alma esta en el núcleo del dogma de la Asunción, tanto como en el de la Inmaculada Concepción.

Como la Virgen María no tenía pecado original, nunca se unió a un hombre ni cometió falta alguna, los teólogos católicos concluyeron que nunca enfermó y por eso no sufrió la separación entre alma y cuerpo que ocurre con la muerte: este sistema de inferencias demuestra la animadversión del catolicismo ante los procesos del cuerpo —como las relaciones sexuales, el embarazo y el parto—, por considerarlos manifestaciones de la pecaminosa materialidad que resulta imposible conciliar con lo divino (Warner, 1991; Pelikan, 1996; Baring y Cashford, 2014). La Asunción la sitúa a medio camino entre el mundo material y el espiritual, así como también «entre la tierra y el cielo y como la principal mediadora entre las dimensiones humana y divina de la vida»; además, establece su «capacidad de intercesora compasiva ante su hijo a favor de las almas de los muertos» (Baring y Cashford, 2014: 625). La consecuencia de esto ha sido la construcción de un perfil espiritual de la Virgen María que, a la larga, el catolicismo ha terminado por equiparar con la divinidad de su Hijo.

La proclamación de la Virgen María como «Reina del Cielo» que hizo el Vaticano en 1954 reforzó el dogma de la Asunción y elevó a principio de fe innegable un motivo frecuente de la iconografía cristiana desde el siglo XII, que aparece en los pórticos de catedrales como Chartres y Notre-Dame en Francia o en los himnos *Regina Coeli* o *Salve Regina*. Como la Virgen María comparte su reinado celestial con Jesús, Warner (1991), Pelikan (1996) y Baring y Cashford (2014) interpretan la pareja que se forma entre ellos a través del arquetipo del matrimonio sagrado, proveniente de los cultos místéricos paganos que explican la sucesión entre el día y la noche, los ciclos de la naturaleza y el paso de las estaciones a través de la unión entre la Gran Madre (que en algunos casos representa la luna y en otros, la fertilidad del campo) y Dios (que en algunos casos representa el sol y en otros, el héroe-semilla). «Hay, sin embargo, una

diferencia crucial [en el catolicismo]: el hijo es quien reconoce a la madre como novia, y no la madre quien reconoce a su hijo como novio» (Baring y Cashford, 2014: 686). La implicación de esta idea es que el monoteísmo cristiano supedita la fuerza sobrenatural de lo femenino al Dios patriarcal. En otras palabras: al sentido de renovación presente en mitos como el de Isis y Osiris en el Egipto faraónico; el de Tammuz y Astarté, en Babilonia; o el de Adonis y Afrodita en la Antigua Grecia se le ha «vaciado» de su historia, para utilizar un término propio de las investigaciones de Barthes (2010). Así, el significado ancestral de la pareja formada por la Virgen María y Jesús queda oscurecido mientras el símbolo perpetúa distorsiones ideológicas. Una de estas distorsiones es que la Virgen María es a la vez la madre y la esposa de Cristo, la cual se ha impuesto como paradigma a las iberoamericanas a través del marianismo; por eso se comenzó este capítulo explicando por qué ese modelo de comportamiento obliga a las mujeres a ejercer su maternidad sobre los hombres aun cuando no sean sus hijos. La relación entre el matrimonio sagrado y el perfil de la Virgen María formado en la Península Ibérica y exportado a las Américas será analizado a continuación, con la intención de comprender por qué De la Parra asume términos del catolicismo para describir a los personajes femeninos en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, como cuando considera a la Malinche y a doña Isabel «prototipos de las primitivas dolorosas» (De la Parra, 1992: 25). Un rasgo fundamental del perfil de la Virgen María en España e Hispanoamérica es el culto a Nuestra Señora de los Dolores, que sustituye a la Gran Madre del matrimonio sagrado en los ritos místicos, como se verá a continuación.

3.2. El arquetipo del matrimonio sagrado y el modelo mariano

La insistencia en la pureza sin mácula de la Virgen María que hace el catolicismo pretende soslayar la posibilidad del incesto propuesta en el matrimonio sagrado entre la Madre de Dios y su Hijo. La representación pictórica de Cristo y la Virgen María como monarcas celestiales los muestra sentados en sendos tronos sobre nubes o al hijo coronando de estrellas a la madre. El segundo caso remite a la iconografía de la Inmaculada Concepción, en donde aparecen doce estrellas en círculo alrededor de la cabeza de la Virgen María, de pie sobre la luna y, a veces, se incluye a una serpiente a la que ella pisa la cabeza; un gesto que alude al mito de la expulsión del pecado y la expulsión del Paraíso. Como puede observarse en la imagen pintada entre

1767 y 1769 por Giambattista Tiepolo (**Figura 9**), esta iconografía proviene de dos secciones de la Biblia: el Génesis y el Apocalipsis. Las estrellas y la luna se toman de esta cita: «Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» (Apocalipsis, 12: 1). A veces, la Virgen María aparece pisando la cabeza de la serpiente en alusión a la escena del Antiguo Testamento cuando Dios dice al animal que ha tentado a Adán y Eva: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza» (Génesis, 3: 15).

Figura 9.

La Inmaculada Concepción (1767-1769) de Giambattista Tiepolo.



Nota: La imagen muestra a la Virgen María debajo de una paloma que simboliza al Espíritu Santo. La iconografía de la Inmaculada Concepción incluye su elevación a los cielos, el círculo de estrellas que rodea su cabeza y la luna en fase menguante o creciente que se asoma detrás de sus pies. Está, además, el motivo de la serpiente del Génesis representada con una manzana en

la boca. La Virgen María pisa su cabeza, en una reversión del mito de la Caída, en el cual se supone que Eva se deja tentar por el animal.

Warner (1991), Pelikan (1996) y Baring y Cashford (2014) recuerdan que el significado del dogma de la Inmaculada Concepción fue construido en cuidadoso antagonismo con el de Eva. El dogma afirma el carácter espiritual de la Virgen María al eximir del pecado original a toda la humanidad y negarle un origen sexual, con lo cual propone que, aunque era humana, ella podía ser considerada espiritual. En *Tú sola entre todas las mujeres*, Warner señala que la Inmaculada Concepción convierte a la Virgen María en el contrapunto de la primera mujer de la humanidad, Eva:

La Inmaculada Concepción continúa siendo el dogma que separa a la Virgen María, que permanece pura a pesar de la caída de la raza humana [...]. La Virgen, el ícono ideal, afirma la inferioridad del destino humano. Concebida sin mancha, y situada muy por encima de los hombres y mujeres que le rezan, subraya el dolor y la ansiedad, antes que procurar alivio; acentúa, además, la sensación de pecaminosidad. Sus fieles le atribuyen un estado que ellos nunca alcanzarán; tal y como se les repite, toda criatura, menos ella, ha nacido en pecado. Sin duda, María es la otra cara de Eva.

(Warner, 1991: 254)

La Virgen María es «la otra cara de Eva» porque establece un paralelismo con la primera mujer, como el existente entre el cielo y la tierra. Si el nombre de Eva significa «madre de la humanidad» y apela a la esfera material, la Virgen María es la Madre de Dios y apela a lo espiritual (Génesis, 1: 28). Si Eva permitió la entrada del pecado original en el mundo, la Virgen María nació sin esa falta y nunca cometió ninguna otra. Si la pareja de Adán y Eva fue responsable de la ruptura de la relación entre Dios y la humanidad, la de Jesús y la Virgen María la restableció por medio de la Redención. Porque en el rescate de la humanidad que hizo Jesús a través de su pasión y muerte, la Virgen María tuvo una participación protagonista. Así lo propone el culto a La Dolorosa, cuyo peso en la cultura iberoamericana es similar a la devoción de la Inmaculada Concepción, aunque no se convirtió en dogma. Solo el Evangelio de Juan ubica a la Madre de Dios brevemente al lado de la cruz en la hora de la muerte de su Hijo y lo hace en estos términos:

Estaban junto a la cruz de Jesús su madre, y la hermana de su madre, María mujer de Cleofas, y María Magdalena.
Cuando vio Jesús a su madre, y al discípulo a quien él amaba, que estaba presente, dijo a su madre: Mujer, he ahí tu hijo.

Después dijo al discípulo: He ahí tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa.

(Juan, 19: 25-29)

Ningún evangelio explica qué estaba haciendo la Virgen María durante la crucifixión, solo se sabe que estaba cerca de la cruz y que tenía a su lado al apóstol Juan. Sin embargo, la tradición popular ha elaborado una narrativa precisa sobre su actuación. En la devoción del Vía Crucis, que relata en catorce estaciones los momentos vividos por Jesús entre su prendimiento y su sepultura, el encuentro con su madre ocurre en la cuarta estación, después de la primera caída. Pero la imagen vinculada al motivo del matrimonio sagrado propio de las culturas antiguas está en la decimotercera estación, en la cual Jesús es bajado de la cruz y puesto en los brazos de su Madre; un motivo muy popular en las artes plásticas durante el Barroco, conocido como La Piedad, que también se desarrolló en la música, con el nombre de *Stabat Mater Dolorosa*.¹⁰⁴ La imagen le otorga a la Virgen María un papel en la narrativa de la Pasión: ella era la mujer que lloraba la muerte del Hijo prendido en la cruz; su alma gemía y sufría, como si estuviera atravesada por una espada. Como el Vía Crucis, otra devoción popular en la Semana Santa son los Siete Dolores de María, cada uno de los cuales representa una de las espadas que atraviesa el corazón de la Madre de Cristo en la iconografía de Nuestra Señora de los Dolores.

¹⁰⁴ En el año 1727, el papa Benedicto XIII incluyó en la liturgia esta secuencia musical que suele atribuirse al franciscano italiano Jacopone da Todi y cuyo nombre se traduce como «Estaba la Madre Dolorosa». Según el culto católico, rezar el *Stabat Mater* en estado de gracia y haciendo penitencia otorgaba siete años de indulgencias (Robinson, 2013: 156-157). Además del encuentro con Jesús cuando llevaba su cruz, la crucifixión, el descendimiento de su cuerpo (La Piedad) y la sepultura, los otros tres dolores de María, incluyen la profecía de Simeón, la huida a Egipto y la pérdida de Jesús en el Templo (Lucas 2, 22-35; Mateo, 2,13-19; Lucas 2, 41-51). El origen de esta devoción data del siglo XIII y se atribuye a los siete monjes que fundaron la Real Hermandad de los Servitas, u Orden de los Frailes Servidores de María, a quienes se supone que ella misma se los reveló. El número siete es crucial en la simbología occidental.

Figura 10.

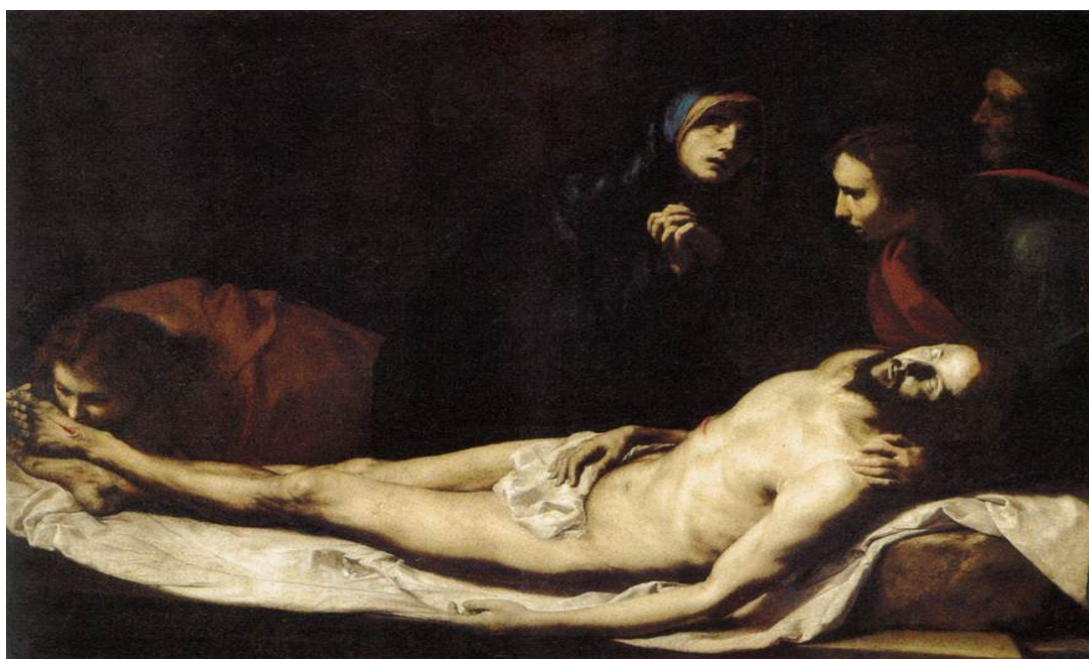
Nuestra Señora de los Dolores es una imagen de vestir para la devoción pública hecha a principios del siglo XX por José Ortells Ramos.



Nota: La imagen de *Nuestra Señora de los Dolores* de José Ortells Ramos muestra los atributos que han sido asociados con la pasión y muerte de Jesús: el corazón traspasado por siete puñales y la expresión de dolor, con la cara llena de lágrimas.

Figura 11.

La Piedad es un lienzo sobre tela de José de Rivera, que data de 1633.



Nota: *La Piedad* de José de Ribera es uno de los ejemplos más sencillos de este motivo en la pintura española barroca. Con cinco personajes en la imagen, la luz y la tensión se concentran en dos lugares: el rostro sufriente de la Virgen María y el cuerpo pálido y exánime de su hijo.

Los devocionarios contribuyeron a fijar el culto a La Dolorosa tanto en España como en el Nuevo Mundo. Tratados escritos en Castilla durante la temprana Edad Moderna ofrecen meditaciones sobre la Pasión, en donde se subraya la dimensión física del sufrimiento de la Madre de Dios a través de frecuentes desmayos. Estos constituyen el signo visible de la tortura psicológica que supone ver al hijo martirizado, como es el caso de *Fasciculus myrrhe* (1511), *Passio Duorum* (1526) y *El Abecedario Espiritual* (1528), tres devocionarios escritos por franciscanos andaluces en lengua vernácula (Boon, 2007).¹⁰⁵ La imaginación de estos autores dibujó a una madre que sufría intensamente, torturada hasta el punto de sentir en su cuerpo la corona de espinas o los

¹⁰⁵ El nombre completo del primer devocionario es *Fasciculus myrrhe: El qual trata de la passion de nuestro redemptor Jesu Christo* y del segundo, *Passio Duorum. Tratado de devotísimas y muy lastimosas contemplaciones de la Pasión del hijo de Dios y compasión de la Virgen Sancta María*. Sus nombres se traducen como «El manojito de mirra» y «Pasión de dos». Aquí se usan las formas sintéticas en latín para mantener la claridad del texto. En «The Agony of the Virgin: The Swoons and Crucifixion of Mary in Sixteenth Century Castilian Passion Treatises» (2007), Jessica A. Boon señala que, debido al protagonismo otorgado a la Virgen María, los tres tratados fueron objeto de muchas discusiones con los sacerdotes que compilaron el *Índice de Libros prohibidos* para la Inquisición. Los tres tratados tuvieron varias ediciones en el siglo XVI y se distribuyeron por toda la Península Ibérica; muchos pasajes fueron censurados o editados por los miembros de la Inquisición española. *Fasciculus myrrhe* y *Passio Duorum* habían desaparecido para el siglo XVII (Boon, 2007).

clavos de la crucifixión del hijo, lo cual expandía la interpretación medieval del dolor físico como abrumadora agonía emotiva (Boon, 2007). El primer devocionario es anónimo, el segundo se atribuye a los franciscanos Francisco Tenorio y Luis de Escobar, mientras que la autoría del tercero corresponde a Francisco de Osuna. Lo que estas obras describían sobre los sufrimientos de la Virgen María se convirtió en materia de los devocionarios moralistas que durante tres siglos sustentaron la educación femenina en Iberoamérica. La obra de Francisco de Osuna fue muy influyente en el siglo XVI y durante todo el Barroco español, pues él estuvo entre los primeros místicos de la Edad de Oro y escribió obras que leyeron generaciones de devotos, incluyendo a Teresa de Ávila, quien seguía sus métodos de oración.

Fasciculus myrrhe llegó a tener cuatro ediciones, hasta que en 1559 la Inquisición española limitó su influencia. En esa obra se ofrece un ejemplo de cómo la Virgen María participa del martirio cuando describe su encuentro con Jesús, cuando este le habla en los siguientes términos:

Coged pues señora agora que es el tiempo los diversos colores de mi cara. Los inmensos dolores de mis llagas. Los clamores de mi boca. Los gemidos de mi corazón. Las angustias de mi ánima ponedlas todas en vuestro corazón [...]. Porque siendo conmigo crucificada podays quedando viva suplir los defectos de los ingratos: y presupuesto mi divina y infinito merecimiento que soy rayz de todo bien mereceréis para ellos cerca de mi clemencia todo lo que quereis.

(*Fasciculus myrrhe*, 21.75v)

La misma equivalencia entre el sufrimiento corporal de Jesús y el psíquico de su madre aparecen en *Passio Duorum* y *El Abecedario Espiritual*. En la primera se le pide al devoto que mire a la Virgen María a través de los ojos de Jesús, quien se encuentra preocupado por el estado emocional que en ella deja la Pasión: «O madre tan martirizada. O si viesse yo tus secretas entrañas, que tales deven estar quales están las de tu hijo descoyuntadas y rotas, que amartillado sus manos amartillan tu corazón, y al mirar tu hijo a ti y tu a el» (*Passio duorum*, 68.114r.). En *El Abecedario Espiritual*, la experiencia de la crucifixión se vuelve aún más violenta para la Virgen María, pues De Osuna establece una comparación entre la sangre de Cristo y la de su Madre, que permite equiparar también los martirios sufridos por ambos. El objetivo es afirmar que ella experimentó las últimas horas de Cristo como una tortura personal, lo cual hace equivalente ambos dolores: «A ella la puedes contemplar coronada de espinas, enclavada de pies y manos, abierto el costado, toda desmembrada y llena de los mismos

tormentos que su Hijo padeció, pues en su cuerpo estaba el ánimo de la Madre» (Osuna, *Primer abecedario espiritual*, letra Y, 1.562). En realidad, la idea de que la Virgen María era la otra sufriente protagonista de la Pasión no echó raíces en la mentalidad de los castellanos hasta el siglo XV, en el contexto de la guerra de Granada, cuando Isabel I y Fernando II unificaron sus reinos bajo la fe católica e iniciaron las campañas para convertir a los musulmanes y judíos que habitaban esas tierras.

Al contrario de los devocionarios del siglo XVI señalados aquí, las obras producidas en Castilla durante el Medioevo mostraban a una Virgen María estoica frente al sufrimiento de su Hijo: no lloraba porque su espiritualidad la había librado del dolor y las lágrimas hubieran sido inapropiadas, pues se suponía que comprendía la relación entre la Pasión y la Redención (Robinson, 2013). Si bien en las obras producidas en el resto de Europa entre los siglos XIII y XIV se subrayaban los detalles somáticos de la muerte de Jesús, los castellanos preferían los términos abstractos que enfatizaban el carácter transformador del dolor la Virgen María. Mientras otros preferían la verosimilitud de la Pasión, los castellanos estaban fascinados por el poder transformador de la metáfora, como demuestran los devocionarios *Vita Christi* y el *Libro de las Historias de Nuestra Señora*; uno escrito por Francesc Eiximenis alrededor del año 1399, y el otro compuesto cerca de 1468 para Leonor de Pimentel por su confesor, Juan López de Salamanca.

Vita Christi es un tratado que pertenece al extenso compendio de material didáctico y exegético de múltiples volúmenes titulado *Llibre del Cretjà*, una suma teológica escrita en catalán alrededor de 1380 (Guixeras, 2008). Se trata de una biografía con numerosas reflexiones teológicas que enfatizan la divinidad de Jesús por encima de su humanidad y es un buen ejemplo del desarrollo de la devoción por la *Mater Dolorosa* en la Península (Robinson, 2013).¹⁰⁶ En 1430, en el marco de la campaña de conversión de judíos y moros, la reina Isabel I ordenó una traducción de

¹⁰⁶ Guixeras (2008) y Robinson (2013) señalan que Eiximenis fue el autor catalán más leído, más traducido y más influyente desde el tardío medioevo hasta bien entrado el siglo XVI. Doctor en Teología con estudios en Universidades como Toulouse, Oxford y París, Eiximenis fue durante años consejero de los magistrados de Valencia, ciudad en donde la municipalidad ofrecía para consulta pública de los ciudadanos los primeros volúmenes del *Llibre del Cretjà* (Guixeras, 2008). En 1408, el papa Benedito XIII de Avignon lo nombró obispo de Elna y le otorgó el título honorífico de Patriarca de Jerusalén, pero Eiximenis no pudo disfrutar de estos nombramientos porque murió al año siguiente. Robinson se queja de que la academia no reconozca la importancia de Eiximenis —«I have not found a single mention of it in any of the secondary literature», escribe (2013: 11)—, pero señala que, a pesar de eso, *Vita Christi* se ha preservado hasta ahora en una variedad de textos, lo cual le permite concluir que fue ampliamente distribuido en el siglo XV como obra destinada para la meditación individual y para el uso litúrgico, lo que quiere decir que también podía servir de material para los sermones.

Vita Christi que supervisó su consejero Fray Hernando de Talavera. De Talavera, que luego fue arzobispo de Granada, afirma en el prólogo que la descripción de la Pasión hecha por Eiximenis era la más apropiada para el uso devocional privado y público. En la narración de la Pasión, en donde *Fasciculus myrrhe*, *Passio Duorum* y *El Abecedario Espiritual* se refieren al martirio de la Virgen María por ver a su hijo torturado, *Vita Christi* lo describe en estos términos:

Vista luego fue en ese punto purgada et revelada de todo dolor expuesta en grande reposo et consolaçión et fortificada en el coraçon et toda mudada como en otra por espeçial graçia y virtud de dios, Por lo qual ella entonçes aguardo al fijo en la cruz y conoçiendo los grandes misterios de la cruz mas altamente que antes.

(*Vita Christi*, BNE, Ms. 18772)

Casi no parece que la obra de Eiximenis se refiera al mismo momento de la Pasión que las otras tres obras, pues mientras estas buscan equiparar el sufrimiento material del Hijo con el espiritual de su Madre, en *Vita Christi* se hace partícipe a la Virgen María de la apoteosis de Cristo. Esto se hace desde un papel espiritual, por lo cual ella aparece como un ser casi inmaterial, más allá de la comprensión de los seres humanos. En el *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, la misma escena se explica en el contexto de la enumeración que hace López de Salamanca de los diez rayos de iluminación que recibió la Virgen María en su vida:

El rayo octavo, que fue en espeçial me alunbrante, es en el día de la muerte del mi muy amado Fijo, quando en la cruz espiró e yo con el cochillo de su dolor caý en tierra amorteçida e luego, puesta en éxtasi, mi Señor, el Criador, por amansar aquel moral dolor mío, me enbió tan clara lumbre en el mi entendimiento en el qual me reveló la gloria sin estima que el alma de mi Fijo por la muerte alcançó. La qual lumbre me quitó el grave dolor que yo sofria e las gravísimas angustias que mi alma padesçia en tanto que afirmé a todos los otros que se dolían dándoles mucha confiança de la muy presta resurreçión del Fijo de Dios al terçero día, que resurgiendo les mostraría.

(López de Salamanca, 2009: 170-171)

He aquí uno de los raros pasajes narrativos en la obra de López de Salamanca, en donde cuenta qué pasó con el dolor de la Virgen María durante la Pasión. En el *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, en cambio, la Virgen María habla en primera persona y aparece caracterizada como una doctora de la Iglesia que responde a las preguntas de la condesa de Plascencia sobre los dogmas y su exégesis, los métodos de la espiritualidad y las formas de devoción; como hace en la narración del octavo de los

«diez rayos de iluminación» con que la obra explica por qué el nombre de la Virgen María debía asociarse con la gracia divina. Tales rayos pueden compararse con las diez «dignidades» de la Virgen María que Eiximenis explica a lo largo de *Vita Christi*, entre las que incluye las creencias sobre su Inmaculada Concepción y su muerte sobrenatural, y la Dormición o Asunción. También se incluyen en esa obra otras afirmaciones menos ortodoxas, como que su alma había sido creada al principio de los tiempos y que después de la Anunciación, Dios había mandado al ángel Miguel a que avisara a los padres del Antiguo Testamento sobre la próxima llegada del Mesías. El objetivo de Eiximenis, que es factible que López de Salamanca haya imitado, era ofrecer un retrato sintético de las acciones de la Virgen María y de Jesús que se diluyera en la interpretación de los diversos significados que pueden atribuírsele y de esa manera presentar a una pareja celestial, una manifestación del arquetipo del matrimonio sagrado: «Eiximenis presents his readers with a Christ who is almost exclusively divine and all-powerful, and with a visionary Virgin who is very close to his equal, herself the recipient of divine revelations» (Robinson, 2013: 13). *Vita Christi* propone una lectura específica de la Pasión que sirve para que el devoto participe de la fuerza espiritual de la escena, en donde a la Madre de Dios se la identifica como fuente de sabiduría y como una mujer dotada de una inteligencia excepcional, que desde niña recibía la visita de los ángeles y sorprendía a los sacerdotes hebreos con su inteligencia; la misma doctora de la iglesia que López de Salamanca reproduce en su obra.

El cambio de la martirizada *Mater Dolorosa* por la estoica mujer sufriente entra en el modelo mariano como una forma de dignidad en el sufrimiento que reviste al género femenino de ecuanimidad ante la desgracia. Como se observa en los pasajes citados, cuando Eiximenis y López de Salamanca describen el papel de la Virgen María en la muerte de Jesús construyen el perfil de una «iluminada».¹⁰⁷ Para Robinson (2013) y Remensnyder (2014), tal interpretación es resultado de la convivencia entre cristianos y musulmanes en la Península Ibérica entre el siglo VIII y el XV. Para el islamismo, la Virgen María es una doctora de la fe, por lo cual recibe más atención en el Corán que en el Nuevo Testamento, y su historia ocupa más espacio que la de Fátima, la hija de

¹⁰⁷ Robinson usa la palabra «visionaria» en el sentido de que, como Jesucristo, ella también establece una relación directa con Dios Padre, pero aquí se prefiere «iluminada», pues la palabra «visionaria» en castellano describe a una persona que cree con facilidad en quimeras. *Diccionario de la Lengua Española* (2014, 23ª ed.). Consultado el 3 de marzo de 2020 en: <https://dle.rae.es/visionario?m=form>. Es importante también aclarar que la palabra «iluminada» no se usa aquí como sinónimo de «alumbrado», ni señala ninguna doctrina espiritual del siglo XVI o la secta homónima del siglo XVIII considerada herética; se usa en su sentido más amplio y se refiere a la posesión de la verdad absoluta. *Diccionario de la Lengua Española* (2014, 23ª ed.). Consultado el 5 de febrero de 2020 en: <https://dle.rae.es/iluminado?m=form>

Mahoma (Pelikan, 1996).¹⁰⁸ De hecho, bajo el nombre de Maryam aparece como protagonista de la sura (o capítulo) más larga del Corán, el número 19. Si bien los musulmanes no creen que Jesús (a quien llaman Isa) fuera el hijo de Dios, sí aceptan a Maryam como una servidora de Alá. También en el Corán su maternidad es casta: «¿Cómo habría de tener un niño si ningún mortal me ha tocado y no soy una fornicadora?», pregunta en El Corán (Sura 19; 20). A lo que Yibril (conocido por los cristianos como el Arcángel Gabriel), en términos similares a la Anunciación relatada en el Nuevo Testamento (Lucas, 1: 26-38), le responde: «Así lo ha dicho tu Señor: Eso es simple para Mí, para hacerlo un signo para los hombres y una misericordia de nuestra parte» (Sura 19; 21).

El Corán describe a Maryam como un modelo de devoción y una elegida por Alá para servirlo, que creció alimentada por ángeles, menos parecida a la María de los evangelios canónicos que a la de los apócrifos, como *El libro de Santiago* y *El tránsito de Santa María* (Pelikan, 1996).¹⁰⁹ El resultado de la incorporación del perfil de iluminada de la Maryam musulmana a la interpretación católica del arquetipo del matrimonio sagrado representa la vuelta a la Gran Madre ahora asociada al atributo de la sabiduría (Neumann, 2009; Baring y Cashford, 2014). La Virgen María no es ya solo la pareja del héroe sufriente durante su apoteosis, ni la Madre de la manifestación humana de la Santísima Trinidad, el Hijo, sino que también representa la sabiduría del Padre o, por lo menos, un vehículo para acceder a la Palabra Divina. Su «iluminación» adapta para el cristianismo latino la creencia oriental en Sofía, porque como Madre de Dios y responsable de la encarnación del Verbo ella establece el vínculo entre lo mundano y la verdad inefable.¹¹⁰

¹⁰⁸ Para los judíos también existe una manifestación femenina llamada *Sekiná*, a la cual se considera un símbolo de la luz y la sabiduría que identifica a Yahvé. Fue estudiada por la cabalística desarrollada en España y el sur de Francia durante la Edad Media, época cuando convivieron en la península las confesiones cristiana, hebrea y musulmana (Baring y Cashford 2014).

¹⁰⁹ En tiempos de Mahoma podían encontrarse textos gnósticos y apócrifos y algunas de estas enseñanzas se habían sedimentado en la cultura popular; él pudo haber escuchado las historias inspiradas en los evangelios apócrifos que contaban las tribus de cristianos que vivían en la península arábiga o de los comerciantes que viajaban por el Medio Oriente, pues entonces eran comunes los predicadores ambulantes que decían hacer milagros y exorcismos en nombre de Cristo (Pelikan, 1996). De hecho, también pueden haber influido en los cristianos de la Península Ibérica, pues el canon del Nuevo Testamento actual, si bien estaba articulado en tiempos del Concilio de Éfeso, no se decretó hasta el siglo XVI con el Concilio de Trento.

¹¹⁰ Anne Baring y Jules Cashford (2014) explican ampliamente en *El mito de la Diosa* que, considerada en su aspecto de Sofía, María es una alegoría del Espíritu Santo como imagen universal de la iluminación. Sin embargo, en el androcentrismo cristiano se pierde la conexión con la diosa madre de la antigüedad: «Jesucristo, como “palabra” encarnada [...] asume las cualidades que antaño pertenecieron a Sofía. La imagen femenina de la sabiduría se diluye ahora en la paternidad de la deidad que lo abarca todo, y Jesús termina por percibirse como sabiduría encarnada en la palabra» (Baring y Cashford, 2014: 695). Algo

Como puede observarse en los textos citados hasta aquí, tanto Eiximenis como López de Salamanca consideran que la Virgen María participó de la apoteosis de su Hijo a través de intensos sufrimientos psicológicos y pudo transformar el dolor de su muerte en alegría gracias a un rayo de iluminación enviado por Dios, el cual le recordó que ese suplicio era necesario para la Redención. La escena se ofrece como ejemplo para el feligrés, al suponer que el pecador puede cambiar el sufrimiento de sus faltas por la alegría de la comunión con Dios a través de la gracia divina. La noción de que la Virgen María es un vehículo de gracia es fundamental para los católicos; lo característico de esta confesión, según la interpretación de los iberoamericanos, es considerarla, al mismo tiempo, el objeto y el sujeto de la transformación necesaria para la unión con Dios. Nuestra Señora de los Dolores es una herramienta para propiciar el estado contemplativo en el creyente o el converso, y por eso los monarcas católicos promovieron la proliferación de retablos, pinturas, tallas y libros sobre el tema (Remensnyder, 2014). Para que la Virgen María se convirtiera en el símbolo de la nueva Castilla unificada bajo una sola religión debía encarnar la síntesis mudéjar de los tres monoteísmos; eso solo se pudo lograr cuando las obras pictóricas y escritas de la época incorporaron aspectos de lo femenino tomados del judaísmo y del islamismo en la espiritualidad de la Madre de Dios, lo cual explica para Robinson por qué en la devoción castellana ella representa, a la vez, el sufrimiento, la sabiduría y el vehículo de la iluminación divina:¹¹¹

The Virgin, in Castile, stands between the devotee (as well as the potential convert) and the somatic particulars of her son's gruesome death, consistently offering mystical and meditative alternatives for transcending, rather than sharing, his pain. The Virgin absorbs that pain and becomes its container: the entire Passion is placed securely in her heart, and the experiences she shares with her devotees are channeled either through her emotions or through transformative exegesis. She, then, offers to Castilian devotees (both those who are already Christian and those who might be persuaded to become so) not so much a conduit for the most abject emotions engendered by the awful spectacle of

similar señala Ioli Kalavrezou, en el ensayo «Images of the Mother: When the Virgin Mary Became *Meter Theo*», donde asegura que «The church [...] was more comfortable with Mary in an abstract, theological sense rather than as a physical mother» (1990: 166).

¹¹¹ Robinson (2013) advierte que la etiqueta de «mudéjar» es problemática, pero acepta que permite identificar la interacción cultural entre las tres religiones con el objeto de reconocer qué influencias pueden haber tenido unas sobre otras. No obstante, se queja de que, si bien los intercambios entre las tres religiones monoteístas son ampliamente reconocidos en la historiografía contemporánea, los investigadores persisten en el afán de estudiar por separado las representaciones estéticas de cada religión, prefiriendo modelos elaborados para otros contextos, antes que el estudio de la influencia de unos cultos sobre otros que permita entender qué caracterizaba al ambiente multiconfesional de las ciudades castellanas en la temprana Edad Moderna.

Christ's torture, humiliations and death, as is most of the case elsewhere, as the chance not only to suffer and grieve (i.e., to experience the Passion with her rather than with him) but also to transcend the baseness of the physical violence done to her son and to reach the heights of mystical ecstasy and enlightenment.

(Robinson, 2013: 245-246)

Las palabras de Robinson en esta cita recuerdan que el papel de intermediaria atribuido a la Virgen María en Castilla la convierte en una herramienta para la devoción. A través de ella, sus feligreses pueden experimentar el sufrimiento de Jesús durante la Pasión, pues ella transforma los aspectos cruentos de la muerte de su hijo en una alternativa mística. La afirmación de que La Dolorosa accedió a la comunión con el Padre a través del sufrimiento psíquico caló en la Península Ibérica, porque la creencia en que el dolor podía transformar el alma fue fundamental para la mística castellana. En especial a partir del siglo XVI, como prueban las obras de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Ávila, a partir de las cuales puede concluirse que solo la mortificación de la carne permitía llegar a un estado espiritual que anulaba los sentidos, mientras promovía el éxtasis contemplativo y la intimidad con Dios (Flynn, 1992). El origen de esta creencia es la interpretación que hicieron los escolásticos del tratado *De Anima* de Aristóteles, donde se explica que nada entra en el alma sin que lo perciba el cuerpo. Si el alma adquiere gracia a través del contacto de los sentidos con el mundo, ¿cómo podía llegarse al «limpio» entendimiento de Dios por medio del cuerpo inclinado naturalmente al pecado? La solución que postularon los místicos castellanos fue el sufrimiento, el cual suponían que aniquilaba la experiencia temporal del cuerpo privilegiando la comunión espiritual con Dios.¹¹²

La misma poética del sufrimiento se manifiesta en el marianismo como aspecto determinante del modelo femenino: como se supone que el dolor anula aquello del mundo material que contamina el alma y acerca a la experiencia divina, la mujer espiritual es aquella que más sufre. Cuando esta reflexión se trae al terreno de la relación entre los géneros, se observa que el dolor es un método por medio del cual la mujer logra la apoteosis del hombre, una actitud que se vincula con el papel místico atribuido a la Virgen, cuando el dolor de la Pasión le permitió la transformación del dolor en el gozo de la gracia divina. En su ensayo, De la Parra intenta demostrar que

¹¹² En «The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism», Maureen Flynn (1992) desmiente esta afirmación ofreciendo datos que prueban que no existe un momento en el que la mente esté más en conjunción con el cuerpo que cuando hay dolor, lo que hace imposible que se pueda llegar a una experiencia extática con el tormento, que solo sirve para hacer a la persona más consciente de su materialidad. El problema es que estos datos no se conocían en el siglo XVI.

princesas amerindias como la Malinche y doña Isabel, que se sacrificaron por el éxito de sus parejas y cuando ellos las abandonaron se mantuvieron ecuanímenes, tienen una dignidad que las convierte en ejemplo para el resto de su género. El corolario de estas afirmaciones es que, puesto que se sacrifica y sufre por otros, la mujer representa un ser superior al hombre. El sufrimiento le otorga valor social, convirtiéndola en un ser espiritual, fuera del mundo material.

Cada tipo de mujer presentado en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* puede vincularse con una manifestación del culto castellano a la Virgen María, según lo explicado a lo largo de este apartado. Es más obvio cuando se refiere a las de La Conquista como «*las dolorosas crucificadas* por el choque de las razas» (la cursiva es mía), pues De la Parra toma el sufrimiento por prueba de amor: «Obreras anónimas de la concordia, verdaderas fundadoras de las ciudades por el asiento de la casa, su obra más efectiva sigue todavía a través de las generaciones en su empresa silenciosa de fusión y amor» (De la Parra, 1992: 22 y 25). La afirmación ilustra el legado de La Dolorosa en el Nuevo Mundo. Detrás de las palabras que enaltecen el sufrimiento, De la Parra esconde los maltratos y las vejaciones a las que fueron sometidas las indígenas durante La Conquista: se «fundían» en una nueva raza con quienes no podían sino considerar invasores de sus tierras. Esa disolución de las mujeres en La Conquista esconde el aspecto materno del marianismo, que en el caso de las mujeres de la Colonia y la Independencia se manifiesta en un perfil espiritual, y puede asociarse con la noción de honra.

El modelo mariano que aparece en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* no describe al género como el «sexo débil», sino como un género fortalecido por atributos espirituales como la templanza y la abnegación, más cercanos a la hagiografía que a las crudas realidades sociales hispanoamericanas. Una postura similar expresa el tío Pancho en *Ifigenia* cuando discute sobre el sufragismo con la protagonista de la novela. En el primer capítulo de esta tesis se expuso la vinculación de sus opiniones con la mentalidad positivista de los años veinte en Venezuela, ahora se verá cómo el marianismo sirve para profundizar en este planteamiento. En opinión de tío Pancho, la igualdad de los sexos no existe, porque la mujer es mejor que el hombre:

[Las] pobres mujeres desconocen su poder. Deslumbradas por la luz idealista del misticismo y de la virtud, corren siempre a ofrecerse espontáneamente en sacrificio y se desprestigian a fuerza de ser generosas. Como las mártires, sienten exaltarse su amor con la

flagelación, y bendicen a su señor en medio de las cadenas y de los tormentos. Viven la honda vida interior de los ascetas y de los idealistas, llegan a adquirir un gran refinamiento de abnegación que es sin duda ninguna la más alta superioridad humana, pero con su superioridad escondida en el alma, son tristes víctimas. Y es que ignoran la fuerza arrolladora que ejercen sus atractivos, se olvidan de sí mismas; desdeñan su poder al descuidar su belleza física, y claro, viéndolas así desprestigiadas y decaídas, los hombres hacen de ellas unas tristes bestias de carga sobre cuyas espaldas dóciles y cansadas ponen todo el peso de su tiranía y de sus caprichos, después de darle el pomposo nombre de «honor».

(De la Parra, 1982: 74)

Pocas descripciones del efecto del marianismo son tan claras como esta cita. Tío Pancho supone que la mujer es más inteligente que el hombre y sabe imponer su voluntad sobre este sin usar la fuerza. Unas líneas antes del pasaje citado, tío Pancho dice que una muestra de su «alta civilización» consiste en permitirle creer que él impera sobre ella, «dejándole siempre [...] toda su vanidosa apariencia de mando», cuando en realidad es al revés (*ibid.*). La manera como el modelo mariano quebranta ese poder es la materia del párrafo citado, donde tío Juancho va de lo sublime a lo superfluo, en una muestra de la maestría que tenía De la Parra para la caracterización de sus personajes mientras indaga en su psicología. Para tío Pancho, la honorabilidad inclina a las mujeres a un altruismo que las denigra, al hacerles creer que el dolor las acerca a los místicos. Añade que, si bien el sufrimiento enriquece su vida interior, también las obliga a descuidar su apariencia física, lo cual ofrece a los hombres una excusa para maltratarlas. Ellas aceptan gustosas ese tratamiento, que añaden a sus sacrificios y así se convierten en víctimas de sí mismas.

En el corazón del modelo mariano palpita la lectura de la abnegación como un prerequisite para el orden social. En tiempos coloniales este orden se basaba en las nociones de raza, mientras que, en los modernos, cuando el objetivo es el progreso, se sustenta en una cuidadosa delimitación de las esferas pública y privada. Por esa razón, en su Primera Conferencia, De la Parra se queja de la frivolidad, considerándola contraria a la honorabilidad femenina y comparándola con el «vacío mariposeo mundano con que la niña casadera o la señora mal casada [...] tratan de distraer una actividad que, encauzada hacia el estudio y el trabajo podría haber sido mil veces noble y santa» (De la Parra, 1992: 19). Con esas palabras quiere decir que la mujer solo preocupada por lo que pasa dentro de su hogar, con demasiado tiempo libre, tiende a la superficialidad y el egoísmo; defectos que la desvían del desarrollo intelectual y moral.

Si el hombre salía a la esfera pública para hacer avanzar a su sociedad, ¿por qué no podía hacer la mujer lo mismo?

Las opiniones expuestas por De la Parra sobre el desarrollo profesional de las mujeres podían considerarse vanguardistas para su época, no así la esencialidad espiritual que atribuía a su género. Si bien algunas posturas señaladas en su novela *Ifigenia* pueden considerarse reclamos en contra de la abnegación exigida a las mujeres, en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, De la Parra no puede escapar del marianismo. ¿Cómo hubiera podido, si era el único modelo femenino que conocía? En el siguiente apartado nos ocuparemos de explicar la manera como la educación de las mujeres en la América española se convirtió en la principal forma de sujeción del género femenino.

3.3. La educación mariana de la mujer en Hispanoamérica

El marianismo se concretó como modelo femenino en las colonias españolas del Nuevo Mundo a través de la educación católica que hasta principios del siglo XX fue la única a la que tuvieron acceso las mujeres, incluso las criollas. Con el objeto de saber cómo el marianismo se instaló en la mentalidad hispanoamericana de 1930, en este apartado se repasará la influencia del catolicismo en la educación de las mujeres desde la Colonia hasta la formación de los estados nacionales, teniendo en cuenta que De la Parra, nacida a finales del siglo XIX, aún se considera atada al mundo colonial, como ella misma señala en la Segunda Conferencia.

Un ejemplo del tipo de instrucción que recibían las mujeres puede encontrarse en los temas de los cuales se ocuparon las escritoras del Barroco hispanoamericano y la conexión de estos con la producción cultural de autoras en la Península Ibérica durante la misma época. Stephanie Merrim (1999) y Lisa Vollendorf (2005; 2009) abrieron un camino casi inexplorado en los Estudios de Género cuando se dedicaron a trazar conexiones entre el trabajo de las autoras a uno y otro lado del Océano Atlántico, haciendo énfasis en la identificación de las estrategias retóricas que son similares entre ellas. Tales afinidades ilustran cómo la literatura les permitió adquirir autoridad intelectual. La afinidad entre las obras de santa Teresa de Ávila y las de sor Juana Inés de la Cruz ha sido la más estudiada, debido a que ambas autoras gozaron en vida de

mucha notoriedad (Merrim, 1999; Vollendorf, 2005). De la Parra (1992) subraya esta conexión en sus conferencias, mientras coloca a sor Juana como paradigma de la escritora en el Nuevo Mundo, al tiempo que introduce a la Madre Castillo como continuadora de ese legado literario del que la misma autora de *Ifigenia* se considera descendiente. La exploración de los asuntos tratados por estas autoras, casi todas monjas, también servirá para demostrar la presencia del modelo mariano en el pensamiento de las escritoras hispanoamericanas, así como su permanencia hasta bien entrado el siglo XX. Este modelo es, en última instancia, un artefacto intelectual por medio del cual las propias escritoras ejercen sobre sí mismas el poder del patriarcado; se trata de una forma de sujeción que, al prescindir de la injerencia directa de los hombres, se mantuvo mucho después de terminada la Colonia y pasó a naturalizarse como la esencia de la mujer hispanoamericana cuando entraron en boga las corrientes positivistas que coincidieron con la formación de los estados nacionales en la región.

La historia de esta sujeción comienza con la evangelización que acompañó la implantación del sistema colonial en el Nuevo Mundo. A partir del siglo XVI a los amerindios, primero, y a los esclavos traídos de África después, se los educaba en las misiones y encomiendas para evangelizarlos. A las mujeres de la clase de los blancos criollos se las instruía para circunscribirlas al hogar. La instrucción del género era responsabilidad de las monjas y, si las jóvenes se quedaban en casa, de tutores privados contratados por sus padres o, directamente, de estos. El material didáctico que utilizaban para educar a las mantuanas eran mayoritariamente los tratados morales producidos en España durante la Contrarreforma, preferentemente *La educación de la mujer cristiana* (1523) y *Los deberes del marido* (1528), obras de Juan Luis Vives (Campillo, 1992).¹¹³ Cervantes Cortés (2012) reconoce un importante cuerpo de literatura moralista en el siglo XVI en donde, al lado de las obras de Vives, incluye las de fray Luis de León y Pedro de Luján, y coloca como antecedentes textos producidos en el tardío medioevo,

¹¹³ La postura defendida por Vives y sus constantes alusiones a la Virgen María en *La educación de la mujer cristiana* y *Los deberes del marido* resultan de su experiencia como hijo de judíos conversos, que le obligó a pasarse la vida sorteando los Estatutos de Limpieza de Sangre y tratando de probar su fe católica ante la persecución inquisitorial que sufrió su familia (Fantazzi, 2008; Cervantes Cortés, 2012). Vives pertenecía a una familia de comerciantes hebreos de Valencia, quienes se salvaron de perder sus propiedades durante la expulsión de los judíos de España ordenada por los Reyes Católicos en 1492, porque renunciaron públicamente a su religión y se convirtieron al catolicismo (Cervantes Cortés, 2012). Sin embargo, siguieron practicando su fe a escondidas, hasta que fueron descubiertos por la Inquisición. Ese año, 1507, Vives estaba estudiando en la Universidad de Valencia y continuó mientras avanzaba el juicio contra su familia, pero en 1509 su padre lo mandó a la Sorbona y la mudanza lo salvó del juicio que terminó en la condena y quema de su padre en la hoguera en 1526. Dos años después fueron desenterrados y quemados también los restos de su madre, Blanca March, muerta en 1508, como resultado de la misma sentencia; por eso Vives nunca volvió a España (Cervantes Cortés, 2012).

como los de Juan de la Cerda y *Llibre de les donnes* (1387) de Eiximenis. En todos estos textos, se representaba a las mujeres como manifestación del mal, una visión que estaba inspirada en el mito de la Caída del Génesis, en donde a Eva la «embaucó el diablo con un argumento frívolo» (Vives, 1994: 64).¹¹⁴ La alternativa a ella es la Virgen María, a la que suponía como la encarnación de la bondad que podía llegar a manifestarse en las mujeres. Entre estas obras destaca por su popularidad *La educación de la mujer cristiana*, de la que se hicieron ocho impresiones en España y se tradujo y publicó en Francia, Italia, Alemania e Inglaterra durante el siglo XVI (Smith, 2006).¹¹⁵

La educación de la mujer cristiana está directamente influida por el pensamiento de Erasmo de Rotterdam, autor de *Encomium matrimonii* (1518) e *Institutio christiani matrimonii* (1526), y uno de los intelectuales fundamentales del Humanismo renacentista. Erasmo se hizo popular entre la élite culta española y de otras partes de la Europa católica en el contexto de la Contrarreforma, pero sus obras no se limitaron al ataque a los postulados del luteranismo, incluyeron también la investigación sobre las Escrituras y la reflexión sobre los postulados del cristianismo (Orella Unzué, 2006). A la educación de las mujeres dedicó los dos tratados citados y en ambos las describía como tercas, simples, frívolas y débiles de espíritu, por lo que recomendaba enseñarles a leer y escribir «para que se acercaran a la palabra de Dios» (Revuelta Guerrero, 2015: 87-88). Vives fue amigo de Erasmo, con quien intercambiaba correspondencia, igual que hacía con otros humanistas de la época, como Antonio Nebrija, Tomás Moro y Juan de Vergara, que también provenía de una familia judeoconversa (Orella Unzué, 2006).

Como Erasmo, Vives considera necesaria la educación de las mujeres, lo cual le inscribe en la tradición de pensadores que, desde el siglo XIII, defendían su derecho a la instrucción, en el contexto de la *querelle des femmes* —aunque sus escritos morales ofrecen más bien preceptos de fe—, si bien considera que su educación debe limitarse a lo estrictamente necesario para leer las Escrituras sagradas y atender el bienestar de la

¹¹⁴ El título de la obra citada aquí es: *De institutione feminae christianae: «La formación de la mujer cristiana»*. El libro publicado en 1523 por Vives estaba escrito en latín y solo en ese idioma estaba titulado; la traducción al castellano aceptada de «*institutione*» es «educación», «instrucción» o «formación», que es la palabra que usa el libro que editó en 1994 el Ayuntamiento de Valencia. En este trabajo se hace referencia a este libro, en castellano, como *La educación de la mujer cristiana*, porque es la forma más utilizada.

¹¹⁵ Las impresiones en España fueron en: Valencia (1528), Alcalá (1529), Sevilla (1535), Zamora (1539), Zaragoza (1539, 1545 y 1555) y Valladolid, el año de 1584 (Smith, 2006).

familia (Campillo, 1992).¹¹⁶ Así lo enfatiza en esta sección de *La educación de la mujer cristiana*, tomada del capítulo VI y dedicada «A la virginidad»:

Para muchos las mujeres instruidas son sospechosas, como si a su natural malicia se le añadiera el apoyo de una erudición taimada. ¡Como si los hombres no debieran realmente ser sospechosos también de semejante condición en el caso de que su erudición, impregnada de astucia, estuviese complementada con una mente depravada! Pero las pautas educativas que yo quisiera ofrecer como propuesta a todo el género humano son sobrias y puras, para educarnos y volvernos mucho mejores y no para armarnos y estimularnos hacia las perversas pasiones del alma. Y si nos referimos a la mujer, son de la misma naturaleza esos preceptos de vida y esos ejemplos de probidad cuyo conocimiento, si resulta perjudicial, no llego a entender cómo el ignorarlos pueda ser útil.
(Vives, 1994: 54)

El humanismo promovido por Vives pretendía hacer del matrimonio y la familia un vehículo de salvación de las mujeres en el mundo, mientras ellas pudieran proclamar su castidad y se mantuvieran en situación complementaria a la del hombre; las considera principalmente esposas y madres, por lo cual propone a la Virgen María como modelo de comportamiento, tal y como puede verse en esta cita tomada del capítulo IV, dedicado a «La formación de las doncellas»:

En una mujer nadie busca ni la elocuencia, ni el ingenio, ni la prudencia, ni las artes de la vida, ni saber administrar el Estado, ni la justicia, ni la benignidad; nadie, a la postre, busca otra cosa que no sea la virginidad, y que, si se echa a faltar ella sola, sería como si al varón le faltaran todas, puesto que en la mujer esa virtud es la equivalente a las demás.
(*Ibid.*: 80)

La cita promueve un modelo para la felicidad femenina sustentado en la castidad, que, en la mujer casada, se asume como la virtud más importante, junto a la «afición entrañable a su marido». La castidad sustituye a todas las virtudes y, para protegerla, Vives aconseja que la mujer tenga el menor contacto posible con el ambiente exterior a su hogar: «No hay cosa en el mundo tan tierna ni tan delicada ni tan frágil como es la honra y reputación de la mujer, en tanto grado que parece estar colgado de

¹¹⁶ En el segundo capítulo se hizo alusión a la *querelle des femmes*. La discusión sobre este prolongado debate literario, que se extendió entre los siglos XIV y XVIII, principalmente en Francia y otros países europeos, y que discutía la capacidad intelectual de las mujeres, sirvió para contextualizar el ensayo *La mujer* de Gertrudis Gómez de Avellaneda en el marco del feminismo de la primera ola. En nuestro trabajo, la *querelle des femmes* se propone como punto de partida para las reflexiones de autores como Erasmo, Vives y fray Luis de León, quienes otorgaban a las mujeres el derecho a la educación, siempre y cuando fuera en la doctrina católica y sirviera para mantenerlas dentro del hogar.

un cabello. Esto procede de que nuestros juicios naturalmente son perversos y antes inclinados a creer el mal que no el bien» (*ibid.*: 137). Para proteger su castidad y el honor de sus familias, Vives propone que las mujeres se muestren lo menos posible en público, porque si nadie las ve, nadie puede decir nada sobre ellas ni deshonrarlas. Entre los siglos XV y XVII, mientras estuvieron vigentes los Estatutos de Limpieza de Sangre, cuando la declaración de cualquiera podía acabar con los privilegios que una familia tenía por su hidalguía o poner en entredicho la reputación de una mujer, y con ella la de su linaje, tiene sentido evitar exponerla a las habladurías. Una vez propuesta la castidad como columna vertebral de las virtudes —«la cual, si fuese echada de menos, es igual que si al hombre le faltaren todas»—, el pudor y la templanza emergen como actitudes complementarias. En la tríada formada por la castidad, el pudor y la templanza brota una estructura de valores dispuestos para fortalecer la abstención de los placeres tanto en las doncellas como en las casadas, en la cual el modelo femenino es el de la Inmaculada Concepción, es decir, la mujer virginal sin pecados ni pasiones.

Sin nombrarlo nunca, Vives se refiere al acto sexual como un pecado. Tampoco lo reconoce como el vehículo para que la casada cumpla la que considera su función central en la sociedad: la procreación. Por eso propone a la Virgen María como modelo. El problema está en que la maternidad virgen que prueba la excepcionalidad de la Madre de Dios es inimitable, y las mujeres solo pueden traer hijos al mundo a través del acto sexual, aun cuando el cristianismo lo interprete como una forma de la corrupción del cuerpo. La solución que dieron los sacerdotes y moralistas católicos, como Vives, fue proponer una actitud ante ese acto que supusiera una suerte de «limpieza». En ese contexto, las mujeres ejercen el acto sexual solo cuando sea para procrear y no deben disfrutarlo, porque esto sería «mancharse» con el pecado. De nuevo se imponen el estoicismo y la abnegación: a la casada se le exige que no disfrute del sexo lícito del matrimonio, demanda que convierte todas las relaciones carnales con su marido en violaciones.

Vives sirvió de influencia para otros escritores moralistas del siglo XVI y XVII españoles, como los antes citados Pedro de Luján y fray Luis de León: uno escribió *Coloquios matrimoniales* (1552), en donde el valor de la mujer se circunscribía a su capacidad de sentir vergüenza y pudor; y el otro, *La perfecta casada* (1583), en donde prescribía para las mujeres una vida anónima, subordinadas a sus maridos (Cervantes Cortés, 2012). Este último tratado fue tan importante como *La educación de la mujer cristiana*: contó con varias ediciones en Salamanca —en donde se publicó cinco veces:

1583, 1586, 1587, 1595 y 1603— y una en Madrid, el año 1632 (Smith, 2006). Como Vives, fray Luis de León creía que las mujeres estaban especialmente inclinadas al mal, y consideraba que Dios había hecho a los hombres para la esfera pública y a las mujeres para la privada, pero la novedad que presenta frente al pensamiento de aquel es su énfasis en la relación entre la desposada y la casa: «No sea la perfecta casada costosa, ni ponga la honra en gastar más que su vecina, sino tenga su casa más bien abastada que ella y más reparada» (De León, 1968: 41-42). La necesidad de mantener a las mujeres en el hogar, que defendían moralistas como Vives y León, estaba respaldada por la legalidad vigente en la época, en la cual una mujer que cometía adulterio era considerada una criminal a quien su esposo podía castigar con la muerte, sin esperar para él repercusiones legales; mientras que el único crimen que el esposo podía cometer contra el matrimonio era la bigamia (Smith, 2006).

La centralidad de la doctrina católica en la obra de Vives no es una excepción. En su época, la Iglesia actuó como órgano de producción cultural, para lo que se valió de los estatutos del Concilio de Trento y de la Inquisición, asegurándose la homogeneidad religiosa educando a los iletrados y catequizando a los conversos (Cruz y Perry, 1992). Las reformas emprendidas entonces buscaban la popularización del credo, por lo que se simplificaron los ritos, se tradujeron obras devocionales al castellano y otras lenguas vernáculas y se hizo énfasis en los mecanismos de la devoción popular, como el culto al Vía Crucis y a Nuestra Señora de los Dolores (Robinson, 2013). La defensa que hacen Erasmo, Vives y León, entre otros moralistas, de la instrucción del género femenino, no pretende elogiar las capacidades intelectuales de las mujeres sino lograr las mínimas condiciones de instrucción para que su género se mantenga subyugado al patriarcado a través de la doctrina católica.¹¹⁷

Benito Jerónimo Feijoo fue otro defensor del derecho de a la instrucción femenina, como prueba el «Discurso en defensa de las mugeres» que incluyó en su *Theatro Crítico Universal de Errores Comunes* (1726), obra de la cual se hizo una

¹¹⁷ La popularidad de los ensayos moralistas entre los siglos XVI y XVIII no quiere decir que las mujeres, y en especial las nobles, los aceptaran sin cuestionarlos. Una escritora que desafió las convenciones del patriarcado es María de Zayas y Sotomayor, de quien solo se sabe que nació en Madrid el año 1590 y que fue autora de *Novelas amorosas y ejemplares* (1637) y *Desengaños amorosos* (1647); obras en las cuales argumenta que si las mujeres parecen más inclinadas al mal que los hombres es porque no han sido tan bien educadas como ellos (Smith, 2006). Rosa Navarro Durán (2018) advierte que Zayas no existió en verdad, sino que su nombre fue uno de los heterónimos que inventó Alonso de Castillo Solórzano para escribir algunas de sus muchas novelas breves, curiosamente las más nombradas. Pero hombre o mujer, la obra publicada habla por sí misma y en el caso de Zayas lo hace en contra del patriarcado de su tiempo para difundir la necesidad de la formación en las mujeres.

tirada de 3.000 ejemplares y fue reeditada total o parcialmente veinte veces entre los años 1725 y 1787; también se tradujo a varios idiomas, como el francés, el italiano, el portugués, el inglés y el alemán. Con la obra de Feijoo, la cuestión femenina entra en el Siglo de las Luces. Propone utilizar la razón como arma para abordar los prejuicios sobre la inferioridad femenina, enraizados en los errores comunes del oscurantismo escolástico y en la autoridad de ciertos intelectuales misóginos. La relectura que Feijoo hace del papel desempeñado por Eva en el Génesis es un ejemplo del parteaguas que significó su pensamiento: argumentaba la excelencia de Eva por haber sido moldeada de una materia más noble que el barro, la costilla de Adán; disminuía su responsabilidad en la caída, señalando que si bien a ella la tentó Satanás, a su consorte no lo había engañado y sin embargo había comido del fruto prohibido y, finalmente, no encontraba razones para interpretar como una marca de inferioridad el sometimiento al hombre ordenado por Dios. «No es menos hábil el entendimiento de las mujeres, que el de los hombres, aun para las ciencias más difíciles: medio el mejor para convencer al vulgo, que por lo común se mueve más por ejemplos, que por razones», escribe Feijoo antes de enumerar varios casos de mujeres españolas «más ilustres en doctrina de estos últimos siglos», una metodología usada en las obras de la *querelle des femmes* (*Discurso en defensa de las mujeres*, 1998, párrafo 1)¹¹⁸.

Feijoo seguía la tradición inaugurada por Pulain de la Barre con *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1673), en donde se proponía un análisis cartesiano de la situación de la mujer y concluía que los dos sexos eran iguales y que solo una tradición de malas interpretaciones sobre el papel de la mujer en la familia había llevado a excluirla de la sociedad (Valcárcel, 2019). En el segundo capítulo, ya se observó que, hasta la Ilustración, el incipiente movimiento feminista que constituía la *querelle des femmes* no contó con las herramientas teóricas y metodológicas para argumentar la igualdad entre los géneros, pero aun así los intelectuales pudieron poner seriamente en entredicho la autoridad de los hombres sobre las mujeres. Feijoo se inscribió en la corriente de la defensa del género inaugurada por pensadores franceses como Voltaire, Madame de

¹¹⁸ La obra *Teatro crítico universal de errores comunes* está digitalizada en su totalidad y se encuentra en varias páginas web de instituciones culturales. La cita aquí reproducida fue tomada de la Biblioteca Feijoniana del Proyecto de Filosofía en Español que desarrolla la Fundación Gustavo Bueno. En la misma página web pueden encontrarse el resto de las obras de Benito Jerónimo Feijoo con guías de lectura que sirvieron para contextualizar los datos presentados en esta tesis. Más información en: Feijoo, Benito Jerónimo (20 de mayo de 2020). Biblioteca Feijoniana. Biblioteca Filosofía en español (Oviedo, 1998). <https://www.filosofia.org/bjf/bjft116.htm>

Châtelet, Diderot y el marqués de Condorcet. Y lo hizo en una época en que los países de Europa impulsaron reformas educativas, incluyendo la proliferación de espacios como las escuelas patrióticas, las primarias, las de oficios, así como las escuelas de los hospicios (Ortega López, 1997). Las escuelas superiores incluyeron nuevos niveles de instrucción, para que las mujeres pudieran aprender materias científicas, como la botánica o la biología, las artes, como la pintura y la música, y también los idiomas. Fue entonces cuando aparecieron los primeros salones literarios, extendiéndose entre España y sus colonias. En América estos se convirtieron en lugar para discutir las ideas liberales que llevaron a los criollos a diseñar las primeras campañas independentistas, como explica De la Parra en su ensayo.

Si las blancas criollas pudieron dirigir salones literarios en Hispanoamérica fue porque desde la Colonia habían comenzado a educarse y cultivaban intereses culturales desde sus primeros años. La instrucción dentro de los conventos incluía la lectura de poesía, obras dramáticas y morales con las que se pretendía aleccionar sobre el comportamiento apropiado y el camino hacia la perfección espiritual. Gracias a la proliferación de conventos por todo el imperio que promovió el Concilio de Trento, ellas tuvieron más acceso que antes a la palabra escrita. Es a la luz de estos datos históricos que tiene sentido la reflexión hecha por De la Parra en su ensayo sobre la Colonia encerrada en un convento:

Ingenua y feliz como los niños y como los pueblos que no tienen historia, la Colonia se encierra toda dentro de la Iglesia, la casa y el convento. Yo, creo, podría simbolizarla una voz femenina detrás de una celosía. Desnuda de política, de prensa, de guerras, de industrias y de negocios es la larga vacación de los hombres y el reinado sin crónica ni cronistas de las mujeres.

(De la Parra, 1992: 37)

De la Parra recuerda que los conventos fueron instituciones educativas en la misma medida en que fueron lugares de culto, y que permitieron a las mujeres desarrollar sus habilidades intelectuales al margen del patriarcado, con lo cual fue posible que emergieran las escritoras. La mayoría de ellas vivían en claustros porque eran monjas, pero a pesar del aislamiento, muchas llegaron a desarrollar motivos comunes en su escritura, más allá del religioso, que fue la condición esencial de su desarrollo como intelectuales: «it is difficult to say whether each operated in a vacuum, reinventing responses to a culture that insistend on their inferiority» (Volendorf, 2005:

169). A este desarrollo intelectual sin precedentes en la historia debe sumarse la creación de la imprenta en 1440, lo cual permitió el desarrollo del mercado del libro, además del surgimiento del Humanismo en el cual participaron Erasmo y Vives, y que les llevó a señalar la importancia de la educación femenina, aunque fuera con las limitaciones de la doctrina cristiana. Esta manera de pensar supuso que muchas se emplearan como maestras en los conventos y otros contextos públicos o privados, como los inquisitoriales y políticos; de hecho, en los archivos de la Inquisición se describen las muchas maneras como se educaban y establecían redes de apoyo (Vollendorf, 2005; 2009).

Entre 1580 y 1700 aparecieron decenas de autoras en la Península Ibérica. Vollendorf describe esta situación como un «boom» de la literatura escrita por mujeres, pero la palabra que puede traducirse como «repentina aparición» no describe bien la magnitud del fenómeno (Vollendorf, 2009). La reforma de la Iglesia católica promovida por el Concilio de Trento se tradujo en la fundación de numerosos conventos en España y Portugal, gracias a lo cual, desde el siglo XVII, las mujeres tuvieron más acceso a la cultura que antes: «The convent emerges as a crucial site for women's educational and literary history, given that most female textual production occurred within that setting» (*ibid.*: 85). En suma, la democratización de la lectura promovida gracias a la imprenta y la importancia que adquirieron los conventos como instituciones educativas permitieron el acceso de las mujeres a la educación en España, así como en sus colonias en América.

En España, la escritura no tardó en convertirse en un oficio que las mujeres desarrollaron dentro y fuera de los conventos. Como muchos sacerdotes y consejeros, algunas monjas escribieron para públicos laicos, y varias mujeres fuera del claustro llegaron a producir obras de teatro, poemas y narrativa de ficción en el incipiente mercado editorial de la época. Vollendorf (2009) se refiere a la producción literaria de las mujeres en la Península Ibérica entre los años 1500 y 1700, y ofrece una lista de 65 escritoras, así como los géneros que cultivaron y, en ciertos casos, los contextos en los cuales escribieron.¹¹⁹ Sus datos revelan que durante el Barroco no todas las mujeres escritoras de España, ni siquiera cuando eran monjas, reprodujeron el modelo de santa Teresa de Ávila, quien, además de poesía, escribió sus memorias y otros textos devocionales. Entre estos casos especiales se encuentra una autora de libros de ficción,

¹¹⁹ La lista de las 65 autoras aparecen en una tabla presentada por Lisa Vollendorf en su libro *Transatlantic ties* (2009).

una monja que practicaba las ciencias sociales y otra “travesti”. El primer caso corresponde a Beatriz Bernal, nacida en Valladolid; en 1545 ella publicó su novela de caballería *Don Cristalián de España*. Magdalena de San Jerónimo fue una jerónima interesada en el análisis la sociedad y escribió un tratado sobre la situación de las mujeres en prisión titulado *Razón y forma de la galera y casa real* (1608). El caso más singular es el de Catalina de Erauso, nacida en el País Vasco en 1592 y fallecida en América en 1650. Ella vivió como hombre en un convento de América y, al volver a Europa, recibió una dispensa papal para seguir viviendo de esa manera; a ella se le atribuye la obra *Vida y sucesos de la monja alférez* que se descubrió en el siglo XVIII. La mayoría de las obras de las escritoras a las que se refiere Vollendorf no sobrevivieron y esto dificulta la labor de establecer conclusiones sobre las particularidades del desarrollo del oficio entre ellas o de establecer una relación entre la literatura escrita por mujeres y la instrucción del género durante el Barroco.

Lo único que se puede asegurar con estos datos es que casi la totalidad de las escritoras de aquella época pertenecían a las clases más altas de la sociedad y que santa Teresa de Ávila fue un caso excepcional en cuanto a la conservación de su obra. Si bien el analfabetismo entre las mujeres del campo rondaba el 40%, apenas se ubicaba en un cuarto entre las nobles y las pertenecientes a la naciente burguesía (Vollendorf, 2007; 2009). Santa Teresa de Ávila escribió tratados morales como *Camino de perfección* (1567) y *Las moradas del castillo interior*, ambos los publicó fray Luis León en 1588, después de su muerte. Su influencia se propagó en España y sus colonias americanas, gracias a la extensa producción textual de la santa, la cual se convirtió en un modelo para la literatura de las mujeres, así como un argumento a favor de su educación, como señala Vollendorf: «Humanist advocacy of women’s education, the validation of full confession as means of performing exemplary catholicism, and the model of Theresa of Avila as a writer-reformer paved the way for secular and religious women’s engagement with the written word inside and outside the convent setting» (Vollendorf, 2009: 83). Como Teresa de Ávila, y a pesar de la variedad de las circunstancias en las cuales las mujeres produjeron textos para la devoción o para el público laico, ellas casi siempre construyeron su identidad de género según los postulados del catolicismo, pues solo de esa manera podían legitimarse como intelectuales. Esto quiere decir que las escritoras contribuyeron a la formación, propagación y persistencia del modelo mariano, que contribuía a marginarlas de la esfera pública.

La construcción masiva de conventos en América entre 1600 y 1800 permitió a muchas mujeres dedicarse al oficio de la escritura, siempre y cuando tomaran el sacramento de la orden sacerdotal. En el Nuevo Mundo tanto como en España, la combinación entre las ideas humanistas, el Concilio de Trento y el interés de la Contrarreforma en lograr la proliferación de conventos contribuyeron a dar forma a la experiencia literaria femenina. También tomando como modelo a santa Teresa de Ávila, las monjas que se dedicaban a la escritura en el Nuevo Mundo comenzaron a darse a conocer a partir de 1680. Vollendorf (2009) recuerda que la literatura femenina del Barroco hispanoamericano —por lo menos la que se conoce en la actualidad— se produjo dentro de los conventos, por monjas o mujeres que tuvieron alguna clase de afiliación religiosa. Como consecuencia de esto, el marianismo fue el modelo sobre el cual ellas construyeron su identidad, que incluyó elementos culturales y raciales europeos y amerindios.

Las diferencias raciales fueron causa de no pocos problemas dentro de los conventos. Como en esos lugares se reflejaba también la política discriminatoria de la Colonia, la producción literaria de las mujeres se circunscribe casi exclusivamente a la casta de las blancas, las únicas que, desde mediados del siglo XVI, pudieron tomar los votos. A las indias se les negó la prerrogativa (y el sacramento) de la orden sacerdotal debido a su supuesta falta de preparación. El convento franciscano de Corpus Christi, fundado en 1724, fue el primero en permitir la profesión de indias en Ciudad de México, pero únicamente las mantuanas podían usar la cofia de velo negro; las esclavas indias y negras mantenían su estatus, aunque quisieran profesar los votos como sus amas.

Por lo expuesto en el párrafo anterior, el perfil de esas escritoras es homogéneo: ninguna tiene ascendencia amerindia o africana y la producción literaria de todas se hace en el contexto del convento. Según datos presentados en Vollendorf (2009), las mujeres que se dedicaban a la escritura eran monjas y, aunque escribieran en géneros diferentes del tratado devocional o la oración, sus obras estaban determinadas por el tema religioso.¹²⁰ Ello es consecuencia de la prohibición real reforzada por la Inquisición de publicar literatura que no tuviera un propósito devocional, lo que puede servir para explicar en parte por qué toda la producción literaria femenina en el Nuevo

¹²⁰ Tal homogeneidad se puede apreciar en la tabla que muestra la producción literaria de 36 mujeres en Hispanoamérica entre los años 1550 y 1800, que también se encuentra en el libro *Transatlantic ties* (Vollendorf, 2009: 95-98).

Mundo estaba aún más enfocada en la interpretación de las enseñanzas del catolicismo que en la península (Lavrin, 1978; Vollendorf y Wray, 2013).

Las obras de las monjas que escribían a ambos lados del Atlántico relacionaron los asuntos religiosos con otros temas de la vida en los conventos, como la devoción personal y la necesidad de la soledad para meditar y escribir: «The emphasis on female piety and enclosure provided a common thread in spite of some artistic and ideological differences that emerged over time between Iberian and Latin American cultural expression» (Vollendorf y Wray, 2013: 106). La excepción a esta regla fue sor Juana Inés de la Cruz, quien marca el inicio de la tradición literaria de las mujeres en Hispanoamérica. Su experiencia y la de aquellas que la imitaron se asocia al impulso religioso que intentaba justificar la colonización y, como estaba prohibida la publicación o importación de libros de ficción, quienes se dedicaban al oficio configuraron *una ciudad letrada* —parafraseando a Ángel Rama— con una misión evangelizadora del Imperio español en América. En otras palabras, a la educación eminentemente religiosa que recibieron hombres y mujeres se le sumó una manifiesta inclinación de los escritores y escritoras de la región por utilizar sus palabras para reflexionar sobre la religión y su centralidad en la cultura. Así que, desde el principio, la instrucción que podían recibir los colonos estaba enraizada profundamente en los imaginarios católicos, entre los cuales se encuentra el modelo de comportamiento promovido por el mito de María. Sobre esto concluye Vollendorf:

In spite of the varied circumstances in which convent, Inquisition, and secular records and texts were produced, women who write or whose words were recorded in those contexts often relied on a specifically Christian conceptualization of female identity as means to legitimate themselves as intellectuals.

(Vollendorf, 2009: 94)

De la Parra habla específicamente de la monja escritora a través del ejemplo de sor Juana, para mostrar cómo las intelectuales del siglo XVII tuvieron que encerrarse en el convento para dedicarse a los libros: «En aquellos tiempos y en nuestros medios, la mujer que se entregaba al estudio era una especie de fenómeno que se quedaba al margen de la vida» (De la Parra, 1992: 42). Añade que el prejuicio de los hombres contra ellas estaba tan arraigado entonces como en su época, cuatrocientos años después. En ese momento, introduce una de las pocas afirmaciones en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* que puede tomarse como inequívocamente

irónica, en contra de los hombres y de la estructura patriarcal: «Para hacerse perdonar el andar entre libros hay que agradarlos escribiendo sobre temas de amor» (*ibid.*: 42). Es evidente que De la Parra sabe que las mujeres son capaces de escribir sobre otras muchas cosas y que, al citar a sor Juana, quiere inscribirse en una genealogía profesional que está menos preocupada por hacerse ganar el favor del público lector que reivindicar su derecho a pensar.

A pesar de los 250 años que transcurren entre la vida de una y de otra escritora, la herramienta literaria para mostrar el disgusto frente a la consideración de la mujer intelectual como inferior al hombre es la misma: la ironía. En «Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz» (1691), sor Juana se refiere a su vocación literaria en estos términos: «Querer yo saber tanto o más que Aristóteles o que san Agustín, si no tengo la aptitud de Agustín o de Aristóteles, aunque estudie más que los dos, no solo no lo conseguiré, sino que debilitaré y entorpeceré la operación de mi flaco entendimiento con la desproporción del objeto» (De la Cruz, 2018 359). La cita llama la atención no tanto por su exceso de modestia, sino por lo cerca que está de coincidir con el obispo de Puebla, que es a quien verdaderamente está dedicado este escrito, al señalar que las mujeres no deberían dedicarse a la escritura. Esto es, por supuesto, una ironía que utiliza la excusa que Russ (2018) identifica como «contaminación de la autoría», una estrategia del patriarcado que tergiversa el trabajo de las mujeres señalando que la escritora hace el ridículo, es indecente, anormal, neurótica o desagradable.

El análisis de la relación entre la escritura producida dentro de los conventos y la jerarquía patriarcal católica demuestra la improbabilidad de que las escritoras místicas sean las «precursoras del moderno ideal del feminismo», como pretendía De la Parra. Puede ser que la obra de una monja tuviera, en algún momento específico, una intención transgresora, pero el patriarcado es una máquina que todo lo engulle y a través de múltiples prácticas discursivas y otros procedimientos ajusta las contradicciones y las sintetiza, cuando no simplemente las anula.

Rosa María Rodríguez Magda recuerda que la mística de las monjas fue un modelo resultante de la generación de «matrices femeninas de anulación y reconocimiento espiritual», asociada a la práctica de la confesión como la forma que tenían los sacerdotes de dirigir las conciencias y ejercer poder en aquella época (Rodríguez Magda, 2004: 191). Esto prueba el error de percepción de Teresa de la Parra, pues no había nada más lejos de la libertad que las monjas místicas. La gran cantidad de autobiografías, devocionarios y obras de moralistas publicadas durante el

Barroco prueba la necesidad de conocer y controlar los comportamientos de las mujeres por los pecados sobre los que escribían con insistencia. Nieves Baranda (2014) y Yadira Munguía (2018) señalan que los mismos confesores pedían a las monjas que destacaban por su afán religioso o mostraban arrebatos extáticos que escribieran sobre sus experiencias. En consecuencia, la autobiografía femenina y la confesión fueron las herramientas que permitieron investigar y clasificar los comportamientos «desviados»; así surgieron las primeras manifestaciones de la «melancolía femenina» o la «enfermedad de la tristeza», definida como una «clara producción de la neurosis depresiva, que, en espacios populares menos controlados, pero sujetos a la vigilancia inquisitorial, produce [...] a la bruja como la precedente histórica» (Rodríguez Magda, 2004: 190).

Las afirmaciones de Rodríguez Magda resultan de su interpretación de las obras de Michel Foucault (2019), que describe la hegemonía de la Iglesia como más productiva que represiva, en el sentido de que su objetivo era producir saberes para controlar a las personas a través de estos.¹²¹ Un buen ejemplo es la confesión, un procedimiento por medio del cual cada quien habla sobre sí mismo o de sus faltas y, como resultado de eso, no solo la verdad se percibe como algo oculto que debe revelarse, sino que esta sirve para moldear una narrativa que describe al hablante; mientras este se crea —y recrea— frente al confesor, cuyo poder radica en la posesión de esa información, que utiliza para clasificar los comportamientos y establecer normas (Rodríguez Magda, 2004; Foucault, 2019). En el caso de las místicas, la confesión permitía al patriarcado religioso generar saberes para luego reprimir mediante dispositivos discursivos su comportamiento. Según la interpretación que Foucault (2019) hace del poder, este constituye un sistema de producción de saberes, los cuales no obedecen a una subjetividad trascendente ni se refieren a leyes objetivas, ni tampoco integran una superestructura enfrentada a un organismo localizable, sino una condición que permite las prácticas culturales dentro de las que actúa cada individuo y a través de las cuales puede reconocerse. La función principal del poder, entonces, no es prohibir ni tampoco se ejerce desde un solo lugar, o desde una sola clase, como apunta el marxismo, sino a través de múltiples relaciones de fuerza inmanentes al área donde se

¹²¹ Michel Foucault se refiere a la creación de un sujeto particular moldeado por la voluntad de saber, cuyo poder radica en seguir inventándose a sí mismo a lo largo de la historia. Además de *La voluntad de saber*, que constituye el primer tomo de su *Historia de la sexualidad* —serie que dejó incompleta cuando murió en 1984—, otros libros donde pueden encontrarse sus teorías sobre las relaciones entre poder y saber son *Vigilar y castigar* (1975), *Las palabras y las cosas* (1966) e *Historia de la locura* (1960).

ejercen. En otras palabras: el poder es omnipresente en los discursos y está produciéndose todo el tiempo desde innumerables puntos. Sobre la relación poder/saber, Rodríguez Magda explica que este no se reduce «a la producción de ideología, sino que determinadas instituciones, prácticas, etc., producen un saber del que se nutren tanto las ciencias, la autociencia personal, cuanto la normalización disciplinaria» (Rodríguez Magda, 2004: 165).

Las palabras de Rodríguez Magda en el párrafo anterior pueden prestarse a confusión. No se trata de que el poder masculino prohibiera la escritura de las mujeres, sino de que produjo un enorme entramado de discursos para ridiculizar o desmerecer su trabajo intelectual; de suerte que, en muchos casos, las propias autoras terminaron por repetir los juicios sesgados sobre sus obras. Así que, aunque su literatura «confesional» reclamaba un lugar para la voz femenina, la escritura de las mujeres era una herramienta de la que podía valerse el patriarcado. No se trata aquí del mismo tipo de literatura «confesional» tratado en el primer capítulo, aunque en ambos casos se refiera a la intimidad femenina y los pensamientos que las mujeres que los escriben quieren compartir con quienes las leen. El primer público de las obras discutidas aquí es el clero, mientras que en las obras «confesionales» discutidas antes se abarca a un público general. Sin embargo, la patologización de la experiencia mística que, a través de estas obras memorialísticas, hicieron los sacerdotes sirve como antecedente al descrédito de la experiencia femenina en la Edad Moderna. En ambos casos se trata de mujeres que se exponen: en el caso de las monjas, el procedimiento demuestra sus inclinaciones demoníacas, y en el de las escritoras modernas supone el ridículo. De cualquier manera, se trata de interpretar la experiencia femenina como inadecuada.

La educación pública fue la victoria más importante de las recién nacidas repúblicas hispanoamericanas en el siglo XIX. El problema fue la desigual difusión del alfabetismo entre los géneros y las clases sociales. Los programas de estudios de las repúblicas emergentes tras las independencias fueron incapaces de superar la mentalidad colonial y continuó asociándose la educación de las mujeres con un oficio inútil, en el mejor de los casos, y en el peor, perverso. Mientras tanto, gracias a la creciente hegemonía del positivismo, las únicas funciones que la sociedad tenía destinadas para ellas eran la de esposa hogareña o la de madre abnegada. Por eso, aún a finales del siglo XIX, el objetivo de instrucción a las mujeres buscaba que ellas llenaran ambos roles y su comportamiento como esposas y madres sirviera para resguardar y perpetuar la moral cristiana, desde el punto de vista moral y el psicológico, así como

todo aquello ligado a las tradiciones y a las costumbres, tomadas como las actitudes correctas (Lavín, 1978; Martínez Vásquez, 2000).

A partir de la separación de Venezuela de la Gran Colombia, José María Varga se encargó de organizar la instrucción pública, al menos hasta 1852, dos años antes de su muerte. En ese período se creó la Dirección General de Instrucción Pública que fundó los Colegios Nacionales y las Escuelas de Educandas o de niñas y señoritas: en las primeras se formaban ciudadanos y en las otras a madres y esposas de familia (Martínez Vásquez, 2000).¹²² A lo largo del siglo XIX, aparecieron en Venezuela algunas obras inspiradas en *Instrucción de la mujer cristiana* y otros libros de Vives, que pedían a las mujeres practicar la castidad y la modestia, aun cuando estuvieran casadas, como *Lecciones de buena enseñanza moral*, un manual escrito en 1841 por Feliciano Montenegro y Colón, y *Consejos de un padre a sus hijos* de Egidio Montesinos, publicado en 1896, cuando De la Parra tenía siete años (Quintero, 2000). Un ejemplo de que a finales del siglo XIX se esperaba que la educación de la mujer limitara su participación en la sociedad, se encuentra en un documento firmado por Anibal Dominici, el primer ministro de la Dirección de Instrucción Pública del gobierno del general Antonio Guzmán Blanco. Se trata de una «Instrucción» que emite al presidente de la Junta Superior de Instrucción Pública del Estado Apure. Allí explica por qué se propone para las niñas un tipo diferente de educación que para los niños en el Reglamento de Escuelas del Distrito Federal en los siguientes términos:

Nacida la mujer para la vida del hogar, destinada en todas sus edades a compartir con el hombre todas las vicisitudes de la suerte que a éste le quepa en el mundo, su educación debe proveerla de los medios de ayudarle como madre, como esposa y como hija, de sostenerse a sí misma en sus propias escaseces; y de precaver a los que la rodean con sus cuidados inteligentes hasta de los riesgos que acarrearán las imprevisiones de las costumbres ordinarias. A esos fines llevan el estudio de la economía e higiene domésticas y la práctica de las costuras comunes en las cuales la niña se educa y ejercita, se forma para el hogar, se afirma en los buenos ejemplos, se fortalece en el hábito de la virtud y se prepara para las eventualidades de su existencia, siendo así base y garantía de la moral pública y privada en los pueblos, que como los nuestros se rigen

¹²² José María Vargas fue el primer presidente civil en la historia de Venezuela, pero su magistratura duró menos de un año, de 1835 a 1836 (Morón, 1979). Cuando volvió a Venezuela, en 1839, asumió la presidencia de la Dirección General de Instrucción Pública, el organismo que él había creado tres años antes y se mantuvo en ese cargo hasta 1852. Vargas fue el responsable de las primeras políticas educativas de la historia de Venezuela. Martínez Vásquez (2000) explica que esta reforma de Vargas no fue contundente por la falta de una política educativa precisa en el país y que fue desigual para niños y niñas, pues hasta 1912 la tendencia del sector público fue crear prioritariamente escuelas de varones, y la de crear escuelas para niñas le fue cedida, en gran parte, al sector privado de la educación.

por instituciones domésticas. En consecuencia, el Presidente de la República, me ha ordenado decir a usted que no debe permitir que se omitan los estudios y ejercicios sobre dichos en los colegios y Escuelas Federales de niñas, los cuales son obligatorios no sólo en el Distrito sino en los Estados.

(Archivo General de la Nación, 1881)¹²³

La pedagogía inspirada en Vives seguía vigente en Venezuela para 1887, apenas dos años antes de que naciera De la Parra, como prueba un artículo en *El Mensajero de las Damas*, donde una señora anónima recomendaba a su hija recogimiento, castidad y diligencia como fórmulas para la felicidad, en términos muy similares a los utilizados por Vives (Quintero, 2000).¹²⁴ Las «Máximas de una madre para la felicidad de su hija» (1887) previenen a las señoritas sobre las amistades con otras mujeres e incluso contra la sonrisa, cuando esta «autoriza la falta de decoro, la malignidad y la insolencia». El mismo artículo señala que la contención de la joven no debería cesar con el matrimonio, donde la casada debe acostumbrarse al estilo de vida impuesto por su marido sin quejarse de problemas domésticos ni tan siquiera de su salud: «en las dolencias del cuerpo no te acostumbres a quejas ni lamentaciones que no alivian al que padece y molestan a los que lo asisten» (Quintero, 2000: 249). ¿No es esto lo mismo que aclamar la castidad, el pudor y la templanza, igual que hace Vives, como la base de las relaciones entre hombres y mujeres?

Igual que en el documento de 1881, las «Máximas de una madre para la felicidad de su hija» no representan un anhelo aislado de una mujer venezolana demasiado conservadora, sino la regla de la educación de la época, y aunque las obras de Tertuliano y san Agustín son los remotos orígenes de esa mentalidad, Vives y los moralistas criollos que calcaron sus ideas fueron la vía de entrada de la castidad en la pedagogía hispanoamericana (*ibid.*: 249-250). Así, el destino asignado por el gobierno a las mujeres en la Venezuela republicana no les ofrece opciones profesionales, con la excepción, quizá, de la enseñanza; lo que explica que, entre 1893 y 1936, apenas seis mujeres egresaron de la Universidad Central de Venezuela: las tres hermanas Duarte: Adriana, Delfina y Dolores, María de Jesús Lión (Odontología), María Fernández Bawden (Farmacia) y Lya Imber (Medicina) (Martínez Vásquez, 2000). Para 1936, el año en que murió De la Parra, según datos del Ministerio de Fomento publicados en

¹²³ Más información en: Archivo General de la Nación. Ministerio de Fomento. Dirección de Instrucción Pública Primaria Popular, caja 172, tomo LXXXII, núm. 713, marzo 19 a abril 20 de 1881.

¹²⁴ *El Mensajero de las Damas* fue un semanario que se publicaba en Barquisimeto, una ciudad ubicada a 364 kilómetros al oeste de Caracas.

1940, el alfabetismo del país era mayoritario, con una tasa del 70%; en esa época, solo el 30% de la población masculina sabía leer y la cifra era aún menor entre la femenina: el 26,6% (*Anuario Estadístico de Venezuela*). Las cifras permiten comprender por qué se habían mantenido las estructuras sociales de la Colonia hasta casi un siglo después de lograr la independencia: la república no había acabado con el analfabetismo. Por eso, los venezolanos, igual que los otros pueblos de la región, mantenían un pensamiento moral vinculado con el catolicismo, y la religión era una parte fundamental de la cultura. La situación de las mujeres en el país era una manifestación más del atraso generalizado en que vivía la sociedad venezolana.

La incorporación masiva de las mujeres en la educación universitaria en ese país comienza en la década de los años 60 del siglo XX, lo cual explica por qué las reformas sociales promovidas por la segunda ola del feminismo en Hispanoamérica se enfocaron más en otorgar derechos civiles a las mujeres —como el poder de escoger con quién se casaban o no ser condenadas a muerte en caso de cometer adulterio— y otros sociales, como el control de la prostitución, la mejora de la situación en las cárceles de mujeres y la protección de la fuerza laboral femenina. Por eso *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* presta menos atención al sufragismo que a develar cómo las mujeres estuvieron presentes en la historia, y no llega a desmarcarse de las opiniones barrocas sobre la importancia de la honra femenina. Es posible que la experiencia que tuvo De la Parra con las enseñanzas católicas y las obras escritas por Vives y otros moralistas fuera aún más profunda que la de otras mujeres de su época, dado que estudió en un colegio de monjas en España entre 1900 y 1909, desde los once hasta sus veinte años. Su caso no es excepcional: las mujeres ilustradas que aparecieron como sujetos discursivos durante el siglo XIX tuvieron una formación religiosa similar, que era la común en las clases privilegiadas; eso explica por qué las virtudes católicas eran tan importantes en los artículos de prensa y ensayos publicados por ellas.

El apego de las escritoras de finales del siglo XIX y la primera mitad del XX al marianismo es consecuencia del uso que hacía el patriarcado de la abnegación femenina como un bien social y se transparenta en la imposibilidad que muestra De la Parra en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* de hablar de los problemas de la región fuera del imaginario católico y del modelo de mujer inspirado en la Virgen María. La educación contribuyó a separar las aspiraciones sociales de hombres y de mujeres y a solidificar el marianismo como la condición de existencia de ellas. Esta última afirmación puede explicarse a través de la teoría de la sujeción de Judith Butler

(2019), según la cual el poder actúa de forma ambivalente sobre el sujeto: por un lado, como aquello que lo limita y que es reiterativo y, por el otro, como eso que lo hace posible. La noción de sujeto aquí no es intercambiable con la de «persona» o «individuo», más bien se trata de una categoría lingüística, «una estructura en formación» (Butler, 2019: 22). Butler interpreta el poder desde el trabajo de Foucault. Antes se dijo que para Foucault (2019) la función del poder no era prohibir, sino producir saberes, función que lo mantiene presente todo el tiempo en todas partes. Para Butler, uno de los mecanismos psíquicos del poder que resulta de esa inconmensurable producción de saberes es su contribución a la formación del sujeto, y se articula como «un conjunto de condiciones que preceden al sujeto, ocasionándolo y subordinándolo desde afuera [...] [y por eso] no existe sujeto con anterioridad a ese efecto [de sujeción]» (*ibid.*: 24).

El marianismo era la condición de la existencia de las mujeres para 1930, porque el sujeto femenino se había formado como consecuencia de los saberes católicos que les otorgaban a las mujeres un lugar en la sociedad y las herramientas para pensarse como sus miembros. En otras palabras: el apego de las escritoras de finales del siglo XIX y la primera mitad del XX al marianismo es consecuencia del uso que hacía el patriarcado de la abnegación femenina como un bien social, y se transparenta en la imposibilidad que muestra De la Parra en su ensayo de hablar de los problemas de la región fuera del imaginario católico y del modelo de mujer inspirado en la Virgen María. Esa sujeción al modelo mariano puede compararse con la de los ciudadanos de las naciones hispanoamericanas a la categoría de mestizo: es una condición de su identidad. Se trata de una realidad racial y cultural que se eleva al nivel de esencia de la población y crea un sistema de saberes que valida a las élites con poder. *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* también se refiere a esto, pero no era fácil de comprender sin tener antes en cuenta el imaginario católico fundamental para De la Parra y manifiesto en su descripción de las mujeres a lo largo de la historia del continente americano. Porque cuando se refiere a su acción en «el alma americana» durante la Conquista, la Colonia y la Independencia, intenta establecer la relación de su género con el discurso de la identidad regional que era fundamental para los ensayistas de la primera mitad del siglo XX. Ahora que ya se ha encontrado la influencia del catolicismo en el ensayo, la materia del siguiente y último capítulo será analizar cómo se aplica a las nociones de identidad discutidas en la época.

4. EL «ALMA» DE LA AMÉRICA ESPAÑOLA: LA IDENTIDAD DEL CONTINENTE EN EL ENSAYO DE TERESA DE LA PARRA

A primera vista, el «alma americana» del título del ensayo de Teresa de la Parra parece señalar el sentido cristiano de la relación entre el cuerpo y el espíritu, donde uno es la parte material responsable de las acciones de cada ser humano y el otro, la naturaleza superior de una persona que la vincula con la divinidad. En latín, la palabra *anima*, que sirve de raíz a la voz castellana alma, invoca lo que vivifica las cosas; un sentido que puede usarse como sinónimo de «energía» y se asocia con la esencia de las personas o aquello que constituye su naturaleza. De las cincuenta veces que De la Parra usa este sustantivo en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, la mayoría lo hace como sinónimo de espíritu, con la excepción de cuando aparece en los versos de Góngora y Amarilis citados en las Primera y la Segunda conferencias o cuando usa la expresión «alma en pena», con la cual se refiere al fantasma del tirano Aguirre.¹²⁵

La palabra aparece casi siempre como sinónimo de espíritu y hay ejemplos de ello en todas las conferencias. En la Primera se refiere a doña Marina como «alma» de la prolongada guerra que fue la Conquista de México, en la que actuó como «mediadora y consejera» (De la Parra, 1992: 28). En la Segunda Conferencia describe a la Madre Teresa como una mujer con «alma de poeta», que vive recogida y en silencio, como si estuviera en un convento. De la Parra subraya el aspecto terrenal de la descripción cuando añade que entró en el convento «para vivir entre los lirios del Señor» y también «entre los libros» (*ibíd.*). En la Tercera Conferencia dice sobre las mantuanas que «bajo su exterior lánguido tienen un alma de fuego lista para todas las exaltaciones, todos los sacrificios y todos los heroísmos» (*ibíd.*: 60). El uso de la palabra alma como sinónimo

¹²⁵ De la Parra utiliza dos veces la expresión «alma en pena» para referirse a Lope de Aguirre, el conquistador español que fundó varias ciudades, se obsesionó con la búsqueda de El Dorado —que lo llevó hasta el actual Perú—, dirigió una rebelión contra la Corona española y fue asesinado en El Tocuyo, una ciudad al oriente de Venezuela (Schlickers, 2015). En su novela *El camino de El Dorado* (1947), Arturo Uslar Pietri lo convierte en personaje y cuenta algunos de los episodios cruentos por los cuales le adjudicaron el mote «el Tirano» en Venezuela. Debido a estas atrocidades, De la Parra lo recuerda como un «alma en pena», como un muerto que no encontró sosiego en el Más Allá.

de espíritu pretende describir la naturaleza de cada época: la de la Conquista fue la abnegación de las indias como doña Marina, la de la Colonia fue el sosiego de monjas como la madre Teresa y la de la Independencia fue «el fuego» de las mantuanas. Esas mujeres conforman el espíritu de la materia que es la historia política del continente.

Además de su descripción de Aguirre, De la Parra usa dos veces la palabra alma con sentido inequívocamente religioso. Una vez es en la Primera Conferencia, cuando cuenta la historia del español Gonzalo Guerrero, que se convirtió en un «cacique blanco, adaptado por completo al ambiente indio» porque se enamoró de las mujeres que encontró en América (*ibid.*: 23). Su nave había naufragado, por lo cual tuvo que vivir entre los amerindios, y cuando su compañero Aguilar regresó con el dinero para pagar su rescate, aquel no quiso regresar a España. Aguilar vio que Gonzalo Guerrero ya se había mimetizado con aquella cultura y «lo amonestó diciéndole que iba a perder su alma por vivir entre indios idólatras» (*ibid.*: 24). La otra vez, la palabra aparece en la Tercera Conferencia, cuando De la Parra explica el efecto que sobre la Independencia tuvo la expulsión de los jesuitas de las colonias: «poderosos por su riqueza y su influencia imperaban por completo en las almas, en las almas femeninas muy especialmente» (*ibid.*: 60). Las dos situaciones en las que se utiliza la palabra alma pueden compararse: una es la llegada de los españoles al Nuevo Mundo y su mezcla con los amerindios, y la otra, el fin de la Colonia tres siglos después, con la expulsión de los jesuitas. En ambos casos, una acción en el mundo real es consecuencia del mismo hecho espiritual: la pérdida de Dios. El conquistador pierde a su Dios por mimetizarse con los idólatras y los americanos pierden a Dios cuando se van los jesuitas. De la Parra vincula esta pérdida con el género femenino, porque son las indias las que «enamoran» a Gonzalo Guerrero y las mantuanas las que, al perder a sus confesores, se convirtieron en «vehículos activos» de la Independencia (*ibid.*).

La relación entre la orden religiosa y la espiritualidad de las mujeres sirve a De la Parra para proponer una visión de la política colonial similar a la estructura tripartita del dogma de la Santísima Trinidad, cuando señala que los jesuitas «inculcaban [en las almas femeninas] la idea inseparable de Dios, Patria y Rey. Estos tres conceptos formaban un solo credo. La Patria y el Rey eran sinónimos de la sumisión a España. Arrojos y perseguidos [los jesuitas] por el Ministro del Rey se disoció la trinidad y cundió en las conciencias la anarquía del cisma» (*ibid.*: 60-61). Queda en evidencia con estas palabras («Dios», «Patria» y «Rey») que lo material y lo masculino representan la dimensión política, mientras que lo espiritual es lo femenino.

La compacta estructura de significaciones asociadas a la palabra alma permite a De la Parra vincular la femineidad al imaginario católico, al mismo tiempo que profundiza en la discusión sobre la identidad de los americanos que ocupó a los ensayistas en su época. De la Parra tenía una relación inconstante con la religión; sus cartas revelan que a veces se encomendaba a Dios o rezaba para lograr un favor divino, pero en otras se declaraba atea. A un remitente desconocido en 1924 le escribe: «Quisiera como santa Teresa tener a Dios de amante, desgraciadamente casi no creo en Dios y como creo tantísimo en la muerte, yo también “vivo sin vivir en mí” es decir, sin presente, muerta de tristeza por el pasado y muerta de miedo por el porvenir» (De la Parra, 1982: 622). Como señalamos en el capítulo anterior, que De la Parra «casi» no creyera en Dios no fue un obstáculo para que utilizara la imaginería cristiana en sus obras ni para que influyera en su pensamiento la religión; por lo cual esta declaración no contradice los objetivos de nuestra tesis. El interés de este apartado no es mostrar cómo De la Parra extiende la imaginería católica a ámbitos distintos de la discusión sobre lo femenino en sus obras, sino cómo *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* es, al mismo tiempo, un ensayo de género y de identidad, en donde la misma red de saberes del marianismo le permite establecer una supuesta esencia de los pobladores de Hispanoamérica.

En el tercer capítulo hemos vinculado la interpretación que De la Parra hace del papel de la mujer en la sociedad con el catolicismo, ahora es necesario señalar el sentido religioso del alma y tratar de comprender por qué usa esta palabra en el contexto secular de un ensayo histórico. Discutimos aquí esta noción porque en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* aparece al mismo tiempo como símbolo de la contribución femenina al pasado y como sinónimo de «identidad» o «esencia» latinoamericana. Es decir: la simbología católica no se limita al marianismo como modelo de comportamiento para las mujeres. Si se analiza el uso que De la Parra hace de la palabra «alma» en el contexto de la producción ensayística hacia 1930, cuando el tema primordial era el de la identidad latinoamericana, se puede observar qué caminos utiliza para convertir al género femenino en metonimia del pueblo latinoamericano.

Fue san Agustín quien acuñó para el cristianismo la noción de alma como una emanación de Dios localizada dentro del cuerpo humano, cuya naturaleza superior es espiritual, permite la comunicación con lo inefable y se contrapone a la naturaleza inferior de la carne, que se asocia con lo material. La aportación de san Agustín al cristianismo fue sintetizar las corrientes platónicas que aún existían en el siglo V para

racionalizar la doctrina de la salvación. Más de seis siglos después, la lectura de las obras de san Agustín por santo Tomás de Aquino, a la luz de las teorías de Aristóteles, le llevaron a concluir que la constitución de los humanos se fundamenta en la relación sustancial entre la materia y la esencia, que identifica con el alma, la parte inmortal del ser que permanece unida al cuerpo hasta la muerte, cuando puede ya reunirse con Dios. En la dicotomía propuesta en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, el colectivo de los hombres aparece como el cuerpo de la sociedad, el que realiza las acciones, predomina en el espacio público y articula la historia oficial; mientras, lo femenino se identifica con las actitudes morales, el mundo íntimo y la dimensión inefable de la vida. De la Parra alude con esa imagen de hombre-cuerpo y mujer-alma a la interpretación cristiana del cuerpo y el alma como alegoría de la relación entre los géneros presente en el arquetipo del matrimonio sagrado.

El modelo aparece en el *Cantar de los Cantares* (Baring y Cashford, 2014), que narra en verso la relación amorosa entre una sulamita y el rey Salomón, pero la exégesis judeocristiana ha interpretado esa pareja como la relación entre Dios y una novia terrenal a la que se identifica con los creyentes.¹²⁶ La obra dramatiza los extremos de una apasionada separación y una reunión en donde queda de manifiesto el profundo amor entre el hombre-Dios y la mujer-pueblo; así, por ejemplo, el rey habla a la sulamita: «Ponme como un sello sobre tu corazón, como una marca sobre tu brazo; / Porque fuerte es como la muerte el amor;/ Duros como el Seol los celos;/ Sus brasas, brasas de fuego, fuerte llama» (8: 6). En la lectura mística del *Cantar de los Cantares*, el matrimonio sagrado aparece como la unión entre el alma y su imagen «celestial», por lo cual es frecuente la asociación entre la sulamita y la Virgen María, mientras al rey Salomón se lo compara con Jesucristo; en la Edad Media tal asociación «inspiró la idea del diálogo entre Cristo y su novia, la Iglesia, y entre Cristo y el alma humana personificada en María» (Baring y Cashford, 2014: 545). Hacia 1566, santa Teresa de Ávila escribió *Meditaciones sobre los Cantares*, en donde recomienda a las monjas de su congregación los esponsales con Cristo: «¿En qué mejor nos podemos emplear que hacer aposentos en nuestras almas a nuestro Esposo y [...] que le podamos decir que nos de un beso con su boca?» (De Jesús, Teresa, 2000: 1050).¹²⁷

¹²⁶ La denominación «sulamita» identifica a una joven oriunda de Sunem, un pueblo que se ubicaba en Asia Menor en el siglo VI a.C, en donde las mujeres eran famosas por su belleza (Baring y Cashford, 2014).

¹²⁷ La imagen del beso de la boca de Cristo la toma de la interpretación que hace Bernardo de Claraval de un pasaje del *Cantar de los Cantares*: «¡Que me bese con los besos de su boca porque mejores son sus

El remoto origen de todas estas asociaciones se encuentra en la literatura sapiencial hebrea. La relación que la gracia establece entre Dios y sus súbditos en el misticismo recuerda la descripción del pueblo de Israel como la novia de Yahvé, en donde se adapta el arquetipo del matrimonio sagrado a la cultura patriarcal judía. En el *Cantar de los Cantares* ha desaparecido la diosa madre de las antiguas religiones politeístas que formaba pareja con su hijo-semilla, para asegurar el correr del tiempo y el equilibrio de los ciclos vegetales. Baring y Cashford explican que en la versión monoteísta del arquetipo:

El principio terrenal de la vida divina está encarnado en un pueblo «elegido», la novia del dios padre, antes que, en el principio de vida de la tierra, encarnado en el rey, consorte «elegido» de la diosa. [...] [Y] de la misma manera que el cabeza de familia patriarcal exigía la obediencia ciega de su esposa e hijos, así también el gran padre hebreo exigía la obediencia ciega de su «novia», Israel.

(Baring y Cashford, 2014: 527-528)

El traslado de los atributos de la Gran Madre al colectivo femenino encubre bajo asociaciones místicas la relación entre las mujeres y la definición de pueblo que maneja De la Parra, permitiéndole utilizar un lenguaje distinto del hegemónico para nombrar a quienes no pertenecen a los grupos de poder. En las novelas de la autora, el *Cantar de los Cantares* aparece como el lenguaje del amor que subyuga a las mujeres y al cual ellas solo pueden responder con la acción clandestina de la seducción. En *Ifigenia*, María Eugenia Alonso escribe una carta a Gabriel Olmedo, que no llega a enviar, en la que se compara con la sulamita: «En el desierto abrasador de tu ausencia, eres tú mi glorioso Salomón; y yo soy tu rendida Sulamita. Tendida estoy sobre el ardor de la arena, y cubierta con mis joyas y abrasada por la sed» (De la Parra, 1982: 155). El símbolo del *Cantar de los Cantares* se mantiene hasta el final de la novela, incluso cuando la protagonista ya sabe que su amor no puede ser. Pero si en su primera novela la alusión al poema bíblico es literal e identifica la imposibilidad de la relación amorosa, en *Memorias de Mamá Blanca* la conexión es más abstracta con la imagen del pueblo

amores que el vino!» (1:2). Entre 1135 y 1153, Bernardo de Claraval escribió 86 sermones sobre el *Cantar de los Cantares* con el objeto de mostrar a los fieles cómo podían transfigurarse por el amor de Dios; en el número 83 se refiere a esta expresión de éxtasis de la sulamita ante la visión de su amado, en estos términos: «Amo porque amo, amo lo que puedo amar. Gran cosa es el amor con tal de que vuelva a su principio, mire hacia su origen y fluya hacia su fuente sacando de allí las aguas puras con las que pueda crecer infinitamente» (De Claraval, 199: 158).

venezolano que representa Vicente Cochocho (Bosch en De la Parra, 1985; Garrels, 1986). Así lo describen las palabras melancólicas de Blanca Nieves:

¡Ah, lejano, ignorado Cochocho, piojo sublime, médico de los pobres, humilde dios del barro [...]!¹²⁸ Muchas miradas como aquella última tuya debió presentir con sus ojos visionarios el Divino Maestro, la tarde en que seguido por sus discípulos subió a la falda de una montaña, y allí, sentado sobre la hierba, les dictó su testamento. En él escribió tu nombre oscuro, Vicente Cochocho, porque tú fuiste manso; tú fuiste limpio de corazón, tú fuiste misericordioso, tú padeciste persecuciones por la justicia. Heredero de la gloria, tú imperas hoy sobre las ocho Bienaventuranzas, tuyo y muy tuyo es todo el Reino de los Cielos.

(De la Parra, 1982: 376)

La alusión al Sermón de la Montaña es suficiente para equiparar a Vicente Cochocho con el rebaño de Dios, su pueblo, y para apreciar la acción clandestina de la mayoría de los venezolanos, en contraposición a la autoridad intransigente del Estado (Garrels, 1986). Pero si en *Memorias de Mamá Blanca*, De la Parra ofrece una descripción del pueblo venezolano a través de Vicente Cochocho, en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* trasciende las fronteras de su país para abordar el ser hispanoamericano, la esencia de los muchos pueblos que conforman la región, surgida de los procesos de la Conquista, la Colonia y la Independencia. Lo que pretendemos analizar es cómo, al mismo tiempo, el ensayo construye un discurso de género al señalar la actuación de las mujeres en la historia. En este capítulo se discute cómo De la Parra construye las asociaciones entre lo femenino y el pueblo, qué vínculo puede tener con el marianismo y cómo define al pueblo en el contexto de la discusión sobre la identidad regional en boga a principios del siglo XX. Las siguientes páginas ilustrarán la equivalencia que De la Parra construyó en su ensayo entre alma americana y espíritu regional, como una dimensión de la equivalencia entre el colectivo de las mujeres y el del pueblo. Esto probaría que su pensamiento tiene una dimensión política que trasciende la postura de género, al considerar, al mismo tiempo, las reflexiones sobre el lugar de la mujer en las sociedades americanas, las características culturales propias de Hispanoamérica y la relación de sus habitantes con la cultura hegemónica. Cuando De la Parra se refiere a la acción escondida y subordinada de las mujeres en la historia de esa región, también tiene en cuenta otro colectivo vulnerable: el pueblo; por

¹²⁸ En Venezuela, «cochocho» significa ‘piojo’. La palabra no está reconocida todavía por el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

eso, el alma americana es, a la vez, femenina y popular. Y en ambas dimensiones contempla una concepción teológica tanto como secular de la identidad colectiva.

4.1. La Colonia: el espíritu criollo de la «comunidad imaginada»

Si bien es posible que en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* De la Parra aluda a la connotación hebrea de pueblo, lo más factible es que use la palabra en un sentido secular, para referirse a los rasgos espirituales de quienes habitan Hispanoamérica. Aprovechando la dimensión teológica del significado de la palabra alma, la autora construye un puente que va desde la reflexión sobre el papel del género femenino en la historia hasta la discusión geopolítica que ocupaba a los intelectuales de su época —la mayoría, hombres vinculados al ejercicio del gobierno de sus países como funcionarios u opositores—. Esa discusión, que entre los siglos XIX y XX fue el interés central de los ensayos del canon hispanoamericano, ponderaba la posibilidad de que los habitantes de las distintas naciones de la región se sintieran parte de una enorme colectividad política tanto como geográfica, por encima de la pertenencia a su nación, una «comunidad imaginada» multinacional, según la terminología de Benedict Anderson (1993): un colectivo capaz de hacerle frente a las pretensiones imperialistas de los países europeos y de Estados Unidos.¹²⁹

Como Anderson acuñó esta denominación casi sesenta años después de que De la Parra falleciera, ella no puede considerar a la Colonia como el punto de partida de la «comunidad imaginada» que es Hispanoamérica. Sin embargo, a partir de las investigaciones de Anderson (1993) y Goblat (2013) podría tomarse su descripción de la Colonia como un poderoso artefacto cultural influenciado por la emotividad: «Por poco que nos acerquemos a esa época, advertimos que dentro de su gracia fraternizamos

¹²⁹ En *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (1983), Benedict Anderson intenta definir los términos nación y nacionalidad con el objeto de comprender mejor la enorme influencia que en el mundo moderno ha tenido el nacionalismo, señalando ambos términos como «artefactos culturales» de un tipo específico, en los cuales prima la emocionalidad (Anderson, 1993: 21). Esto se debe a que la nación es «una comunidad política imaginada», pues sus miembros viven dentro de la imagen de una comunión de intereses, a pesar de la imposibilidad de que todos se conozcan entre sí. Los sentimientos adjudicados a esa comunidad imaginada, a los cuales identifica con el nacionalismo, tienen profundas raíces en el imaginario religioso e histórico de cada cultura. Michael Goblat (2013) extiende la dimensión de la propuesta de Anderson al asegurar que los continentes, como las naciones, son invenciones históricas, como es el caso de América Latina a la que define como una hechura de Francia para justificar su ocupación imperialista de México en el siglo XIX.

con entera naturalidad todos los países de la América española» (De la Parra, 1992: 37). Así, el alma hispanoamericana es su espíritu colonial, que «siguió imperando a través de todo el siglo XIX hasta alcanzarnos» y cuya mentalidad se prolongó más allá de la instauración de las repúblicas, pues «la Independencia como toda revolución o cambio brusco, solo alteró cosas exteriores» (*ibíd.*: 37-38). La Colonia aparece en el ensayo como un cruce entre el espacio y el tiempo. Por un lado, De la Parra la identifica con la utopía que crearon los conquistadores que «al salir de la Península eran militares o traficantes» y al llegar al Nuevo Mundo acabaron «siendo poetas fundadores de una Arcadia tropical», porque «vinieron a buscar oro y encontraron ideales» (*ibíd.*: 24). Por el otro lado, la concibe como la «edad media criolla», que tuvo como religión «el culto casi inconsciente de la naturaleza» (*ibíd.*). Además, la circunscribe a los espacios privados de la hacienda, el hogar, la iglesia o el convento, emplazamientos de la hegemonía femenina; un poder civilista que se oponía a la Independencia y a otras variaciones radicales en la historia dominadas por el patriarcado (Salinas Corvacho, 2016).

A veces, ese espíritu colonial femenino y el poder masculino se enfrentaron, como cuando en 1872, un decreto del general Antonio Guzmán Blanco ordenó confiscar las propiedades de la Iglesia católica y el cierre de tres conventos con la prohibición de que las monjas volvieran a formar una comunidad religiosa en cualquier otra parte; esto lo explica De la Parra en la Segunda Conferencia.¹³⁰ Como fuerza opositora al patriarcado, esa época también aparece en la novela *Memorias de Mamá Blanca*, en donde Piedra Azul es una hacienda de estructura feudal bajo el dominio de la madre de

¹³⁰ No es casual su alusión en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* al general Guzmán Blanco, descendiente de un prócer de la Independencia tenido por militar progresista en la historia oficial del país, pues le permite establecer un paralelismo histórico con Gómez. Antonio Guzmán Blanco fue presidente de Venezuela en tres ocasiones. Durante su primera presidencia, conocida como el septenio, por extenderse entre los años 1870 y 1877, tuvo sus más grandes desavenencias con la jerarquía católica que entonces, 30 años después de lograda la independencia de España, aún tenía gran injerencia sobre el pueblo. Guzmán Blanco ordenó la confiscación de buena parte de las propiedades de la Iglesia en el país y la disolución de varias órdenes religiosas (Morón, 1979). También Gómez era militar y, como durante su gobierno había comenzado la revolución petrolera, algunos le tenían por desarrollista, aunque el país se mantuviera en un estado casi rural hasta su muerte, en 1935 (Caballero, 2003). Otro punto de comparación es que ambos pertenecían al Partido Liberal, que De la Parra aborrecía por considerarlo responsable de la desaparición abrupta del pasado colonial, un resultado de la obsesión de sus partidarios con el desarrollo: «los que durante el siglo XIX representaron en Venezuela el partido federal [el de Guzmán Blanco] o avanzado tenían, es cierto, lo que se ha dado en llamar el dinamismo o afán de progreso, pero carecían en cambio de todo espíritu poético», dice en la Segunda Conferencia (De la Parra, 1992: 39). Igual que su compadre Cipriano Castro, Gómez había comenzado su andadura en la política como miembro de los liberales; sustitutos, a su vez, de los federales. De hecho, el objetivo del libro de Manuel Caballero, *Gómez: un tirano liberal* (2003), es probar cómo el gomecismo fue consecuencia del Partido Liberal.

Blanca Nieves y sus hermanas (Garrels, 1986). Esto quiere decir que en su narrativa tanto como en su ensayística, De la Parra contempla a la Colonia como un período histórico a la vez que un modo específicamente hispanoamericano de existir, que combinaba el sacrificio de las mujeres con la despreocupación de las clases populares, actitudes que facilitaban la hegemonía de las élites (Salinas Corvacho, 2016).

El intelectual venezolano que tiene una concepción de la Colonia más similar a la que aparece en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* es Mariano Picón Salas, quien se propone la búsqueda de una conciencia americana en una de sus obras más célebres, *De la Conquista a la Independencia: tres siglos de historia hispanoamericana* (1944). Para el autor, fue durante la Colonia cuando se forjó la cultura hispanoamericana, que identifica como «alma criolla», en la «Advertencia» que sirve de prólogo al libro (Picón Salas, 1944: 9). Intenta comprender cómo las «formas europeas» del Barroco de España se transformaron al entrar en contacto con los habitantes del Nuevo Mundo, creando otras enteramente nuevas que «brotaron del espíritu mestizo» y conformaron una cultura mixta propia, a la que llama Barroco hispanoamericano (*ibíd.*). Igual que para Picón Salas, para Walter Mignolo (2007), el Barroco aparece como una época de esplendor que se extiende entre el Renacimiento y la Ilustración, durante la cual se encontraron las ideas del clasicismo grecorromano con las del catolicismo y comenzó a consolidarse un sujeto autónomo colonial. Ángel Rama (1993) indica una periodización precisa de esta época que comienza en el año 1572, cuando llega la Compañía de Jesús a Nueva España, y termina en 1767, cuando el rey Carlos III la expulsa de América. El dato coincide con lo expuesto en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, cuando De la Parra señala que la expulsión de los jesuitas fue determinante para la Independencia, pues estos «imperaban por completo en las almas, en las almas femeninas muy especialmente» (De la Parra, 1992: 60). Según la autora, al ser privadas de sus directores de conciencia, las mujeres pudieron acercarse a las ideas de la Ilustración, burlando la censura de la época y ayudando a sus esposos, hijos y padres en la causa de la emancipación. Cuando se refiere a los cambios que sufrió la fe por la salida de la orden religiosa, la autora ofrece una descripción de lo que considera hacerse «criollo»:

Salida de su cauce, la religión sufrió la misma transformación que había sufrido la raza. Ella también se hizo criolla. Ella también se meció en hamaca, ella también se abanicó indolentemente pensando en cosas amables que no mortificaran demasiado el cuerpo. El calor de las llamas

del infierno se fue atenuando hasta convertirse en una especie de calor tropical molesto pero llevadero con un poco de paciencia, descanso y conversación. El pecado mortal se hizo una abstracción bastante vaga y el terrible Dios de la Inquisición comenzó a ser una especie de amo de hacienda, padre y padrino de todos sus esclavos, dispuesto a regalar y a condescender hasta el punto de pagar y presidir él mismo los bailes de la hacienda. Esta forma de catolicismo cómodo y medio pagano no es invención mía. Desconocido quizás aquí en Colombia existe todavía en la mayoría de los países de América, no ya en el pueblo cuya mezcla con el fetichismo indio y africano puede dar margen a un larguísimo estudio, sino en las mejores clases de la sociedad creyente.

(*Ibíd.*: 61)

Este relato sobre cómo la expulsión de los jesuitas contribuyó a separar la mentalidad de los habitantes de la hegemonía imperial utiliza como herramienta el contraste entre las prácticas religiosas en América y en la península. En el Nuevo Mundo, el clima y la lejanía de Europa contribuyeron a diluir la formalidad de los comportamientos y a enfatizar aspectos menos serios del catolicismo. A este procedimiento la autora lo llama «hacerse criollo» y el «catolicismo cómodo» es un ejemplo del cambio que se puede observar también, como dice, en la raza. A esto mismo alude Picón Salas (1944) cuando define el espíritu colonial como la reinterpretación que, desde el mestizaje, se hizo del Barroco español, moldeado por el catolicismo de la Contrarreforma.

Llama la atención que De la Parra solo se limite a decir sobre la raza que «se hizo criolla», porque esta palabra alude a la clase social de los blancos criollos y hace pensar que la noción de raza aquí no se utiliza en términos biológicos, sino espirituales. Con hacerse «criollo» puede referirse también a la hegemonía de esa casta de blancos que después de la Independencia se convirtió en la élite con más poder. A profundizar en este asunto dedicaremos la siguiente sección, así que vamos a dejarlo de lado por ahora para ocuparnos de la relación entre el barroco hispanoamericano y el alma criolla, como interpretaciones en el Nuevo Mundo de los rigores de las manifestaciones culturales traídas de España. Refiriéndose a los conventos, lugares que considera coloniales, De la Parra señala también sus costumbres relajadas y el impulso gregario de sus monjas, rasgos que asume como resultado del clima tropical:

El buen humor no sólo se trasladó a los conventos de la Colonia, sino que se desarrolló aquí por su cuenta con rapidez. Junto al buen humor creció también la libertad. El trópico es enemigo de la reserva de la etiqueta y de la severidad, cosas buenas para los países del norte. Al calor le gustan las tertulias al aire libre y se opone en lo posible al aislamiento. Algunos

viajeros que vinieron a América en el siglo XVIII y escribieron sus impresiones de viaje, como Ulloa y Jorge Juan, se extrañaron de las excepcionales «anchuras» de que gozaban por aquí las comunidades religiosas. Estas «anchuras», como dice Ulloa, consecuencias del clima, eran bastante inocentes. Una de ellas consistía en recibir innumerables visitas en el locutorio. Se formaban así verdaderas reuniones mundanas donde se discutía sobre temas teológicos, pero en donde se hablaba con animación de cosas mucho menos encumbradas. Otra anchura que se juzgó muy criticable era el número de esclavas o sirvientas seglares adheridas a las comunidades.

(De la Parra, 1992: 45)

En esta cita, las opiniones expresadas por De la Parra se parecen a las de Picón Salas, pero, lo que para ella es buen humor, para él es sátira burlona y desajuste a la norma: «Frente al conformismo de la literatura oficial que elaboran las universidades y los conventos [...] la Colonia nos deja ver otra cara más trágica o soterrada» (Picón Salas, 1944: 124). Lo importante es subrayar que hacia 1620 ya existía en las colonias españolas una conciencia criolla, que Mabel Moraña define como un sentimiento que «se articula a los paradigmas de la cultura barroca en el marco de un proceso reivindicativo a partir del cual empieza a identificarse con lo que podríamos llamar “el sujeto social hispanoamericano”» (Moraña, 2005: 33). Se trata del momento fundacional de la identidad porque nace la conciencia crítica criolla (Moraña, 2005; Mignolo, 2007). En el Barroco español se consolidó un sujeto autónomo en donde se combinaban las enseñanzas de los autores clásicos grecorromanos y la cosmovisión católica. Pero en América, «el barroco fue también una expresión de protesta y de rebeldía que ponía en evidencia la consciencia crítica de los criollos de origen español desplazados del orden social y económico de las colonias»; por eso, el barroco hispanoamericano «se convirtió en la forma de dar voz al dolor de los criollos blancos por la herida colonial», un sentimiento de inferioridad impuesto por las sociedades imperiales sobre los conquistados de que sus pueblos no encajan en el modelo de los relatos occidentales (Mignolo, 2007: 85).

En el primer capítulo nos referimos al «criollismo» como un movimiento literario que se desarrolló a principios del siglo XX, con un discurso inequívocamente político que intentaba superar el legado colonial a través de la indagación en lo nativo; por eso se asoció con lo rural, a pesar de que era en las ciudades hispanoamericanas donde se llevaba a cabo la vasta mayoría de la producción literaria (Cardozo, 1979; Rivas Rojas, 2002). En este apartado, sin embargo, la palabra «criollismo» se asocia al espíritu o sentimiento criollo que surgió entre los descendientes de los blancos

peninsulares nacidos en América, una nobleza indiana endogámica que se convirtió en un importante grupo de presión en aquella sociedad debido a su riqueza, su poder político y su prestigio.

El movimiento literario del «criollismo» surge después de establecidas las repúblicas, cuando esos blancos se convierten en la clase hegemónica. Durante la Colonia, los criollos, conocidos en Venezuela también como «mantuanos», eran dueños de las haciendas que constituían la base de la economía agraria de la época, muy rentable gracias a la mano de obra esclava, india o afrodescendiente; ostentaban cargos menores en el clero o el gobierno colonial, y, además, predominaban en las profesiones liberales. Pero, a pesar de todas estas ventajas, el medio social en el que nacían, «dominado por el afán de éxito y ascenso social, la codicia y el resentimiento» ponía en entredicho su honor y era la excusa para que los monarcas les negaran cargos de alta envergadura: «Dentro de la escala administrativa, existió todo un cuerpo legal destinado únicamente a regular el otorgamiento de cargos públicos a los criollos y obligando a un régimen de alternancia con los peninsulares. Este sistema, refrendado por el papa, se continúa hasta fines del dominio español» (Moraña, 2005: 37). Como su hegemonía estaba limitada por el poder que la corona confería a los blancos peninsulares, los movimientos de emancipación del siglo XIX se plantearon como una búsqueda de autonomía administrativa. Moraña (2005) identifica esta doble conciencia criolla de ser españoles y americanos a la vez con la naturaleza bifronte del barroco hispanoamericano, la cual observa las realidades del Nuevo Mundo sin perder de vista a España; por eso, los criollos utilizan el lenguaje del imperio y sus posibilidades expresivas para mostrar sus carencias de dominados.¹³¹

En el consecuente resentimiento de esta clase social se articula la conciencia criolla: «ese ser que es en verdad un no-ser es la marca de la colonialidad del ser. Los afrocriollos y los aborígenes no tienen ese problema. En su caso, la conciencia crítica surge de no ser considerados ni siquiera humanos» (Mignolo, 2007: 87). Como son los criollos quienes se dedican a las artes liberales, incluidas la escritura, la plástica, la

¹³¹ Contrario a la idea de Moraña (2005), compartida por Mignolo (2007), de que a los criollos se les negaba acceso a las riquezas provenientes de la explotación de los recursos naturales del continente en donde habían nacido, y de que esto era causa de su resentimiento contra los blancos peninsulares, Rama (1998) recuerda que los criollos eran parte constitutiva del sector dirigente que absorbía esas riquezas, por lo que podían tener mejores condiciones de vida que las ciudades coloniales podían ofrecerles. Es cierto que su condición era inferior a la que tenían los peninsulares, pero el hecho de acceder a la educación y de vivir del trabajo de sus esclavos de ascendencia amerindia o africana los convertía en un grupo privilegiado. Dentro de este grupo se encontraban aquellos que podían dedicarse a la escritura y otras formas artísticas.

arquitectura y la música, sobre la cultura durante la Colonia solo ha quedado el testimonio de ellos y, en raras ocasiones, el de otras razas (Gomariz, 2005). La siguiente cita en *De la Conquista a la Independencia* señala los rasgos de tal testimonio:

Privilegio de una minoría letrada y ausente de comprensión de las masas indígenas o mestizas, el trabajo intelectual tiene en las colonias un carácter exclusivamente críptico. Lo bizarro y lo peregrino sirven a este juego, a la vez cortesano y erudito, que entretiene los ocios de la minoría. Asentada ya la vida en las capitales de los virreinos, cerrado el ciclo épico de la Conquista, se superponen sobre la inmensidad semi-bárbara del medio americano estas formas de complejo refinamiento. La marquieta de la existencia colonial en el siglo XVII, erguida sobre la doble plataforma del estado paternalista y de la iglesia fiscalizadora, disfrutando de la fácil economía natural y la barata mano de obra de las masas indígenas, apenas si se agita cuando el pirata protestante asola las desguarnecidas costas. Los indios han perdido su historia, los mestizos todavía no la hacen, y el acontecer histórico se localiza en un pequeño círculo blanco, todavía semi-extranjero y en el que aun no despierta la conciencia de nacionalidad.

(Picón Salas, 1944: 115-116)

Picón Salas explica que el hecho de que la escritura fuera privilegio de los criollos —la educación de los indios casi no pasaba de la catequesis y se limitaba a lo estrictamente necesario para sus oficios— les permitía establecer un vínculo con el Barroco que se desarrollaba en España, entre cuyas características el autor ofrece «el emblema, el alegorismo y el lenguaje ocultista» (1944: 113). La profusa ornamentación del lenguaje en lo literario o en lo plástico permitía el maridaje en las artes y la arquitectura de las formas europeas con las del pasado amerindio; esto creó en América una cultura completamente diferente a la peninsular, donde los aborígenes ya no tenían una historia propia, sino que debían compartir una nueva con los criollos. La formación de la conciencia criolla en el seno del espíritu colonial estuvo acompañada de una intensa producción cultural que, si bien seguía las pautas del Barroco español, no era la simple traslación de los modelos estéticos de la metrópolis, implicaba la mezcla de las manifestaciones artísticas europeas con los vestigios de las culturas precolombinas, adaptadas a las particularidades geográficas del nuevo mundo.

Moraña (2005) y Guillermo Céspedes del Castillo (2009) utilizan como ejemplo de la interpretación hecha en América de la pasión ornamental barroca española los casos de las iglesias en México y Perú. Las coloridas fachadas de las catedrales mexicanas conservan la pesada adustez del canon arquitectónico del Concilio de Trento gracias a la rojiza piedra volcánica del tezontle, que se contrarresta con la ligereza de las

peruanas, construidas con la piedra de Arequipa, blanca, porosa y fácil de tallar. A estas modificaciones, necesarias para aprovechar los recursos de ambas zonas geográficas, se les suma la decoración sincrética que exhiben por fuera y por dentro, en donde a las imágenes sagradas del catolicismo se añaden las provenientes de leyendas indígenas u otras con flora y fauna de cada región. Dice Picón Salas (1944) que las formas híbridas del barroco hispanoamericano se decantaron con calma gracias a la tranquilidad de los tres siglos en los que las ciudades en América vivieron bajo la protección de la corona y la Iglesia, sin mayores preocupaciones que esporádicas invasiones de piratas ingleses. Esta es una opinión que comparte con De la Parra, como se ve en las alusiones que hace a la tranquilidad de la colonia y a su «buen humor» en las dos últimas citas tomadas de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Cuando Picón Salas dice que durante el Barroco los mestizos aún no hacen su propia historia y que todavía en los territorios americanos no existe una conciencia de la nacionalidad, compara el fin de la Colonia con las campañas independentistas del siglo XIX; además sugiere que la conciencia y la historia del mestizo son posteriores al surgimiento de los estados nacionales.

La misma heterogeneidad de las iglesias del Barroco hispanoamericano se les atribuye a los pensadores de la época, grupo que constituye lo que Rama (1998) llama «la ciudad letrada». Como sede de la administración imperial, la ciudad barroca fue la parte material visible del orden colonial, que era conducida por otra ciudad que llevaba adentro, la «letrada», «cuya acción se cumplió en el prioritario orden de los símbolos», en donde el catolicismo era hegemónico y contribuyó a formar un «anillo protector del poder y ejecutor de sus órdenes» (Rama, 1998: 32). El programa propuesto en el Concilio de Trento (1545-1563) se utilizó en la primera etapa de la historia europea cuando fue necesaria «la ideologización de la muchedumbre» para fortalecer el poder de la monarquía y de la Iglesia católica en las colonias de América, mientras paralelamente servía para hacer frente a la Reforma protestante en Europa. Esto, unido a las exigencias de una vasta burocracia para que funcionara la administración colonial y la necesidad de evangelizar a los amerindios —es decir, «educarlos»— para que aceptaran los valores europeos y la transculturización, son las causas de la fortaleza de la ciudad letrada.

La supremacía de la clase intelectual en el Nuevo Mundo obedece a tres circunstancias imbricadas: quienes conformaron ese grupo habitaron las ciudades, por lo cual pudieron servir como intermediarios entre el aparato administrativo y el pueblo y, como el analfabetismo era la regla, fueron los únicos dueños de la

escritura —«ejecutantes de la letras», dice Rama— en un terreno baldío: «En territorios americanos, la escritura se constituiría en una suerte de religión secundaria, por tanto pertrechada para ocupar el lugar de las religiones cuando estas comienzan su declinación en el siglo XIX» (Rama, 1998: 37). Protegidos por el Estado monárquico y por la Iglesia, los intelectuales fueron, al menos hasta el siglo XIX, las herramientas del mensaje político. Y después de la Independencia no cambió su función en la sociedad, sino el poder al que representaban.

La pertenencia a la ciudad letrada del Barroco hispanoamericano y su papel en la ideologización de los habitantes de las colonias pueden explicar por qué afirmamos que el Inca Garcilaso desmerece la herencia amerindia en *Comentarios reales de los incas*. Aunque este juicio debe matizarse: es cierto que el Inca Garcilaso llama a veces «bárbaros» o «primitivos» a los amerindios, pero esto lo hace principalmente cuando compara su sistema de creencias politeístas con el catolicismo, su religión de colono español. En varios pasajes, sin embargo, se preocupa por mostrar lo avanzados que estaban los incas en astronomía, medicina, geometría y aritmética, entre otras ciencias: «Mas con toda su rusticidad, alcanzaron los Incas que el movimiento del Sol se acababa en un año, al cual llamaron huata [...]. Alcanzaron también los solsticios del verano y del invierno, los cuales dejaron escritos con señales grandes y notorias» (De la Vega, 1609: 110). Incluso cuando habla de su religión, quiere reconciliarla con la teología cristiana, como cuando dice que los incas «rastrearón al verdadero Dios Nuestro Señor», con esta explicación:

Tuvieron al Pachacamac en mayor veneración interior que al Sol, que [...] no osaban tomar su nombre en la boca, y al Sol le nombran a cada paso. Preguntado quién era el Pachacamac, decían que era el que daba vida al universo y le sustentaba, pero que no le conocían porque no le habían visto, y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, mas que lo adoraban en su corazón (esto es mentalmente) y le tenían por Dios no conocido.

(De la Vega, 1609: 72)

Reflexiones como estas convirtieron al Inca Garcilaso en el primer intelectual mestizo de América, porque intenta comprender su herencia amerindia desde la mentalidad europea (Rama, 1998; Gomariz, 2005; Serna Arnáiz, 2009). En la respuesta a las crónicas de los conquistadores que hacen las obras del Inca Garcilaso puede encontrarse lo que Héctor Jaimes considera la reescritura de la Historia. Reinterpretar el pasado es una herramienta muy común de la temprana escritura ensayística en

Hispanoamérica y permite a los escritores establecer una sistematización hermenéutica con la cual «traspasan los límites del género literario y logran acercarse a una postura netamente historiográfica» (Jaimes, 2001: 11). La perspectiva del Inca Garcilaso estaba comprometida con los hechos del pasado, mientras buscaba desplazar a quienes se erigían entonces como historiadores, los cronistas de indias como Francisco López de Gómara, Bernal Díaz del Castillo y Álvar Núñez de Vaca, entre otros, señalando cómo habían tergiversado la Historia.

La estatura intelectual del Inca Garcilaso fue reconocida desde la Colonia. Los clérigos mestizos Juan de Cuevas Herrera y Fray Calixto de San José Túpac Inca utilizaron las afirmaciones de *Comentarios reales de los incas* para probar la naturaleza «cristiana» de las creencias incas precolombinas (Dueñas, 2010). De esa manera, el Inca Garcilaso se convirtió en el origen de una larga lista de intelectuales mestizos que problematizaban la relación del orden colonial con la herencia amerindia de la región. Analizaremos el significado del mestizaje en la estratificada sociedad de la Colonia en el siguiente apartado; ahora lo importante es aclarar que, a pesar de su ascendencia aborígen, el Inca Garcilaso y los otros intelectuales mestizos formaron parte de la ciudad letrada, como el resto de los criollos. Esto puede deberse a la reescritura de la historia que Jaimes (2001) les adjudica en favor del imperio y, por el otro, a su filiación con el orden sacerdotal.¹³²

El legado intelectual del Inca Garcilaso se conservó durante la Colonia gracias a que sus enseñanzas filosóficas se impartían en los colegios peruanos, como parte de una estrategia de valoración del pasado inca, por lo menos en los centros poblados de San Borja y El Cercado, en donde la educación estaba en manos de sacerdotes mestizos: «Evidence suggests that paintings of Inca nobles covered the walls of San Borja, while theatrical representations of the Inca past and other visual images strengthened the native students' sense of Inca identity» (Dueñas, 2010: 61). Las interpretaciones políticas de las obras del Inca Garcilaso vacilaron entre la que construyeron los criollos y la que defendieron los descendientes de la élite aristocrática inca. Los primeros construyeron una identidad nacional peruana contra el chovinismo de los intelectuales europeos, que estableció automáticamente la superioridad criolla sobre los sujetos aborígenes en la sociedad colonial; los segundos subrayaron la valoración de su cultura ancestral en *Comentarios reales de los incas* e *Historia general de Perú* para legitimar

¹³² El Inca Garcilaso fue primero militar y a partir de 1590 se retiró para dedicarse a la vida religiosa (Serna Arnáiz, 2009; Dueñas, 2010).

sus derechos, criticar el gobierno colonial y demandar la restauración de su imperio perdido (Fuerst, 2018).¹³³ La vigencia de su obra a lo largo de los siglos convirtió al Inca Garcilaso en uno de los intelectuales de la Colonia con la capacidad de articular una voz que luego se convertiría en la idiosincrasia de la región, un miembro destacado de la ciudad letrada del Barroco de Indias, desde donde los intelectuales forjaron la fisonomía espiritual de Hispanoamérica a partir del siglo XIX. En otras palabras, las obras del Inca Garcilaso se utilizaron para construir las bases de un modelo estético sustentado en un americanismo cultural que funcionaba independientemente del europeo (Jaimes, 2001; Gomariz, 2005; Rama, 2009; Fuerst, 2018).

Desde la Colonia, el intelectual utilizó el poder de la escritura para crear realidades, convirtiéndose en la voz de una idiosincrasia, lo que permitió que «estuviera imbuido de la consciencia de ejercer un alto ministerio que lo equiparaba a una clase sacerdotal»; por lo cual, la ciudad letrada representaba a la élite que servía de contrapunto y justificación de la implantación colonial (Rama, 1993: 31). Muchos intelectuales supieron aprovechar el lugar intermedio que ocuparon en su posición de blancos criollos entre los peninsulares y los mestizos para fortalecer su influencia social, como hicieron en 1680 sor Juana Inés de la Cruz con *Neptuno alegórico. Océano de Colores. Simulacro Político*, y Carlos Sigüenza y Góngora con *Teatro de virtudes políticas*, que ambos dedicaron al Virrey Marqués de la Laguna y Conde de Paredes; obras con las cuales pretendían «obtener mercedes, al tiempo que exaltaban la omnipotencia de la figura carismática del Virrey» (Rama, 1993: 37). Para Moranda (2005), estos autores, junto con Juan de Espinosa Medrano el Lunarejo, son los más representativos del Barroco de Indias; pero Picón Salas no reconoce a este último autor, y su lista de los cuatro escritores más representativos diferencia entre aquellos que practicaban la literatura «cortesana y esotérica» y, por ende, su obra tiene más similitudes con la producida en España, y quienes se dedicaban a la sátira y la burla, mostrando su inconformidad con la sociedad de su época. Al primer grupo pertenecen el ya nombrado escritor mexicano Sigüenza y Góngora y el peruano Pedro Peralta

¹³³ En *New World Postcolonial* (2018), James Fuerst analiza las obras del Inca Garcilaso como la base del pensamiento político sobre la que se articularon la retórica mestiza desde el Barroco y las demandas independentistas de Perú, así como del resto de los países de la región. Fuerst profundiza en la opinión que expresa Ángel Rama en *La ciudad letrada*, en donde propone la lectura de Hispanoamérica como una construcción histórica de sus intelectuales. Estos dos libros, junto a *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial* (2007) de Walter D. Mignolo, permiten establecer los rasgos de la conciencia hispanoamericana para el siglo XIX, durante los movimientos independentistas y la formación de las primeras repúblicas.

Barrionuevo, a quienes considera «los dos gigantes de sabiduría que produjera nuestra cultura barroca» (Picón Salas, 1944: 122). En el segundo grupo están sor Juana Inés y el peruano Juan del Valle Caviedes, cuyo «humorismo sombrío» muestra una «ácida realidad vital, una verdad distinta de la del arte oficialista» (*ibíd.*). Es, sin embargo, en la obra de sor Juana Inés donde Picón Salas observa la confluencia de «todos los valores y los enigmas del siglo barroco» y en donde considera que «la poesía criolla fue más intelectualista» (*ibíd.*).

Esta opinión la comparte con De la Parra. En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, sor Juana Inés representa el «prototipo de la mística intelectual que tanto abundó en los conventos coloniales» y aparece descrita como «uno de los más grandes poetas de la Colonia» (De la Parra, 1992: 42; 43). Picón Salas, por su parte, piensa que en la obra de la monja mexicana «parece producirse como en ninguna otra una extraña confluencia de todos los valores y los enigmas del barroco» y que fue en sus escritos donde «la poesía criolla fue más intelectualista» (Picón Salas, 1944: 127; 128). El caso de sor Juana Inés sirve a De la Parra como antecedente de otra religiosa y erudita, la clarisa colombiana a la que se refiere como Madre Castillo y cuyo nombre completo es Francisca Josefa de Castillo y Guevara, que escribió sobre su vida: «en el estilo llano del siglo XVI, pero como todo artista verdadero sintió la corriente de su época y reflejó a Góngora en sus versos» (De la Parra, 1992: 44). A través de los ejemplos de estas monjas, De la Parra propone el convento como alegoría del espíritu colonial.

Si en la descripción del valor literario de sor Juana Inés el contenido de los ensayos de Picón Salas y De la Parra son similares, donde difieren es en su descripción del mestizaje racial. Como la mayoría de los ensayistas del canon de identidad, cuando retrata a la cultura y el sujeto mestizo del barroco hispanoamericano, Picón Salas se refiere a la cultura indígena, sin tener en cuenta a los afrodescendientes. En De la Parra, en cambio, la hibridación implica la mezcla de los blancos o los indios también con los negros; a quienes considera un colectivo de espíritu colonial, porque mantienen las costumbres religiosas híbridas barrocas y, a pesar de que la esclavitud se había abolido desde 1854 en Venezuela, su relación de familiaridad con aquellos a quienes estaban subordinados recordaba el sistema económico de las plantaciones en la Colonia. Sin embargo, en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* De la Parra se expresa sobre las poblaciones afrodescendientes con cierto desdén. Al referirse a la cuidadora de Bolívar, la negra Matea, quien era esclava de los Bolívar Palacios, De la

Parra introduce una raza olvidada en otros relatos sobre la cultura mestiza, hechos entre los siglos XIX y XX, pero encubre o banaliza la violencia de la esclavitud. Explica que los negros como Matea eran una prolongación de la familia; por eso perdían su identidad originaria y se les colocaba después de su nombre de pila el apellido de sus amos —palabra que, por cierto, De la Parra se abstiene de usar—: «se llaman de apellido Bolívar o Palacios, del nombre del dueño [de la hacienda] que es el Dios y el Padre de todos» (De la Parra, 1992: 64). La cita vuelve a la imagen de la hacienda como arcadía donde el patriarcado ejercía una acción bienhechora.

Para Salinas Corvacho, «esa relación afectiva, propia de las relaciones esclavistas entre patrones y esclavos» quizá conmueve tanto a De la Parra debido a «su procedencia aristocrática» y, por eso, «los “negros” aparecen constantemente en sus conferencias como acompañantes de la élite, sin condena alguna del sistema esclavista» (Salinas Corvacho, 2016: 68).¹³⁴ A pesar de que la autora se muestra benevolente con los afrodescendientes, el imaginario racial en su narrativa es complejo y, en ocasiones, contradictorio. En *Ifigenia*, María Eugenia Alonso está molesta porque su tío Eduardo le ha dicho que perdió su herencia y, por esa razón desmerece a la esposa de este, su tía María Antonia, en estos términos: «es una advenediza, o, llamando las cosas por su nombre, es una mulata, descendiente de padres naturales, cargada de maldad y de odios de raza; tío Eduardo, en el fondo no es más que su instrumento, pero es un instrumento avaro, imbécil y chismosísimo» (De la Parra, 1982: 103). La palabra «mulata» identifica a la raza que resulta de la unión entre la blanca y la negra, y en el sistema colonial de castas representaba una condición peor que la del mestizo, resultante de las uniones entre españoles e indígenas; porque si esta fue una consecuencia natural del proceso de implantación del Imperio —y, según la mentalidad de la época, contribuía a blanquear los contenidos bárbaros de los aborígenes—, la unión entre blancos y negros estaba mal vista debido a su posición de esclavos sin privilegios y considerados casi como bestias de carga. De hecho, «mulato» es una palabra despectiva: proveniente de «mulo», el cruce entre un caballo (o yegua) con una burra (o burro).¹³⁵ Sin embargo, a pesar de esta connotación negativa, cincuenta páginas antes de sus críticas contra María Antonia, María Eugenia reflexiona sobre este grupo racial en términos más benévolos: «El

¹³⁴ Teresa de la Parra utiliza la palabra «negros» para referirse a los afrodescendientes. En nuestro trabajo se utiliza indistintamente una u otra denominación.

¹³⁵ *Mulato, a*: «Dicho de una persona: nacida de negro y blanca, o de blanco y negra». En *Diccionario de la Lengua Española*, 23ª ed. [Consultado el 18 de septiembre de 2019.] En: <https://dle.rae.es/?id=Q2jb9eE>

mulato es el crisol paciente donde se funden con dolor los elementos heterogéneos de tanta raza aventurera... En él se encierra la causa de toda nuestra inquietud, de todos nuestros errores, nuestra absurda democracia, nuestra errante inestabilidad», dice, y acaba su reflexión vinculando a los mulatos con la noción de mestizaje que los ensayistas de su época atribuían, más bien, a las uniones entre blancos e indios: «¡quizás en él [el mulato] se elabore también algún tipo social, exquisito y complejo que aún no sospechamos!» (De la Parra, 1982: 63-64).

En *Memorias de Mamá Blanca* hay un ejemplo de la lucha entre las razas cuando se describe la «guerra a muerte», fundamentada en «un complicado y personal odio de raza», que Evelyn sentía contra Vicente Cochocho, el peón de la hacienda Piedra Azul, lugar donde se ambienta la novela: «Evelyn, que tenía tres cuartos de sangre blanca, maldecía con ellos su cuarto de sangre negra. Como no le era posible maltratar su negro en ella, le pasaba poderes a Vicente y lo maltrataba en él» (De la Parra, 1982: 362). Como custodia e instructora de Blanca Nieves (la narradora) y sus cinco hermanas, Evelyn observa en el peón un elemento de insubordinación, así que arremete contra él cada vez que puede. Según la cita, Evelyn es una mulata, porque uno de sus abuelos era negro, y ese resentimiento la enfrenta a Vicente Cochocho, un hombre que representa la belleza espiritual del pueblo: «Vicente, que era grande por la bondad de su alma, no podía ser más pequeño en cuanto a estatura física [...]. Ambas dimensiones, la del cuerpo y la del alma, lo acercaban a nosotras, que éramos pequeñas de tamaño y que siendo inocentes buscábamos la bondad naturalmente por consonancia o amor a la armonía» (*ibid.*: 361).

Si bien la religiosidad y la permanencia de las divisiones de clases son suficientes datos para identificar a los afrodescendientes con el espíritu colonial, el rasgo que para De la Parra los inscribe en la Colonia es que su forma de expresión es la oralidad; por lo que también representan «un relato de la memoria, fundamental en un contexto de modernización y aceleración de la vida que amenazaba con difuminar la fijación de las experiencias» (*ibid.*). No debe olvidarse que, para la autora, la Colonia llegó a su época «por medio de la tradición oral», y que ella la describe como una época «ingenua y feliz como los niños y como los pueblos que no tienen historia» (De la Parra, 1992: 37). Los negros compartían la oralidad con las mujeres iletradas. Así se refiere en el ensayo a un sujeto vivo de la experiencia colonial: «mi abuela materna, que a pesar de ser mujer letrada sabía narrar con la viveza de imágenes que sólo suelen usar las iletradas» (*ibid.*: 52). Es clara en la reflexión la equiparación de la oralidad con la

memoria y de la alfabetización con el mundo moderno, como puede apreciarse también en esta cita:

Mientras los políticos, los militares, los periodistas y los historiadores pasan la vida poniendo etiquetas de antagonismos sobre las cosas, los jóvenes, el pueblo y sobre todo las mujeres, que somos numerosas y muy desordenadas, nos encargamos de barajar las etiquetas estableciendo de nuevo la cordial confusión. Me refiero especialmente al molesto antagonismo, obra de la imprenta y no de la lengua viva que ha venido a oponer el indoamericanismo, al hispanoamericanismo.

(*Ibíd.*: 22)

Este pasaje es uno de los más reveladores en el ensayo, porque en el mismo se encuentran los diversos niveles de significados sobre los que la autora profundiza en las conferencias. El primero es la oposición entre el mundo femenino y el masculino, al que identifica con la letra impresa y con la necesidad de clasificarlo todo o «poner etiquetas». Otro nivel de significación es el que asocia la oralidad de lo femenino a los jóvenes, pero principalmente al pueblo, en donde no distingue razas, pero se sobreentiende que no son los blancos. El «antagonismo de la imprenta» al que se refiere es la postura de los intelectuales, mayoritariamente hombres, cuya palabra es ley y sobre esta edifican la ciudad letrada: ellos se oponen a la tradición de la oralidad que representan las mujeres y el pueblo. Ellos representan, también, la postura que *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* contrarresta. En la cita, De la Parra no define hispanoamericanismo ni tampoco indoamericanismo, pero sí señala las dificultades de referirse a la identidad de los habitantes de la región y añade que por eso utilizó como título de su ensayo el marbete «alma americana»:

Ignoraba si sería correcto e ignoraba sobre todo si sonaría bien en oídos colombianos el decir «alma americana» en lugar de: alma latinoamericana, iberoamericana, hispanoamericana, indoamericana o indo hispanoamericana. Ninguna de estas combinaciones me parecía grata ni en el fondo, ni en la forma. No tienen ligereza, no tienen alas, no tienen gracia. Suenan, no sé por qué, a *esnobismo* criollo naturalizado en el extranjero, origen de algunos bienes, pero de muchos males y de muchos pecados contra el buen gusto. Por otro lado, el hecho de poseer tantas y tan diversas fuentes bautismales me pareció tristísimo. Considerando las diversas expresiones, vi que cada una, encerraba por oposición con las otras, una fórmula de disgregación. Pensé al azar en el poder de las palabras determinando los hechos, pensé en la dulce intimidad de las cosas con sus nombres, y pensé —por fin— en que nuestra hermosa patria anónima, tan extensa, tan diversa y tan milagrosamente semejante sin haber tenido para el misterio de la semejanza ni brazos de cercanía ni la mesa paternal de un solo nombre

iba quedándose ahora relegada al rango de expósita sin apellido y con mucho peligro de perder la hacienda. Resolví por lo tanto suprimir todo nombre compuesto y decir «alma americana» con sonrisa de amor, segura de que todos han de comprenderme.

(*Ibid.*, pp. 21-22)

La enumeración de los cinco rasgos para el sustantivo «alma» indica que De la Parra aborda el asunto de la identidad del continente con ironía, advirtiendo sobre la posibilidad de perder el apellido y dejar «expósita» y «sin hacienda» a las sociedades del continente, debido a las variadas etiquetas que los políticos, los militares, los periodistas y los historiadores —todos hombres— fabrican. De nuevo, no señala qué entiende por cada denominación; pero es importante notar que en este pasaje es la única vez en donde utiliza la palabra «latinoamericana», que era de uso común ya desde finales del siglo XIX, lo que indica que no le agradaba. «Latinoamericana» se refería a América Latina y a «raza latina», todas formas lingüísticas que se utilizaban en contraste con «raza angloamericana» o «América Sajona», para identificar a los pueblos del Norte de América que habían sido colonizados por los ingleses.

La autora aborda la oposición entre la América Sajona y la América Latina en la Primera Conferencia, a través del relato de su viaje a Estados Unidos y a Cuba: «tuve que emprender viaje hacia Nueva York y La Habana [...] pensé que adquiriría en esas dos ciudades nuevos datos interesantes sobre las mujeres modernas, objeto de mis conferencias finales y los adquirí en efecto» (*ibid.*: 20). La ciudad de Nueva York representa el epítome de la ciudad moderna, que a De la Parra la abrumó «por el exceso de movimiento y de ruido», mientras que en La Habana parecía concentrarse aún el espíritu colonial. Lo interesante de esta diferencia es que implica un discurso de identidad, porque contrapone los espíritus angloamericano de Estados Unidos y latinoamericano de Cuba; a la misma vez que implica un discurso de género, porque se está refiriendo a las mujeres, y concluye que le gustan más las latinoamericanas: «Me he quedado, pues, por todo haber con mis mujeres abnegadas [...] en el fondo de mi alma las prefiero: tienen la gracia del pasado y la poesía infinita del sacrificio voluntario y sincero» (*ibid.*). En Cuba, que había ganado su independencia de España cuando De la Parra era una niña, la autora encuentra aún vivo el espíritu colonial al que asocia con el carácter criollo y lo describe así:

La Habana es uno de los lugares en donde mejor puede observarse la feliz evolución de las mujeres latinas hacia un fin más útil y más justo sin perder las características de la feminidad y con resultados francamente buenos. Cuba tiene un fuerte carácter criollo tradicional y folklórico que

la defiende milagrosamente de las invasiones espirituales. Su decantado americanismo no ha llegado todavía al alma de ninguna de las clases sociales. La gente habanera es criolla rancia y de buena ley a pesar del inglés, el turismo, los dólares, y los continuos viajes.

(Ibíd.)

De la Parra solo utiliza la palabra «latinas» para diferenciar a las cubanas de las angloamericanas. Señala que el espíritu criollo se mantiene en la isla, a pesar de la intensa influencia de Estados Unidos que, para entonces, era su principal socio comercial. Luego utiliza por única vez la palabra «americanismo» para referirse a Norteamérica; en el resto del ensayo, esa palabra puede intercambiarse con «hispanoamericanismo», al que asocia con el espíritu colonial y con los mantuanos, a quienes atribuye variaciones de la raza blanca europea vinculadas con el clima y la geografía de América. Quizá se inclina por la denominación «hispanoamericana» que, sin duda, se refiere al espíritu colonial y la conciencia criolla antes definidos, pero no pierde de vista el nombre «indoamericana».

Una dimensión específica de la oposición entre hispanoamericanistas y latinoamericanistas la representan aquellos intelectuales que acuñaron el término «indoamericanismo» para incorporar el elemento indígena a la discusión sobre la identidad regional (Torres Rojo, 2009). Para la autora, el «indoamericanismo» se ubica en el polo contrario al «hispanoamericanismo» en un «molesto antagonismo», que supone «obra de la imprenta y no de la lengua viva» (De la Parra, 1992: 22). De la Parra continúa la reflexión describiendo cada postura en estos términos:

De un lado, el inhumano desdén del blanco ininteligente [sic] e insensible que se cree todavía dueño y señor; del otro lado, el indianismo romántico, el odio sordo del mestizo hacia la raza intrusa, el odio que espolea diariamente la divulgada e injusta versión de la conquista española a sangre y a fuego.

(Ibíd.)

Con «el blanco» alude a la clase de los criollos, herederos políticos y raciales de los colonizadores españoles que fundaron las primeras repúblicas. En tiempos de guerra, su propaganda tenía por objeto inflamar las voluntades de las masas instigándolas a unirse a los ejércitos patriotas y, por eso, subrayaba los horrores de la conquista. Así nació, según De la Parra, «el odio sordo del mestizo hacia la raza intrusa». En tiempos de paz, las mismas clases que habían señalado a los mestizos como las fuerzas de la libertad frente a la tiranía de los españoles los ignoraron o, peor aún, los consideraron la

causa de la incapacidad de la región de entrar a la modernidad. El «inhumano desdén del blanco» hacia el mestizo es consecuencia de que culpaba a su raza de su imposibilidad para diseñar repúblicas progresistas.

Las novelas escritas por De la Parra no dejan clara su opinión sobre la raza aborígen. En *Ifigenia*, tío Pancho dice que «bajo el sol de los trópicos después de haber robado y asesinado patriarcalmente a todos los indios, debimos evitar con prudencia las nefastas influencias europeas» (De la Parra, 1982: 29).¹³⁶ Lo dice de pasada, con ironía, mientras establece un alegato en contra de los trasatlánticos que en la década de los años veinte llevaban a Venezuela noticias de Europa. Sus declaraciones contradicen *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, donde De la Parra se queja de lo que llama la versión «a sangre y fuego» de la Conquista: «¡como si sólo se tratara de destrucción, como si la conquista de América fuese un caso aislado en la historia del mundo y no la eterna y odiosa ley de todas las guerras y de todas las invasiones!» (De la Parra, 1992: 22). No tacha a los indios de bárbaros ni alude a la inferioridad física o intelectual que comúnmente les atribuyeron los intelectuales, pero sí ofrece, cuando menos, una lectura cándida de la implantación del poder imperial español en el continente.

Lo que De la Parra llama «indoamericanismo» o «indianismo romántico» en su ensayo se puede identificar con el «indigenismo», una corriente que estudia la cultura aborígen del continente y rechaza la discriminación de ciertas élites europeístas en perjuicio de los pueblos originarios; corriente a la que se sumaron intelectuales como los peruanos José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.¹³⁷ Luis Arturo Torres Rojo identifica un doble desplazamiento lingüístico en el término «indigenismo», en donde su significado «se traslada de su sinonimia predominante como indio, hacia una generalidad que abarca la totalidad de lo americano» y su contenido se limita a «la expresión latina indígena, [por lo cual] se restringe a su particular acepción como sinónimo de indio» y supone que el término pudo acuñarse hacia finales del siglo XIX, como parte del «modelo teórico-pragmático» propio de las nociones «geográfica y etnográfica de “raza” emanada del positivismo» que produjo diccionarios y libros especializados en esas disciplinas (Torres Rojo, 2009: 208). El uso

¹³⁶ Se utiliza la cursiva para subrayar la parte del discurso relativa a los aborígenes. La palabra «patriarcal» no enuncia aquí un discurso de género, sino la autoridad implantada por los conquistadores en nombre del catolicismo.

¹³⁷ Luis Arturo Torres Rojo (2009) llama «Indoamérica» a lo que supone como la patria común de Hispanoamérica. La denominación no señala una realidad geopolítica, sino un deseo marxista de consagrar el indigenismo que defendía José Carlos Mariátegui.

que hace De la Parra en su ensayo de esta noción implica lo contrario: que el indigenismo sirve para separar las razas, mientras que el criollismo sintetiza los rasgos del mestizaje.

En este apartado comenzamos aludiendo a la definición de *comunidad imaginada* que propone Benedict Anderson (1993) para explicar cómo De la Parra profundiza en ella a partir del análisis de los rasgos psíquicos de la comunidad multinacional que es Hispanoamérica, desde la noción de *alma americana*. Tales rasgos están contenidos en el espíritu colonial, cuya gestación fue el resultado del encuentro del Barroco español con las particularidades del Nuevo Mundo (Picón Salas, 1944; Moraña, 2005; Mignolo, 2007). A partir de ese proceso, surge la conciencia criolla, en donde el sujeto colonial construye su identidad reinterpretando la cultura del Imperio, lo cual tiene como consecuencia que se perciba a sí mismo como inferior, una situación que Mignolo (2007) llama «herida colonial» y Moraña (2005) describe como la naturaleza bifronte del criollo: la convicción de que es español a la vez que americano; un ser intermedio que no puede definirse completamente por lo europeo, pero tampoco por lo aborígen.

Es de particular importancia en este proceso de configuración identitaria el papel que jugaron los intelectuales, como prueba el hecho de que el máximo exponente de la ciudad letrada sea el Inca Garcilaso de la Vega. Los intelectuales apelaron a la heterogeneidad del Barroco para combinar lo autóctono con la cultura imperial y, de esta manera, contribuyeron a afianzar la identidad híbrida, aunque esta llevara la herida colonial. El problema está en que, si bien se sentían inferiores a los peninsulares, los criollos estaban en una situación más ventajosa que otros grupos de la sociedad colonial, como aquellos de ascendencia amerindia o africana, que eran los subalternos de los subalternos.

Aunque se define en su relación con el grupo que ostenta el poder, el subalterno es más que el oprimido o el conjunto de estos y no puede separarse por completo del discurso hegemónico. La razón de esta imposibilidad es que su lenguaje es el mismo de la hegemonía, y ese mismo lenguaje le suministra las categorías conceptuales y todo el sistema por medio del cual se comunica. Gayatri Spivak (2010) explica esto en su ensayo «¿Puede hablar el subalterno?», que forma parte del libro *Crítica de la razón poscolonial: Hacia una historia del presente evanescente*. Se refiere allí a las dificultades que afrontan los intelectuales que forman parte de una realidad colonial (o poscolonial) para retratar la realidad del subalterno debido a que su lenguaje, el mismo

de la hegemonía, les impide abstraerse de las estructuras del poder. Esta dificultad es evidente en el caso de los intelectuales que están tratando de dar sentido a las realidades de los subalternos en Hispanoamérica, como ejemplifican las posturas del Inca Garcilaso y de Teresa de la Parra. Cuando intentan describir a los pueblos amerindios, ellos no pueden representarlos completamente porque utilizan el castellano, que es la lengua de los colonizadores, y los juzgan según sus estructuras mentales, en las cuales predomina el pensamiento católico. Por eso los juicios del Inca Garcilaso y De la Parra, aunque intenten ser benevolentes, desestiman las culturas aborígenes de América y, como resultado, cometen injusticias.

De la Parra hace un esfuerzo por identificar a los subalternos de la Colonia cuando señala a los negros como colectivo en el que pueden sintetizarse los rasgos del espíritu colonial, debido a que, todavía en la primera mitad del siglo XX, conservaban las tradiciones orales y la mayoría seguía viviendo con la misma precariedad que en el siglo XVIII. Pero el problema de la construcción intelectual de la otredad es que la historia de los pueblos subalternos es disgregada y episódica y, al no tener punto de comparación en la nueva cultura, el sujeto acepta la opresión como natural (Spivak, 2010). Por eso, De la Parra es incapaz de ver que la situación de los negros, como la de los indios, difería radicalmente de la de los blancos, aunque estos fueran tratados como inferiores a los peninsulares. Así, las opiniones del Inca Garcilaso y de Teresa de la Parra coinciden con la definición que hace Spivak sobre la «violencia epistémica» como resultado de «la construcción del Otro como sombra de Sí-Mismo», que convierte al intelectual en cómplice del colonizador, aunque intente hablar en nombre del subalterno (Spivak, 2010: 263). Una dimensión de la complicidad entre el intelectual y el colonizador puede apreciarse en la construcción de la identidad hispanoamericana como un discurso racial, asunto que abordaremos a continuación.

4.2. El alma de la «comunidad imaginada» y las dos Américas

Hacia finales de la década de los años veinte, era común que la expresión «alma americana» se utilizara en el sentido de identidad o espíritu del continente, como prueba el hecho de que Picón Salas la utilizara en un artículo que escribió para la revista chilena *Atenea* de la Universidad de Concepción en agosto de 1928 —apenas dos años

antes de que De la Parra dictara sus conferencias—, a propósito del libro *Los creadores de la nueva América* de Benjamín Carrión publicado ese mismo año (Rivera-Rodas, 2017: 92). La conciencia hispanoamericana que, para Picón Salas, había nacido durante la Colonia como consecuencia de una historia común y de un reconocimiento similar de la realidad se identificaba también como el espíritu y alma o carácter colectivo de las naciones, como un rasgo psicológico de lo que entonces se comprendía como raza, siguiendo la tradición intelectual francesa. En *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894), el antropólogo, médico y psicólogo francés Gustave Le Bon se ocupa de ambas nociones en el contexto de su análisis sobre la relación entre la psicología de la sociedad, la herencia racial de los pueblos y sus rasgos espirituales, para mostrar cómo estas características determinan su historia. Le Bon fue un alumno aventajado de Auguste Comte y, entre finales del siglo XIX y la Segunda Guerra Mundial, fue muy leído, como prueba el dato de que, para 1937, otro libro suyo titulado *Psychologie des foules* (1895) se hubiera reeditado 40 veces (Fraisie, 1988; Henighan, 1998; Goblat, 2013).¹³⁸

Desde mediados del siglo XIX, la influencia del positivismo en Europa y el Nuevo Mundo moldeó una noción de carácter nacional donde las razas tienen una constitución psíquica tanto como anatómica, interpretando los rasgos espirituales de los pueblos como si fueran características físicas y hereditarias.¹³⁹ Le Bon (1929) carga contra las corrientes socialistas en boga en la Francia de finales del siglo XIX, que pretendían asegurar la felicidad de las multitudes, en nombre de la igualdad entre personas y razas, que para él eran muy diferentes. Define el alma de una raza como un conjunto de caracteres «morales e intelectuales» —esto es: psicológicos— que se encuentran en «el fondo de las instituciones, las creencias, las artes y los trastornos

¹³⁸ Su popularidad en Francia se debe a que, para la década de 1890, las obras de Le Bon eran referencia común para periodistas e intelectuales, especialmente en el contexto de *l'affaire Dreyfus*. Marcel Proust cita el libro *Psychologie des foules* de Le Bon en una carta del 30 de noviembre de 1899 dirigida a Pierre d'Orleans, en donde le pregunta si estaba a favor o en contra de Dreyfus (Fraisie, 1988; Carlston, 2013). La influencia de Le Bon en el pensamiento europeo comenzó a erosionarse a partir de 1921, cuando Freud refutó sus obras en el ensayo «Psicología del grupo y el análisis del ego», lo que explica por qué ya no era tan popular en la segunda mitad del siglo XX (Pick, 1995). Antes de la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, su obra era referencia en las discusiones sobre la cohesión de las naciones y el análisis de la psicología de las multitudes.

¹³⁹ Walter Mignolo (2007) advierte que esa manera de pensar confunde los conceptos de raza y etnia: mientras una describe la genealogía sanguínea o genotípica de un colectivo, lo que comúnmente se asocia con el color de la piel, la otra incluye aspectos culturales como la memoria, la lengua y la historia entre otros aspectos idiosincráticos que se transmiten de generación en generación dentro de una comunidad. Esta confusión explica por qué la discusión sobre la identidad de los pueblos de Hispanoamérica se ha planteado en términos raciales desde la formación de los estados nacionales.

políticos de cada pueblo [...] de los cuales se deriva su evolución» (Le Bon, 1929: 31).¹⁴⁰

Asociado al concepto de alma, Le Bon propone el de «carácter nacional», al cual se refiere como un «conjunto de elementos psicológicos observables en todos los individuos de una raza», cuya evolución conforma los pueblos y determina su historia (*ibid.*). Estas ideas le llevaron a considerar que la influencia del medio ambiente sobre los individuos y sus sociedades es más débil que la que sobre estos ejercen sus parientes inmediatos y sus antepasados. Por esta teoría, lo citaban con frecuencia en el contexto de *l'affaire Dreyfus* aquellos que querían probar que, por ser hebreo, el capitán Alfred Dreyfus se inclinaba a traicionar a Francia.¹⁴¹ Le Bon plantea además una jerarquía psicológica de cuatro tipos humanos en donde los semíticos, o judíos, son una «raza intermedia» entre la «superior», constituida por los indoeuropeos, y la inferior, en donde se encuentran los negros. El escalafón más bajo de esa pirámide corresponde a las «razas primitivas», en donde ubica a los aborígenes australianos y a los fueguinos del archipiélago de la Tierra del Fuego, en las regiones australes de Chile y Argentina. Concede, sin embargo, que las razas podían mejorar a partir de su mezcla con otras, como cree que ocurrió en Santo Domingo cuando se mezclaron las razas amerindia y negra con la «superior» indoeuropea de los españoles.

Le Bon sostiene que la historia de los pueblos resulta de su carácter nacional y que sus instituciones políticas lo prueban: «Cuando el alma de un pueblo no es

¹⁴⁰ Le Bon encuentra un ejemplo de tales diferencias entre los géneros femenino y masculino cuando, parafraseando al darwinismo de su época, señala: «La mujer moderna, olvidando las diferencias mentales profundas que la separan del hombre reclama los mismos derechos y la misma instrucción que él, y acabará, si triunfa, por hacer del europeo un nómada sin hogar ni familia» (Le Bon, 1929: 20). Le Bon no profundiza en las diferencias entre hombres y mujeres, pues su obra se dedica a describir los caracteres psicológicos que constituyen lo que llama «el alma de las razas», tomando por universal la experiencia masculina para mostrar cómo de «la constitución mental de las razas» pueden originarse las leyes irreductibles «que rigen la marcha general de las civilizaciones» (*ibid.*: 21). Sus palabras sirven para demostrar lo diferente que era su postura sobre el género femenino de la expuesta por De la Parra, a pesar de que ambos usaran la palabra «alma», más o menos con la misma connotación, y de que *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* no pudiera escapar de las discusiones raciales de su época.

¹⁴¹ *L'affaire Dreyfus* fue un escándalo emblemático en Francia durante la Tercera República (1870-1940). Se suscitó cuando en 1894 un tribunal militar sentenció al capitán Alfred Dreyfus a prisión perpetua, desterrado en la Isla del Diablo (ubicada en la Guayana Francesa), porque supuestamente había entregado información secreta a enemigos alemanes. La sentencia dividió a la opinión pública hasta 1906, cuando se resolvió con la libertad de Dreyfus, su rehabilitación y su reincorporación al ejército francés. El escritor Émile Zola reveló el escándalo en el artículo *J'accuse*, que fue portada del periódico *L'Aurore* del 13 de enero de 1898, y por el cual tuvo que exiliarse. El episodio representa un ejemplo singular del antisemitismo presente en la Europa del siglo XIX. Asimismo, la manera en que Zola y otros intelectuales se involucraron en el caso y moldearon la opinión pública, a favor o en contra, señala el poder de la prensa y la importancia del intelectual en las sociedades modernas. Para profundizar en esta información ver: Paula Hyman (2005), «New Perspectives on the Dreyfus Affair», *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 31 (3): 335-349.

conocida, su vida se muestra a nuestro conocimiento como la consecuencia lógica y fatal de sus caracteres psicológicos» (*ibid.*: 160). Como ejemplo de esta afirmación se refiere a las Américas, dos continentes unidos por el istmo de Panamá: la del norte poblada por la raza inglesa; la del sur, por la española. A una la llama anglosajona y, a la otra, latinoamericana. Identifica a la primera con una poderosa suma de voluntades que ningún pueblo había mostrado desde el Imperio romano, debido a su sentimiento de independencia, su conciencia del deber, su energía indomable y su autodomínio; tantos halagos le llevan a concluir que «no hay en el mundo [...] pueblo que sea más homogéneo y cuya construcción mental sea más fácil de definir en líneas generales» (*ibid.*: 171). En contraste, la latina es «una raza muy inteligente», pero como no posee las características de la anglosajona, sus pueblos están condenados a la «sangrienta anarquía, y no obstante la riqueza de su suelo, caen [...] en toda clase de dilapidaciones, errores y despotismos» (*ibid.*: 180). Tales desventajas son el resultado de la constitución mental de una «raza de mestizos sin energía, voluntad ni moralidad» y advierte que «abandonadas a sí mismas, estas repúblicas tornarán a la barbarie» (*ibid.*: 181-182). Le Bon consideraba que la solución a los problemas de América Latina era mejorar la raza inferior de los indios, mezclándola con la europea. La propuesta venía bien a las élites criollas que se habían adjudicado la hegemonía sobre las jóvenes naciones de Hispanoamérica reivindicando su estado intermedio de blancos nacidos en América; de esa manera, la conciencia criolla que durante el Barroco los condenaba a la dualidad y los convertía en subordinados de los europeos, ahora los equiparaba con estos. Adicionalmente, el uso que hace Le Bon de la raza latinoamericana permite a estas élites vincularse ya no solo a la cultura española sino a la francesa, que les interesaba en el contexto de la modernización de los estados nacionales que pretendían fortalecer.

Para cuando se publicó *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* era común que diplomáticos e intelectuales llamaran «América Latina» a la entidad geopolítica que abarcaba las naciones del subcontinente americano, incluida Brasil (Gobat, 2013). Esa denominación fue un invento imperialista de Francia, como resultado de las políticas culturales que implementó entre 1860 y 1930, con el objeto de consolidar su influencia al otro lado del Océano Atlántico. De hecho, el término «latino» emergió en ese país a principios del siglo XIX, gracias al ascenso del romanticismo nacionalista y la voluntad científica de describir a las naciones de Europa como comunidades de razas y de lenguas (Mignolo, 2007; Aillón Soria, 2009; Gobat,

2013). La raza latina a la que se refiere Le Bon identificaba a los países de confesión católica en donde se hablaba lenguas romances.

Como evolución del latín, el castellano permitió que hacia 1830 los intelectuales franceses extendieran la denominación raza latina a los habitantes de las colonias (o antiguas colonias) españolas en el hemisferio occidental. Para 1856, las palabras «Latinoamérica» y sus derivados ya eran de uso común entre los intelectuales de la época. En febrero de ese año, el periódico *El Boletín* de Costa Rica denunciaba el apoyo que Estados Unidos dio al filibustero William Walker, cuando este se declaró presidente de Nicaragua como una «amenaza» para «la raza latinoamericana». Cuatro meses después, en junio, el escritor chileno Francisco Bilbao utilizó esa misma denominación en un discurso que dio en París, durante unas jornadas de protesta contra ese gobierno, en donde, por primera vez en la historia, se refirió a América Latina, como una entidad geopolítica (Goblat, 2013: 1360). En síntesis, podría decirse que el nacimiento de «Latinoamérica» fue promovido por el peligro que constituían a mediados del siglo XIX las ambiciones capitalistas de Estados Unidos y de los filibusteros, unos expedicionarios estadounidenses que actuaban en Centroamérica y el Caribe, sin permiso del gobierno, como piratas o con el objeto de involucrarse en guerras civiles para sacar provecho económico; entre los más destacados de ese grupo estaba Walker (Greenberg, 2000; Goblat, 2013).

La idea de que Hispanoamérica estaba habitada por descendientes de la cultura grecorromana permitió justificar las ambiciones imperialistas del gobierno francés en México, cuando entre 1862 y 1867 Napoleón III impuso a Maximiliano de Habsburgo, archiduque de Austria, como emperador de México (Dym, 2008; Mignolo, 2007).¹⁴² La justificación que los franceses dieron para esta interferencia en la política mexicana fue la necesidad de mantener unidos a los miembros de la raza latina ubicados a ambos lados del Atlántico, que estaban enfrascados en una contienda global en contra del

¹⁴² La causa de la intervención fue la suspensión de los pagos a Francia, España y Reino Unido decretada por el gobierno de Benito Juárez en 1862, después de una guerra civil entre liberales y conservadores en México que se extendió entre 1858 y 1861 (Dym, 2008; Goblat, 2013). Las potencias acordaron presionar para que se hiciera efectivo el pago de las deudas y desembarcaron en el puerto de Veracruz en 1862, lo que obligó a Juárez a negociar. Los gobiernos de España y Reino Unido se retiraron, pero Francia se quedó con el objeto de prestar ayuda al bando confederado en la guerra civil de Estados Unidos (1861-1865) (Sanders, 1971; Dym, 2008; Goblat, 2013). La aventura monárquica terminó en 1867, con la ayuda de Estados Unidos, que no quería enfrentarse a la amenaza de un país satélite de Francia tan cerca de sus fronteras. Más información en: Frank Sanders (1971), «México visto por los diplomáticos del siglo XIX», *Historia Mexicana*, 20, 3: 368-411. También en: Jordana Dym (2008), «Citizen of Which Republic? Foreigners and the Construction of National Citizenship in Central America, 1823-1845», *The Americas*, 64, 4: 477-510.

expansionismo anglosajón (Goblat, 2013). Desde la década de 1840, Estados Unidos daba muestras de tales pretensiones. Una prueba fue la Guerra Mexicano-estadounidense (1846-1848), que obligó a México a vender los territorios al norte de los ríos Bravo y Gila, actuales fronteras con los estados de California, Arizona, Nuevo México y Texas; la otra prueba fue el apoyo que el gobierno del presidente Franklin Price en Estados Unidos dio a la presidencia de Walker en 1856, lo que constituía un precedente negativo para las jóvenes naciones de la región (Dym, 2008; Goblat, 2013). Detrás de este ímpetu imperialista norteamericano se encontraba la misma convicción de Le Bon de que los habitantes de Centro y Sudamérica eran una raza inferior a la anglosajona y por eso su situación mejoraría si eran colonizados por sus superiores.

La Guerra de Cuba ofreció una nueva oportunidad de expansión a Estados Unidos sobre América Latina. Debe recordarse que la isla no consiguió su independencia en la primera mitad del siglo XIX, como la mayoría de las colonias españolas en América; tuvo éxito después de tres guerras: la que terminó en 1878, otra iniciada al año siguiente que se resolvió en meses con un armisticio y, la última, iniciada en 1895, que logró el objetivo después de febrero de 1898, cuando Estados Unidos entró en la contienda; por eso, a esta última etapa se le conoce también como la Guerra Hispano-Estadounidense (Pérez, 2013).¹⁴³ La primera intervención de Norteamérica en Cuba, ocurrida entre 1850 y 1851, no había sido provechosa, pero en esta oportunidad, la firma del Tratado de París obligaba a España a renunciar a su soberanía sobre Cuba, Puerto Rico y Filipinas (Pérez, 2013). En la actualidad, Puerto Rico y Guam se mantienen como territorios no incorporados, pero desde 1902, los filipinos lograron su emancipación y ese mismo año terminó la ocupación estadounidense de Cuba y con la presidencia de Tomás Estrada Palma nació la república.

En el contexto de las guerras de Independencia de Cuba, José Martí publicó en 1891 uno de los ensayos fundamentales del canon de identidad: *Nuestra América*. En el mismo llama la atención sobre la amenaza que supone el creciente imperialismo estadounidense y señala la necesidad de contrarrestarlo con la unidad entre los

¹⁴³ Tampoco Puerto Rico ni República Dominicana lograron la independencia de España en la primera mitad del siglo XIX (Pérez, 2013). La de República Dominicana quedó detenida cuando, en 1822, Haití invadió la isla y sus habitantes no pudieron recuperar la autonomía de su gobierno hasta 1844. Doce años después, la Corona de España les permitió volver a ser sus súbditos, pero la solución fue una catástrofe, porque ni la colonia ni la metrópolis tenían recursos suficientes para rehacer la economía del territorio devastado después de la guerra contra Haití. Lo más fácil para los habitantes de República Dominicana era gestionar su autonomía, que consiguieron en 1865.

hispanoamericanos. Conocía bien Norteamérica, pues vivía en Nueva York desde 1880; allí se había convertido en uno de los organizadores del Partido Revolucionario Cubano, con el objetivo de lograr la emancipación de la isla (Fernández Retamar, 1965).¹⁴⁴ De hecho, Martí viajó a varios lugares de Centroamérica para lograr apoyo para la causa y, el 24 de febrero de 1895, fue él quien ordenó el Grito de Baire; el cual instó al levantamiento en armas de 35 aldeas en la parte oriental de Cuba, iniciando la tercera guerra de Independencia. Por desgracia, tres meses después, el escritor murió como consecuencia de las heridas recibidas en batalla, sin ver concretarse la emancipación de su país.

Nuestra América observa la misma división del continente que Le Bon en *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*, pero difiere en los rasgos propuestos. Si Le Bon considera a los anglosajones una poderosa y homogénea suma de voluntades que encaminaba la sociedad hacia el progreso, Martí los percibe como la quintaesencia del egoísta materialismo y opone a esta América «anglosajona» la América Latina. Pero no utiliza la denominación «latina» porque desconfía de la carga eurocéntrica de esta palabra; no debe olvidarse que se acuñó en Francia para vincular la herencia americana con el pasado grecorromano y que la introdujeron en las sociedades de la región las élites letradas cuya única concepción de la modernidad era la que llegaba desde Europa. Esta actitud era criticada por el autor cubano, como puede leerse en este pasaje:

El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés. Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder; y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos

¹⁴⁴ Veinte años antes de publicar *Nuestra América*, José Martí había sido deportado a España, después de ser acusado de apóstata por los independentistas cubanos que, desde 1868, intentaban emanciparse de las fuerzas coloniales españolas (Fernández Retamar, 1965). En la década de los noventa intentó vivir en Venezuela, pero se enemistó con el general Guzmán Blanco debido a unos artículos que publicó en la prensa y también debió dejar ese país.

verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador.

(Martí, 2005: 33)

En la oposición entre los nativos de la región y los grupos extranjerizantes, *Nuestra América* revisa las definiciones de modernidad y civilización vigentes en la época. La oposición se construye a partir de un sistema de alegorías donde el «criollo exótico» se vincula con el «letrado artificial» y se contrapone al «mestizo autóctono», identificado con el «hombre natural». Los términos «exótico» y «autéctono» señalan dos actitudes contrarias: una es la mirada hacia el extranjero, como hacían los escritores modernistas, y otra es la mirada alrededor, propia de los originarios de un lugar, aquella de los escritores del criollismo. Pero Martí no se refiere a la literatura, sino a la política, por eso dice que «el gobierno ha de nacer del país» y ese criollo exótico al que nombra es el hombre público, a la vez un intelectual y un político, que se había adjudicado el diseño de los estados nacionales en la región; la implicación es que el antídoto contra los despotismos es adaptar los sistemas de gobierno a las particularidades específicas de cada pueblo. Martí se ubica más cerca del socialismo y comprende que la mentalidad criolla sustituía el colonialismo de España por uno de factura doméstica, bastante similar al del pasado en su desdén por el contenido racial amerindio y en su eurocentrismo:

La incapacidad no está en el país naciente que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre de los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia [...]. El buen gobernante de América no es el que sabe cómo gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho el país, y cómo puede ir guiándolos.

(*Ibid.*)

La descripción del buen gobernante hecha por Martí puede vincularse con el «bovarismo hispanoamericano» señalado por De la Parra en su ensayo y abordado en el primer capítulo, en el sentido de que señala la incompetencia de las élites de poder y de los intelectuales para entender las realidades autóctonas, debido a su empeño en mirarlas a través de esquemas europeos. Las caracterizaciones de Martí y De la Parra muestran el interés de los escritores por encontrar la esencia de lo americano fuera de las interpretaciones eurocéntricas y los inscribe en la corriente americanista del ensayo de identidad cuyo interés era comprender y reinterpretar la historia del continente. Un

problema que surge con esta postura es que «en el intento de unificar las diferencias nacionales, usualmente se ha pasado por alto la existencia misma de puntos de desencuentro entre los países de similar origen cultural» (Jaimes, 2001: 23-24). Esto quiere decir que tanto Martí como De la Parra, al proponer en sus ensayos esquemas de pensamiento y acción con la intención de equiparar a las sociedades americanas, borran las fronteras entre los países apelando a una ficticia identidad cultural unívoca.

Sin embargo, ese proceso permite apreciar lo que De la Parra identifica como alma americana que, como Martí, encuentra fuera de la hegemonía. Como el criollo exótico de *Nuestra América*, el enfermo de bovarismo hispanoamericano de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* trae sus ideas desde Europa, como si fueran recetas infalibles para el progreso. En ambos casos, los autores comprenden la necesidad de mejorar las economías de los países de la América española, pero resistiéndose a la importación del modelo de prosperidad material de Estados Unidos, pues consideran la cultura angloamericana extraña y amenazadora. Martí es una excepción a los pensadores latinoamericanos anteriores a 1940, porque creía que la raza era una creación intelectual de la Colonia (Vargas, 2009). Escribe en *Nuestra América* que uno de los «grandes yerros» del continente es el «desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen» (Martí, 2005: 35).

A una América sajona, Martí contrapone una América «nuestra», es decir: un conglomerado de pueblos unificados por su pasado como parte del Imperio español cuya experiencia no se agota en la conciencia criolla, sino que reconoce la misma herida colonial en los descendientes de amerindios y africanos (Mignolo, 2007). Siguiendo la estela de las investigaciones poscoloniales y, en especial de las obras de Edward W. Said (2018), Mignolo recuerda que la intimidad encontrada en el fundamento de los conceptos de americanidad y colonialidad se debe a los sucesivos borramientos de las experiencias y de la historia a las cuales se vieron sometidos los pueblos del Nuevo Mundo, pues la colonización implicó la estrategia de hacer desaparecer los signos de las culturas que precedieron a la implantación del nuevo orden:

La singularidad de América reside en los diversos borramientos que acompañaron la expansión territorial europea: el imaginario territorial indígena, su organización económica y social y su noción de la vida, la justicia y la felicidad; las historias, lenguas y prácticas de los africanos trasladados a territorio americano, y la marginación de los descendientes de quienes no provenían de Europa, en particular, en las colonias

Españolas y portuguesas de América, que se inició en el siglo XVII con la primera generación de criollos blancos.

(Mignolo, 2007: 70)

Mignolo recuerda que la formación de América Latina fue consecuencia de dos procesos acaecidos durante el siglo XIX: la descolonización del Nuevo Mundo y la emancipación del europeo. Surgió de un movimiento de orientación de las élites criollas bajo la égida de la intelectualidad francesa y española, razón por la cual no se trata de una realidad geopolítica, sino de un proyecto ideológico, que reutiliza los sucesivos borramientos hechos de las culturas anteriores a la implantación del Imperio español para llenar los vacíos, subrayando los vínculos de la religión católica y las lenguas romances con la tradición latina europea. Así, los pueblos de América con lazos latinos estaban llamados a hacerle frente al egoísta avance de un imperio en plena formación, el de Estados Unidos, cuyos habitantes eran cristianos y capitalistas.

La misma desconfianza del materialismo estadounidense presente en *Nuestra América* inspira el ensayo *Ariel* (1900), en donde José Enrique Rodó lleva por derroteros completamente nuevos la confrontación con la cultura anglosajona, a través de una extensa reflexión sobre la condición hispanoamericana, a la cual Rodó considera una totalidad más allá de los nacionalismos: el alma de la región. Enmarcado en la reflexión sobre el sentido de la cultura hispanoamericana frente a la herencia europea y la amenaza de las políticas expansionistas de Estados Unidos, *Ariel* es la última lección que un viejo profesor ofrece a sus alumnos. El maestro se llama Próspero, como el sabio del drama *La tempestad* (1611) de Shakespeare, que representa el genio del aire, y en *Ariel* encarna el idealismo frente al espíritu práctico y terrenal de Calibán.¹⁴⁵ Desde los postulados de la cultura grecorromana y los más antiguos valores del cristianismo, la prosa de Rodó se refiere a los peligros del utilitarismo y la mediocridad que se encuentran en la democracia norteamericana, de la cual solo pueden liberarse aquellas sociedades que posean una élite cuya ideología refute el utilitarismo estadounidense y se apoye en la intuición y el espiritualismo idealista. Así aconseja hacer el maestro Próspero a sus alumnos, cuando los llama a integrar el grupo que salve a las

¹⁴⁵ Próspero y Calibán aparecen en los ensayos de dos escritores franceses admirados por José Enrique Rodó: Ernest Renan y Henry Bérenger. El primero escribió el drama filosófico *Calibán* en 1878 y el segundo le replicó, en 1895, con la obra *La aristocracia intelectual*, donde se refiere al supuesto idealismo de las clases cultas frente al poder. Los textos de Renan y Bérenger abordan el mismo tema: ante el espíritu práctico y un poco vulgar de la democracia, el cual promovía la necesidad de líderes que sedujeran a masas de votantes para llegar al poder, los franceses proponen una clase de individuos moralmente superiores a los electores y los gobernantes que aspiran a ganarlos para su causa: los intelectuales.

democracias del materialismo: «El principio fundamental de vuestro desenvolvimiento, vuestro lema en la vida debe ser mantener la integridad de vuestra condición humana» (Rodó, 2003: 11).

Rodó contrapone ese espíritu al utilitarismo de la cultura en Estados Unidos y lo rechaza por atentar contra la condición humana. Esta postura, compartida también por Martí, influye en la enorme repercusión popular que tuvo *Ariel* en la época de su publicación. A través de los personajes Ariel y Calibán se plantea el binomio entre civilización y barbarie de los positivistas, en donde Ariel representa el espíritu alado, símbolo de la libertad, y Calibán encarna el egoísmo individual y los impulsos materialistas promovidos en la civilización norteamericana. En *Ariel*, la modernidad es identificada con el materialismo, la concepción del mundo que producía trenes, barcos, coches y otras tecnologías modernas: «La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu del americanismo» (*ibid.*). Como Martí y De la Parra, Rodó rechaza la acelerada modernización de la vida cotidiana, por pensar que reduce la capacidad crítica de las personas en beneficio de la utilitaria masificación de los procesos —que llama «democratización»—, en detrimento del humanismo, y proclama al idealismo como modelo de vida. Discute la necesidad del perfeccionamiento intelectual de las minorías llamadas a dirigir la sociedad, a las que considera vinculadas con el espiritualismo latino, en contraposición al materialismo anglosajón. Para Rodó, el espiritualismo europeo de origen grecorromano identifica a los habitantes del centro y el sur de América, y su idea sobre lo que debería ser la identidad hispanoamericana queda unida a lo que llama el «cuidado de la independencia interior»:

Tenemos —los americanos latinos— una herencia de raza, una tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a las inmemoriales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro. El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irreversible necesidad de nuestra formación, no excluye ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado ni la fuerza directriz plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán el americano definitivo del futuro.

(*Ibid.*: 26)

Dos ideas se proponen en este pasaje. La primera es que la cultura de Hispanoamérica es heredera de la grecorromana. En otras partes del ensayo, Rodó se

refiere a la democracia ateniense de la antigüedad como modelo político al que deben imitar las naciones del continente. Sin embargo, Estados Unidos se había establecido como una democracia y Rodó debe diferenciar entre esa democracia y la que proponía para los pueblos hispanoamericanos. Lo hace rescatando de la tradición ateniense la figura de una élite intelectual formada por individuos ajenos a las bajas pasiones materialistas. La fortaleza de ese grupo permitiría que la democracia se convirtiera en algo más que el gobierno indiferenciado y mediocre de personas sin alma. Esa aristocracia de supuestos espíritus superiores impediría que la democracia se sustentara sobre un gobierno que asfixiara al individuo, como Rodó piensa que ocurre en el caso del norteamericano. La segunda idea es que la educación de los habitantes del continente debía completarse en relación con la producción cultural foránea, pero sin olvidar lo autóctono; es decir, que la cultura de las naciones latinoamericanas debía integrar los avances de la modernidad, sin perder de vista el legado de su pasado colonial. El problema con estas ideas es que Rodó no ofrece soluciones concretas sobre cómo satisfacer a la vez las necesidades de modernización de las naciones hispanoamericanas y de conservación de sus legados históricos.

En los pasajes analizados hasta aquí, Rodó aparece como víctima de la enfermedad de bovarismo hispanoamericano a la que tanto temía De la Parra, porque al proponer a los intelectuales como la élite llamada a rescatar la democracia ateniense y dirigir los destinos de las repúblicas latinoamericanas, establece como panacea del desarrollo a la cultura europea. La exaltación de lo latinoamericano hecha por Rodó contrasta con el indigenismo de Mariátegui y con el americanismo de Martí, marcando una inflexión en el desarrollo del tema de la identidad dentro del canon. En la generación de los modernistas, divididos entre aquellos ensayistas mortificados por la condena que implica ser latinoamericano, debido a la degradación que había sufrido la raza blanca al mezclarse con aquellas consideradas «inferiores» —para usar un término de Le Bon—, y quienes proclamaban que en esa misma hibridez se encontraban la redención del continente, Rodó representa la segunda perspectiva.¹⁴⁶

En realidad, los defensores del mestizaje no refutaban la mentalidad positivista, más bien señalaban la posibilidad de que los supuestos defectos de la raza sirvieran para

¹⁴⁶ Entre los ensayistas para quienes ser latinoamericanos implicaba una condena se encuentran el uruguayo Carlos Reyes en *La muerte del cisne* (1910) y los antes citados venezolanos Carlos Zumeta y Laureano Vallenilla Lanz, en *El continente enfermo* (1899) y *Cesarismo democrático* (1973), respectivamente. Estas obras condenan el mestizaje desde la mentalidad del positivismo en las ciencias sociales y en la ficción naturalista, con el propósito de estudiar los vicios y defectos del conglomerado racial que llevaron al fracaso de los hispanoamericanos.

proteger la herencia occidental. Como el presente les parecía vergonzoso, ponderaban la posibilidad de la resistencia: «En la mentalidad de la época, lo redimible de Hispanoamérica debería encontrarse en los mismos aspectos que la mentalidad positivista se deleitaba en calumniar o desdeñar: la naturaleza o la raza» (Giordano, 1973: 543). Mientras obras como *Visión de Anáhuac* (1917), de Alfonso Reyes y *El macizo boliviano* (1935), de Jaime Mendoza se limitan a reivindicar el paisaje americano, *La raza cósmica: la misión de la raza iberoamericana* (1925), de José Vasconcelos y *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928), de Pedro Henríquez Ureña siguieron la estela de Rodó. Vasconcelos reinterpreta el ser latinoamericano desde la vindicación de lo nativo y Henríquez Ureña se refiere a las élites intelectuales usando términos similares a los de *Ariel*, aunque se ocupa con más profundidad de las responsabilidades de pensadores y artistas. Ambos libros se oponen al desdén hacia las razas que mostraban los positivistas, al señalar que, con la dirección necesaria, los latinoamericanos podían aprovechar las energías plurales del mestizaje para mejorar su futuro.

La noción de que el mestizaje es un rasgo que los latinoamericanos pueden aprovechar cobró fuerza entre la generación de pensadores que vivieron en México durante el primer cuarto de la década de los años veinte. Vasconcelos, Henríquez Ureña y Reyes formaron parte del Ateneo de la Juventud, que funcionó entre 1903 y 1914 como uno de los primeros órganos culturales de la Revolución mexicana.¹⁴⁷ Entre las preocupaciones fundamentales de los miembros de esa institución fue la utilidad de una aristocracia intelectual en la instrucción de las masas populares, como proponía Rodó, asunto urgente en un momento cuando las distintas facciones políticas se decían llamadas a satisfacer las necesidades del pueblo (Oviedo, 1991; Weinberg, 2011). Esta *intelligentsia* que se sentía llamada a dirigir los destinos del continente —o, por lo menos, de México— utilizó como herramienta fundamental para difundir sus ideas la prosa crítica: «el ensayo se acercará al discurso reflexivo renovado, y se fortalecerá como herramienta de interpretación, convertido ahora en una modalidad de indagación de las formaciones artísticas y culturales y de la crítica de los valores» (Weinberg, 2011: 226).

La raza como rasgo nuclear del alma de la sociedad fue un tema fundamental en

¹⁴⁷ Desde 1910, la Revolución mexicana reaccionó a la dictadura de más de 35 años de Porfirio Díaz, tuvo múltiples líderes y terminó con el asesinato de Emiliano Zapata en 1919 —al resto de los caudillos alzados los mataron entre 1920 y 1928: Venustino Carranza, Francisco (Pancho) Villa y Álvaro Obregón— (Knight, 2013).

la prosa crítica de los intelectuales mexicanos e irradió desde ese país al resto de América Latina. En 1921, Miguel Ángel Asturias, durante un viaje que hizo como uno de los tres delegados guatemaltecos del *I Congreso Internacional de Estudiantes* conoció a Vasconcelos, que a la postre era el ministro de Educación del gobierno de Álvaro Obregón (1920-1924) y había emprendido una campaña de instrucción de las masas a la que incorporó otra para promover el legado simbólico precolombino (Callan, 1977; Henighan, 1998).¹⁴⁸ Asturias, que en 1967 se convertiría en el segundo latinoamericano en ganar el Premio Nobel de Literatura —después de que 1945 lo obtuviera la chilena Gabriela Mistral—, en aquella época era un universitario interesado en investigar el papel del indígena en la sociedad guatemalteca. Vasconcelos y sus obras le ayudaron a impulsar ese propósito: «Asturias empezó su investigación asumiendo que había, o que debía haber, una “realidad guatemalteca” unida e integrada» (Henighan, 1998: 207). En 1923, Asturias presentó en la facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Guatemala su tesis *El problema social del indio*, uno de los primeros trabajos de grado en el área de sociología de la región, que la misma facultad publicó meses después.

La tesis parte de la idea de que la realidad del país era una sola y que para lograr el progreso era necesaria la asimilación del indígena en la formación del «alma nacional» (Asturias, 1977). El sentido en el que Asturias usa la expresión «alma nacional» proviene de la obra de Vasconcelos, pero su definición la toma de *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* de Le Bon. Para este autor, el alma es un rasgo al cual accede una nación moderna cuando ha llegado a un alto grado de civilización: «Si los diversos elementos de una civilización son la manifestación exterior del alma, de un pueblo, es evidente que desde el momento en que el alma de ese pueblo cambia, su civilización debe cambiar» (Le Bon, 1929: 186). La misma idea de civilización aparece en *El problema social del indio*, en donde Asturias propone como solución para mejorar la sociedad que los ladinos —palabra que en Centroamérica es sinónimo de mestizo— procuraran la mezcla con los europeos: «*Sangre nueva*, he aquí nuestra divisa para salvar al indio de su estado actual» (Asturias, 1977: 52).¹⁴⁹ Utilizando la idea expuesta por Le Bon de que el entrecruzamiento es el único medio

¹⁴⁸ Richard J. Callan escribe el prólogo a la edición bilingüe de la tesis doctoral de Miguel Ángel Asturias, publicada por el Center of Latin American Studies de Arizona State University bajo el título *Sociología guatemalteca: el problema social del indio*. De la versión en castellano de este libro provienen los textos citados aquí.

¹⁴⁹ En cursiva en el texto original.

infalible para superar la supuesta degeneración de la raza y el problema del indio, Asturias aconseja que «a la par que abrir escuelas, se necesita trasfundir sangre nueva en sus venas» (*ibíd.*: 55). Como esa «sangre nueva» venía de la inmigración europea, la tesis de Asturias propone un ejemplo de la mejor mezcla racial en estos términos: «Los hijos de alemán e india son robustos, bien dotados y en cuanto al aspecto físico, desde el punto de vista estético, no puede pedirse más» (*ibíd.*).

A diferencia de Le Bon y aquellos que apoyaron sus teorías raciales, Asturias no cree que los indios sean una raza inferior. Para Henighan, Asturias no retrata al aborigen como un oprimido por leyes y estructuras políticas que pueden reformarse, «sino como un ser cuya esencia ha sido enervada por una serie de desastres» (Henighan, 1998: 210). La propuesta de la tesis de Asturias es que, para integrar al indio a la nación, se le debe revitalizar, mejorando su nutrición e higiene, enseñándole a hablar castellano y educándole para las labores agropecuarias. Plantea que antes de la llegada de los conquistadores, los aborígenes pertenecían a orgullosos pueblos milenarios y concluye que fueron los siglos de dominación los que terminaron por degenerar su raza, con el resultado de que ese atraso los mantiene fuera de la nación moderna:

Individuos mal alimentados, que viven en sin ningún precepto higiénico en viviendas sucias; que conservan el cuerpo asqueroso; que trabajan de diez a once horas diarias en el rudo y fatigante laboreo de la tierra; que beben enormes cantidades de aguardiente y de chicha; que han vuelto de las costas anémicos o del servicio militar [...] sifilíticos o con blenorragia; ponen, con números incuestionables, en el balance de Guatemala, una cantidad de menos que constituye el mayor peligro para la vida nacional.

(Asturias, 1977: 36)

El problema que no se plantea Asturias en su tesis es que, en la lectura racista de su contexto, el mestizo aparece como un individuo que «ocupa una civilización europea residual [y que está] impedido de realizar su plena identidad, su alma nacional, a causa del atraso indígena» (Henighan, 1998: 211). La cita de Asturias no plantea una solución a la situación de los indios, apenas se limita a identificar sus desventajas. Las mejoras en alimentación, salud y educación que Asturias considera necesarias no buscan integrarlos plenamente al estado moderno. En el fondo, Asturias no los reconoce como ciudadanos y herederos de las culturas precolombinas, con derecho a formar parte activa de las sociedades latinoamericanas.

Casi un siglo después de la publicación de *El problema social del indio*, el lenguaje de ese ensayo recuerda a los discursos raciales que inspiraron los fascismos del siglo XX. Sin embargo, Callan plantea la posibilidad de que a Asturias nunca le hubiera pasado por la mente la noción de pureza de sangre «in the theoretical, racist sense», sino como la posibilidad de ofrecer una salida pragmática a un problema (Callan, 1977: XI). No podemos estar de acuerdo con la conclusión de Callan, si tenemos en cuenta que la idea de pureza de sangre fue fundamental para la estructura social de la Colonia. En todo caso, el ensayo de Asturias está escrito desde la perspectiva de la civilización europea. Al proponer la inmigración como solución a los problemas sociales de América Latina, su autor se convierte en el criollo exótico criticado por Martí, que prefiere las fórmulas importadas a las autóctonas. En otras palabras, la propuesta de Asturias sigue siendo la misma planteada por los intelectuales latinoamericanos a lo largo del siglo XIX: el blanqueamiento racial.

¿Cómo fue que el abogado que describió a los indios en términos tan poco halagüeños en 1923 se convirtiera en el escritor que publicó *Hombres de maíz* en 1949? El mismo rescate de la cultura aborigen que emprende en esta novela y su admiración por el misticismo maya están presentes en su primera obra de ficción, *Leyendas de Guatemala* (1930); colección de narrativa breve en la que recurre a las más antiguas leyendas de su tierra. Ambos libros pueden vincularse con *Señor presidente* (1946), porque, aunque la novela retrata la dictadura de Manuel Cabrera Estrada (1898-1920) sin identificarla en ningún momento, lo fundamental es la discusión que plantea sobre la identidad de un pueblo dominado. Se trata del mismo planteamiento de su tesis. El pueblo que sufre las penurias de un gobierno tiránico y siente que su alma se envilece en *Señor presidente* es un trasunto de los indios del mítico pasado de su país, que se degeneraron por el abuso de poder del Imperio español.

El problema social del indio prefigura los asuntos que marcarán la obra de Asturias y propone su preocupación más acuciante: cómo devolver a Guatemala —y a Latinoamérica, en general— el esplendor de las antiguas civilizaciones precolombinas. Hay un detalle en la tesis de Asturias que representa una leve variación del discurso racial anterior al siglo XX. Se trata de la consideración de que el mestizaje es un privilegio latinoamericano que permite tomar lo mejor de la herencia española y la amerindia. Como la idea del «alma nacional», esta reflexión provenía de la obra de Vasconcelos. Aunque cuando se reunió con Asturias todavía no había publicado su obra más popular, *La raza cósmica*, Vasconcelos ya estaba avanzado en sus estudios sobre

las culturas indígenas, y ese mismo año de 1921 publicó en México su primer libro al respecto, *Estudios indostáticos*.

En *La raza cósmica* y más tarde en *Indología* (1927), Vasconcelos profundiza en los asuntos del mestizaje, siguiendo la estela abierta por *Ariel*. La crítica a la civilización norteamericana que hace Rodó, Vasconcelos la eleva a una fuerza espiritual de la raza, una especie de llamada inmemorial: «Si nuestro patriotismo no se identifica con las diversas etapas del viejo conflicto de latinos y sajones, jamás lograremos que sobrepase los caracteres de un regionalismo sin aliento universal y lo veremos fatalmente degenerar en estrechez y miopía de campanario» (Vasconcelos, 1992: 91). La de Vasconcelos es la misma fuerza espiritual que propone De la Parra en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Su preocupación por la «miopía de campanario» puede compararse con el «bovarismo hispanoamericano» propuesto por De la Parra: en ambos casos se pretende que los latinoamericanos tomen de Estados Unidos y las potencias de Europa aquello que convenga para su progreso sin infravalorar su legado colonial ni la cultura de las razas precolombinas.

La digresión que en las últimas páginas nos llevó a tener en cuenta las obras de los autores del Ateneo de México, así como la tesis de Asturias y los libros de otros seguidores de los postulados de Rodó en *Ariel*, tiene una doble función. Por un lado, ofrece datos sobre la manera en que los ensayos del canon de identidad se refirieron al asunto racial. Por otro, propone una genealogía intelectual de donde De la Parra puede haber tomado el sentido racial que atribuye al alma americana en sus conferencias. Según información encontrada en la correspondencia de la autora, Vasconcelos fue el ensayista que más le interesó de los autores latinoamericanos que publicaron ensayos en su época (De la Parra, 1982). Por esa razón, en los párrafos que vienen nos ocuparemos primero de comprender qué quiere decir Vasconcelos con «raza cósmica», para luego señalar cómo De la Parra interpretó esta noción.

Tanto en *La raza cósmica* como en *Indología*, Vasconcelos presenta al latinoamericano como un ser humano *sui generis* que ha mantenido la energía creativa de sus rasgos esenciales a pesar de la presión del colonialismo y la desfavorable influencia norteamericana. Oviedo (1991) y Vargas (2009) encuentran en estos ensayos rasgos de cierto misticismo precolombino —comparable con el misticismo oriental, en boga durante los años veinte—, interpretados desde la filosofía de Henri Bergson, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. *La raza cósmica* propone la existencia de cuatro tipos raciales (blanco, amarillo, rojo y negro), pero no adjudica supremacía a

ninguno, y sostiene «que cada raza tiene atributos diferentes, cuya importancia para el dominio cultural y político depende de circunstancias históricas contingentes» (Vargas, 2009: 169). A cada tipo racial le corresponde una época histórica, aunque todavía no se ha trascendido la primera época, la de la raza blanca, porque no se ha resuelto la batalla por el liderazgo de esa raza que libran los latinos contra los anglosajones:

No advertimos que [...] el inglés busca la alianza de sus hermanos de América y de Australia, y entonces el yanqui se siente tan inglés como el inglés en Inglaterra. Nosotros no seremos grandes mientras el español de la América no se sienta tan español como los hijos de España. [...] Así es menester que procedamos, si hemos de lograr que la cultura ibérica acabe de dar todos sus frutos, si hemos de impedir que en la América triunfe sin oposición la cultura sajona. Inútil es imaginar otras soluciones.

(Vasconcelos, 1992: 90)

El autor plantea el enfrentamiento entre criollos y estadounidenses en términos similares a los descritos por Rodó en *Ariel*. No debe olvidarse que el subtítulo de *La raza cósmica* es «La misión de la raza iberoamericana». Esto quiere decir que Vasconcelos prefiere el tipo blanco de los latinos al de los sajones porque se inclinan a la hibridación, que es la circunstancia que permitirá el surgimiento de la quinta y última raza, la de tipo mixto, la «raza cósmica», en donde se sintetizarán las mejores cualidades de los humanos. A diferencia de Rodó, Vasconcelos no subraya la supuesta herencia latina de los hispanoamericanos, se refiere más bien a sus vínculos con España, y por eso prefiere referirse a la «raza iberoamericana».

El discurso racial de Vasconcelos es diferente al de sus antecesores. Prescinde en *La raza cósmica* de la interpretación del mestizaje como tara o polución de la sangre, en favor de la concepción mística del pasado azteca. Para Giordano, «el mestizaje de Vasconcelos, lejos de un motivo de degeneración es, precisamente, la causa y condición de una perspectiva mas alta de respeto de la raza humana» (Giordano, 1973: 544). Su reivindicación de la cultura precolombina puede compararse al que hace Mariátegui, desde el marxismo en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), que analizó los problemas de los aborígenes de Los Andes en el contexto de las luchas del proletariado internacional, señalando a los indios como un caso particular de clase oprimida.¹⁵⁰ Mariátegui reivindica el pasado inca de la misma manera que Vasconcelos

¹⁵⁰ Mariátegui plantea acabar con el sistema de latifundio y el régimen feudal de exportación agraria que todavía primaba en la mayor parte del subcontinente por medio de la implementación de algunos aspectos de lo que llamó el «comunismo inkaico» (Moraña, 2018).

lo hace con la cultura azteca. En lugar de buscar el exotismo en las culturas orientales, como hicieron muchos autores del modernismo literario imperante en aquella época, ambos autores volvieron al pasado primigenio del continente y encontraron allí fuentes de espiritualidad. Así, el espíritu latinoamericano dejó de ser un accidente de la historia para convertirse en una fuerza con capacidades creativas.

El americanismo de *La raza cósmica* puede vincularse al de *Nuestra América* desde términos raciales: si el interés de Martí era comprender y reinterpretar la historia de Hispanoamérica para formar una unidad con miras al destino común, Vasconcelos inaugura un modelo de especulación en donde se sintetizan posiciones contrapuestas como el indigenismo y el arielismo o el marxismo y el elitismo (Giordano, 1973; Oviedo, 1991; Weinberg, 2011).

Lo más interesante es que la obra de Vasconcelos puede vincularse al marxismo de Mariátegui y al americanismo de Martí sin oponerse a los postulados del positivismo. La influencia del positivismo sobre su pensamiento es lo que lleva a Vasconcelos a proponer una ciencia del mestizo llamada «indología». El término no se refiere al estudio académico de las culturas amerindias ni se relaciona con el indigenismo, que como dijimos antes es la corriente antropológica concentrada en el estudio y la valoración de la cultura amerindia. La palabra «indología» se refiere a una realidad distinta, en donde el mestizaje ha formado un colectivo completamente nuevo, sintético, con características valiosas. Así lo expresa Vasconcelos en *La raza cósmica*: «Ninguna raza contemporánea puede presentarse por sí sola como un modelo acabado que todas las otras hayan de imitar. El mestizo y el indio, aún el negro, superan al blanco en una infinidad de capacidades propiamente espirituales» (Vasconcelos, 1992: 108-109). Para Vasconcelos, las cuatro civilizaciones que más contribuyeron a la formación de la América Latina fueron la de España, México, Grecia y la India. Supone que en Latinoamérica se encuentran todas las razas de esas civilizaciones y que pueden diferenciarse tres estados de evolución: el material, el intelectual y el estético. Añade que, mediante el ejercicio de esa «triple ley», se llegará en ese continente antes que en cualquier otro «a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica» (Vasconcelos, 1992: 115). La visión del autor ofrece una rara visión positiva de la síntesis entre las razas que conforman los pueblos de Hispanoamérica.

La noción de «raza cósmica» implica la síntesis de dos realidades. Primero están los rasgos del Barroco hispanoamericano heredados de la Colonia y, luego, la esencia

mestiza del ethos latinoamericano. En la nueva identidad ya no prima lo español sobre lo autóctono, se sintetiza allí lo precolombino y lo colonial con la vaga herencia grecorromana a la que aluden los ensayistas desde Rodó. En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* se encuentra este mismo ethos latinoamericano. Si bien De la Parra muestra cierta ambivalencia sobre las razas amerindia y negra en sus novelas, esta queda resuelta en su ensayo a favor de la concepción de un espíritu hispanoamericano que disminuye las tensiones de la cultura española, como si fuera efecto del calor tropical, «molesto pero llevadero con un poco de paciencia, descanso y conversación» (De la Parra, 1992: 61). La sensibilidad de este espíritu tiene vínculos con la tradición colonial, que de la Parra considera, a la vez, el tiempo y el lugar idóneos donde se relajan la rigidez del catolicismo y del sistema de castas implantado por España. Por eso, en la afirmación que hace sobre la laxitud de las costumbres europeas en la zona tórrida, ella actualiza los postulados de *La raza cósmica* para proponer una lectura estética de ese espíritu en pretendidos términos científicos, al señalar una causa «natural» como el clima para la informal actitud de los hispanoamericanos: «El trópico es enemigo de la reserva, de la etiqueta y de la severidad, cosas buenas para los países del norte» (*ibíd.*: 45).

De la Parra se refiere a Vasconcelos en una carta que escribe en 1933 al médico e intelectual colombiano Luis Zea Uribe, en la cual le felicita por su amor y su fe en América, al tiempo que confiesa compartir su sentimiento, pero no el buen concepto que tiene de los americanos. En dicha carta se pregunta: «¿Seremos en realidad algún día países verdaderamente superiores? ¿Es cierto que, de esa mezcla terrible de razas, podrá formarse una homogénea con verdaderas cualidades de raza superior?» (De la Parra, 1982: 584).¹⁵¹ A continuación, dice que está leyendo una obra del conde Gobineau (no especifica cuál, aunque lo más posible es que se refiera a alguno de los cuatro tomos de su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*), en donde critica el mestizaje y desprestigia «todo lo que no es ario» (*ibíd.*: 584).¹⁵² De la Parra lo encuentra «poco

¹⁵¹ También Vasconcelos conocía la obra de Teresa de la Parra, como prueba el artículo sobre *Memorias de Mamá Blanca* que publicó en la revista *Repertorio Americano* de San José de Costa Rica en 1931, ya citado en el primer apartado de esta tesis.

¹⁵² El diplomático y filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau, conocido como el conde de Gobineau, escribió *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, un libro de cuatro tomos, que publicó por entregas entre 1953 y 1955, considerado el fundamento ideológico de las ideas antisemitas del partido nazi (Mac-Lean y Esternós, 1945). Para él, la pureza de sangre es la condición indispensable para impedir la ruina de una sociedad y el mestizaje es una amenaza para su cultura, como había pasado con los griegos y los romanos en la antigüedad, que «no pudieron mantener la pureza de su raza, en las últimas fases de su historia y perdieron, por eso, la maravillosa cultura creada por sus antepasados» (Mac-Lean y Esternós, 1945: 27).

optimista» sobre la mezcla de razas y bromea sobre la diferencia entre los arios —que en el momento en que escribe la carta estaban «organizando sanatorios, ejércitos y ciudades donde reine el progreso»— y los latinoamericanos: «razas [...] que no se sabe a dónde van, [pero en las que] se siente de un modo muy hondo la dulzura de vivir» (*ibíd.*). Difiere de su racismo en estos términos: «Como no me gusta aceptar estas ideas derrotistas voy a leer las que sostienen la teoría opuesta a Gobineau. Creo que Vasconcelos, el mexicano, sostiene la tesis contraria; voy a leerlo, lo mismo que a [Hermann] Keyserling» (*ibíd.*). La mención de Keyserling en la carta evidencia la amplia cultura de Teresa de la Parra y su interés en el tema de la identidad de los pueblos latinoamericanos. La obra de Keyserling fue influyente en el pensamiento de las entreguerras; el autor promovía el rechazo a la prosperidad norteamericana y consideraba a la cultura latinoamericana como una extensión del humanismo europeo, en términos similares a los de *Ariel* de Rodó.¹⁵³

En la misma carta, De la Parra presenta a Vicente Cochocho, el personaje de *Memorias de Mamá Blanca*, como síntesis de los rasgos del carácter de los «pobres negros del campo y tanta gente humilde, llena de generosidad y de verdadero amor o caridad en su sentido más puro». Al referirse a los negros en lugar de los indios, la autora propone una alternativa al mestizaje entre blancos e indios planteado en *La raza cósmica*. Y es que Vicente Cochocho es un *pardo*, la mezcla racial de indio y negro, a la cual escritores positivistas como Vallenilla Lanz echaban la culpa de las peores atrocidades: «En su cabeza chata y cordial se aliaba humildemente el indio con el negro, cada cual, en su puesto, con mucha mansedumbre y sin nunca dirigir malevolentes su alianza contra el blanco» (De la Parra, 1982: 362). Y como Vallenilla Lanz en *Cesarismo democrático*, la autora describe al pardo que hay en Vicente Cochocho como un ser en perpetua pugna contra la autoridad: «es el último peón de la hacienda, pero es también un gran capitán y un genio militar a quien acude todo el que quiera alzarse

¹⁵³ [Hermann Alexander Graf von] Keyserling fue un filósofo alemán de origen ruso, que inició su andadura intelectual como geólogo y por eso viajó por todo el mundo, pero más tarde se decantó por la antropología. En 1932, publicó en francés *La evolución del mundo y la responsabilidad del espíritu*, con prólogo de Paul Valéry. Es posible que este fuera el libro que leyera De la Parra. Ese mismo año, Keyserling escribió también *Meditaciones sudamericanas*, en donde se refiere a cómo la voluntad de dominio europea es contrarrestada en América Latina por una sensibilidad que es la fuerza motora de los pueblos de esa región, la cual funciona como una posibilidad creativa que podía vigorizar todo el mundo occidental. Stefan Zweig se inspiró en ese libro para viajar a Sudamérica y escribir *Brazil, tierra del futuro*, publicada en 1941, un año antes de suicidarse en la ciudad brasileña de Petrópolis. Más información sobre la relación entre el pensamiento de Keyserling y Zweig se encuentra en el breve documental de Leonardo Dourado (2013), *Keyserling, the Philosopher who Envisioned Paradise*, en: <https://youtu.be/RSZkUVeu4eI>.

contra el gobierno» (*ibíd.*). En la carta a Zea Uribe, De la Parra se expresa sobre este personaje así:

¡Qué lindos rasgos de carácter entre nuestros pobres negros del campo y tanta gente humilde, llena de generosidad y de verdadero amor o caridad en su sentido más puro...! [...] Pienso en Vicente Cochocho que existió y resucitó por visualización en Mamá Blanca. ¿Qué diría de él Gobineau? Era ingobernable y no tenía ninguno de los rasgos que constituyen la civilización simétrica y ordenada de los arios, es cierto, pero ¿y su desinterés, su inmensa caridad y su lirismo de todas horas?

(*Ibíd.*: 584)

Por eso De la Parra concluye en su carta, refiriéndose a los hispanoamericanos, que «allá, en medio de esas razas que no se sabe a dónde van, se siente de un modo muy hondo la dulzura de vivir» (*ibíd.*). En el personaje de Vicente Cochocho se resume esa «dulzura de vivir» y toda la tradición espiritual del pueblo venezolano cuando describe su carácter como «la hermosa filosofía de la resignación». En la carta, De la Parra lo identifica como imagen del pueblo, a través de varios adjetivos que pueden usarse vagamente como sinónimos de la palabra «abnegado»: «humilde», «generoso», «caritativo», «desinteresado»; todas ellas formas para describir «el verdadero amor». No debemos olvidar que, para la autora, la abnegación es el atributo que define a las indias de la Conquista, con lo cual establece un tipo racial, un «alma» caracterizada por su sacrificio. Muy distinto al estereotipo de organización atribuido a los alemanes, Vicente Cochocho es ingobernable y asimétrico, pero su integridad es mucho más valiosa que el orden de los europeos. En una carta que De la Parra envía al escritor venezolano Enrique Bernardo Núñez, pocos meses después del levantamiento estudiantil de febrero de 1928, describe la impasibilidad del pueblo como un obstáculo para acabar con la dictadura de Gómez, la cual dividía a su país en dos bandos: el de «los asesinos y [el de] los viles que se dejan vejar» (*ibíd.*: 545). Con estas palabras desmerece la caracterización de insumisión y violencia que *El gendarme necesario* de Vallenilla Lanz atribuía al pueblo y culpa a ese carácter abnegado de la permanencia de un régimen ominoso.

La carta a Zea Uribe tiene fecha de 1933, el mismo año en que Adolfo Hitler se convirtió en canciller de Alemania y el partido nacionalsocialista comenzó a promulgar leyes que promovían el antisemitismo; lo cual prueba que los asuntos raciales eran materia de debates tanto en América Latina como en Europa. En la ironía con la que De la Parra maneja el asunto de las razas se nota también ese carácter indolente que

atribuye al pueblo. Por supuesto que De la Parra no podía imaginar que esas posturas conducirían a la Segunda Guerra Mundial y al genocidio de millones de personas. Cuando murió en 1936, aún faltaban tres años para que Alemania invadiera Polonia.

4.3. Sobre la piel y el espíritu: un recorrido desde el *ethos* barroco hasta el *ethos* latinoamericano

¿Cómo y por qué la noción de inferioridad de ciertas razas se mantuvo en América desde de la Conquista hasta después de establecidos los estados liberales? La respuesta a esta pregunta se puede abordar desde las investigaciones de Foucault sobre el poder (1985, 2003 y 2005). La raza ha funcionado a lo largo de la historia del continente como lo que Foucault llama un «dispositivo», término en el que agrupa las múltiples formas que puede tomar el poder. Define «dispositivo» como «un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, [y] filantrópicas» (Foucault, 1985: 128). Se trata de una red de saberes donde todos los elementos del conjunto sirven de vehículos de expresión y, a posteriori, generan la imagen de unidad de concepto producido (Rodríguez Magda, 2004; Vega, 2017).¹⁵⁴ Interpretada desde la teoría del dispositivo de Foucault, la idea de que la raza sudamericana es mestiza y resulta de la unión entre la blanca, la india o la negra es una construcción idiosincrática; es decir, no nació con la Conquista, sino que los grupos hegemónicos de la Colonia, la Independencia y los estados modernos la fueron moldeando según sus intereses particulares. La persistencia del dispositivo a través del tiempo se debe a tres procesos: el imperativo estratégico, la sobredeterminación funcional y el relleno estratégico (Foucault, 1985; Rodríguez Magda, 2004; Vega, 2017). En los siguientes párrafos veremos cómo se desarrollaron estos procesos. Comenzaremos preguntándonos cómo los españoles justificaron su dominación sobre los aborígenes de América. Luego

¹⁵⁴ La teoría sobre el poder de Foucault es amplia y compleja. Pero como sus ideas fundamentan las teorías críticas de Judith Butler y de Gayatri Spivak que se utilizan en esta tesis para analizar los mecanismos de sujeción del subalterno, hemos recurrido a todas las obras del historiador en donde analiza los mecanismos del poder, así como a autoras que analizan su pensamiento y su noción de «dispositivo». Entre estos libros se encuentran *Disciplining Foucault: Feminism, power, and the body* (1991), de Jana Sawicki y *Foucault y la genealogía de los sexos* (2004), de Rosa María Rodríguez Magda, así como el artículo «El concepto de dispositivo en Michel Foucault. Su relación con la “microfísica” y el tratamiento de la multiplicidad» (2017), de Guillermo A. Vega.

seguiremos con el análisis del sistema de poder vigente durante la Colonia y veremos cómo fue transformado por los estados nacionales surgidos de las luchas emancipadoras del siglo XIX.

En las colonias españolas, el poder descansaba en una compleja estructura en la cual estaban clasificadas las razas con cuidado. A este sistema se le puede identificar con la sobredeterminación funcional que señala Foucault y resultó de una evolución del imperativo estratégico que fue la justificación de la Conquista. Dicha estructura de poder era tan fuerte que no desapareció después de la Independencia ni con el surgimiento de los estados nacionales, sino que se mantuvo. El amplio universo de las clasificaciones raciales en la cual se establecían todas las combinaciones posibles entre blancos, negros e indios se redujo a dos grandes grupos: las élites criollas y el pueblo mestizo. Al final, el colonialismo doméstico de los criollos sustituyó a la hegemonía de los europeos y se ocupó de construir un colectivo dominado a la medida de sus necesidades hegemónicas: el pueblo mestizo.

El imperativo estratégico estudiado por Foucault se refiere a la necesaria aparición del dispositivo: «Surge ante unas circunstancias históricas dadas, ante una situación problemática a la que hay que responder con urgencia arbitrando una serie de actuaciones tanto teóricas como prácticas» (Rodríguez Magda, 2004: 151). La Conquista, el proceso mediante el cual los europeos se encontraron con una otredad radicalmente diferente en un mundo completamente nuevo, suscitó el problema de cómo legitimar su dominio sobre los pueblos autóctonos en los territorios trasatlánticos. Los textos de Cristóbal Colón, Hernán Cortés o Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, entre otros, pretendían justificar la esclavitud de esos pueblos, al describir a los aborígenes a través de estereotipos psicológicos y culturales, como su supuesta inferioridad intelectual, debilidad física, salvajismo o sexualidad desenfrenada (Gomariz, 2005). Para Mignolo (2007), la cuestión de la raza no está relacionada precisamente con el color de la piel sino con la categorización de los individuos según su nivel de similitud a partir de un modelo de humanidad ideal, que en el caso de la Conquista fue el de los europeos. Por eso señala que el momento fundacional del discurso de la raza en el Nuevo Mundo fue la publicación en Sevilla, el año 1552, de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* por el fraile dominico Bartolomé de las Casas, porque al identificar como «bárbaros» a los amerindios inaugura una categoría racial que no se refería al color de la piel. «La categorización racial no consiste en decir “eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por lo tanto, eres

inferior”, designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y [luego a] los negros africanos» (Mignolo, 2007: 43-44). Así, América se presenta como una invención europea que no solo creó sus propios tipos humanos con la excusa de la diferencia racial, sino que eliminó los nombres que, para ese territorio, tenían los pueblos aborígenes, un fenómeno que se corresponde con la desposesión material y espiritual de los habitantes de la región.

Explicar a los europeos la dominación de esos pueblos aborígenes era fácil, lo difícil era que los subyugados aceptaran la hegemonía de los blancos que los incorporaban en una cultura completamente nueva como seres inferiores. La solución para este problema fue la misma adoptada con los musulmanes y judíos en el reino de Castilla: convertirlos en copias de los europeos por medio de la evangelización. Pero la conversión marcó el inicio de un problema racial incorporando a indios y afrodescendientes en la sociedad novohispana como, según Gramsci (1971), «subalternos»: los grupos que no ejercen el poder.¹⁵⁵ Con ese mismo sentido, entró la palabra en los estudios poscoloniales a través de la Escuela de Estudios Subalternos (Spivak, 2010; Said, 2018).¹⁵⁶ El término amplía el alcance de la palabra ideologizante «explotados» y da un carácter más plural a otras expresiones marxistas como la de «clase proletaria», que no es propiamente el caso de los pueblos originarios de América, pues estos no pertenecen al contexto de la industria ni son obreros. Los indios entraron en la nueva sociedad como subalternos, dentro de las categorías de raza inferior y de nuevos cristianos: su experiencia y condición subjetiva de subordinados estaba determinada por la hegemonía de los blancos católicos y europeos. «La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica», explica Gramsci, para

¹⁵⁵ En sus *Cuadernos de la cárcel*, escritos entre 1919 y 1935 pero publicados en 1975, Gramsci toma del entorno militar la palabra «subalterno», para identificar los grupos sociales subordinados o considerados de rango inferior debido a su género, raza, etnia o religión, entre otros rasgos. Como miembro del Partido Comunista de Italia, su interés no era el estudio histórico de estos grupos, ni siquiera pondera la posibilidad de que existieran fuera de las fronteras de su país. Si en el contexto de la estructura social de su época identificó como subalterno al campesinado del sur de Italia, cuya producción y forma de vida recordaba a la antigua economía feudal, fue porque le preocupaba que este grupo no hubiera desarrollado una perspectiva de clase, plegándose a los intereses de la clase dominante, por lo cual no tenía un discurso político propio ni acceso a su historia. Sus argumentos sobre este tema pretendían que la revolución de clases propuesta por el programa comunista disolviera esa realidad subalterna (Gramsci, 1971; Parry, 2012).

¹⁵⁶ El Grupo de Estudios Subalternos de la India fue fundado por historiadores de ese país educados en Inglaterra durante los años ochenta, cuya formación debe mucho a los estudios culturales de la Escuela de Birmingham. Su objetivo era revelar el punto de vista de los subalternos negado por el imperialismo inglés. Ranajit Guha (1922) la fundó en 1947 y figuras principales de los estudios poscoloniales como Edward W. Said y Gayatri Spivak se consideran sus continuadores en el presente (Modonesi, 2010; Spivak, 2010).

quien la condición subalterna se determina por el despojo que hace la hegemonía de la condición subjetiva del subordinado, lo que ocurre con los amerindios, cuando pierden su cultura y la continuidad de su historia con la implantación colonial y la evangelización (Gramsci, 1971: 299-300). Esto quiere decir que, mientras la unidad de las clases hegemónicas se concreta en el Estado y su historia es la de la nación, el subalterno es, por definición, un colectivo heterogéneo, de historia discontinua y fragmentada que, por necesidad, se entrelaza con la historia oficial. Por esa razón, la historia de los pueblos amerindios parece terminar con la llegada de los europeos, y la de los afrodescendientes no parece haberse tenido en cuenta hasta tiempos muy recientes.

Gayatri Spivak (2010) extiende la definición de subalterno más allá de la connotación del marginado, el oprimido o la otredad propuesta por Gramsci, pues introduce en su definición el sentido de *différance* de Derrida, que identifica la incapacidad de simbolizar algo que desborda la representación. En ese sentido, el sujeto subalterno es estructuralmente distinto del hegemónico, debido a su incapacidad de reproducir exactamente su situación, porque su lenguaje y sus categorías conceptuales para definirse a sí mismo pertenecen a la hegemonía.¹⁵⁷

Durante la Colonia, los efectos de los estereotipos sobre las razas se ajustaron a través de un proceso de sobredeterminación funcional —para continuar el análisis del proceso colonizador desde la teoría de Foucault—, mediante el cual se produjeron gran cantidad de manifestaciones culturales que ayudaron a establecer la hegemonía del Imperio español, con el resultado de que los subalternos se multiplicaron a través de la cuidadosa estratificación de la sociedad por castas. La convivencia de los colonizadores europeos con los pueblos aborígenes americanos resultó en un nuevo tipo racial híbrido: el mestizo. Y, como era de esperar, su surgimiento representaba en la mentalidad colonial del barroco una amenaza: ¿no tendrían más derecho a gobernar las tierras americanas, que una vez pertenecieron a los aztecas o a los incas —entre otros muchos pueblos indígenas conquistados—, quienes eran descendientes de mujeres de estas etnias y de los hombres que habían conquistado sus territorios? Un problema adicional

¹⁵⁷ Debido a la imposibilidad del lenguaje de reproducir con exactitud lo real, Derrida (2001) se preocupa por el significado residual o aquello que no puede ser representado en la comunicación; a esto lo llama *la différence*, que define como la parte del contenido dentro del proceso de significación que se aplaza o se suspende. Spivak toma esa definición como el fundamento de su análisis sobre las relaciones coloniales, porque considera que la experiencia del subalterno es radicalmente diferente a la del sujeto hegemónico y, por eso, propone que la experiencia colonial y su *différance* sean tenidas en cuenta para intentar definir al subalterno.

fue el de la importación de esclavos africanos para el trabajo en las haciendas, que introdujo en el territorio americano una nueva raza considerada inferior, la cual vino a mezclarse con la india y la blanca.

Para conservar el *status quo* de los blancos durante la Colonia se hizo necesario difundir una serie de discursos enfocados en mantener la estratificación social a toda costa, diferenciar a unos grupos de otros y establecer que aquel más idóneo para gobernar era el europeo, el mismo que se identificaba con el proyecto evangelizador de la Iglesia católica. Es entonces cuando el discurso sobre la honra femenina, analizado en el capítulo anterior, otorgó un lugar específico a las mantuanas en la sociedad de la Colonia: ellas eran las garantes de la pureza de la raza blanca. Los mismos Estatutos de Limpieza de Sangre que mantuvieron durante siglos la estratificación social en España sirven para comprender la relación entre el color de la piel y el valor de las personas en la Colonia: «La inequidad social de ese entonces se zanjaba por medio de la sangre, entendiendo dicha desigualdad como una voluntad divina» (Böttcher y Hausberger, 2011: 10).¹⁵⁸ La unión de la raza blanca con la aborigen o con la africana fue percibida como un pecado, una mácula en la sangre y un estigma social similar al de tener padres judíos o musulmanes en la España barroca: «La división de la sociedad en una república de indios y una república de españoles [...] era una réplica de la tradición ibérica y de lo que podría denominarse como interacción de un nosotros y un vosotros —entre cristianos y judíos y musulmanes» (*ibid.*: 15).¹⁵⁹

En las colonias, la noción de limpieza de sangre combinaba tanto aspectos del cuerpo como espirituales —de carne y alma, para explicarlo en términos católicos—, lo cual quiere decir que el discurso racial tenía una dimensión moral. Por eso, a la noción de mestizaje se la asoció también con la definición de «nobleza», entendida esta no como un escalafón dentro de la sociedad de castas, sino en términos morales: como estima y honradez, a la cual se pueden contraponer el deshonor y la vileza. La relación

¹⁵⁸ En el aparato institucional de las provincias que revisaba el linaje de los aspirantes a cargos públicos figuraba la prohibición no solo de aceptar a descendientes de judíos o moros, sino también a los hijos de negros, negando la movilidad entre las clases y relegando a la mayoría de la población del continente a una situación marginal (Böttcher y Hausberger, 2011). La colección de ensayos *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico* (2011) desarrolla el tema del mestizaje en el Nuevo Mundo y analiza la sangre y la raza como factores determinantes de las jerarquías sociales en la América hispana.

¹⁵⁹ El trato a los indios era distinto que el dado a los negros, aunque existía la conciencia de que su raza los hacía inferiores. Las uniones entre los blancos y las indias (nunca viceversa) eran menos problemáticas que con las negras; el antecedente que puede explicar esta actitud se encuentra en las uniones entre españoles e indias en tiempos de la Conquista, enlances que el rey Carlos I se vio obligado a aceptar debido a que eran pocas las mujeres españolas que acompañaban a sus esposos en la aventura atlántica, cuando aún no se habían establecido las colonias (Böttcher y Hausberger, 2011).

entre lo material y lo ético se reforzó por la presión social y a la tara del nacimiento «impuro» se le añadían otras como el nacimiento ilegítimo, pues la mayoría de los hijos mestizos eran el producto de relaciones entre hombres blancos europeos y sus esclavas (indias o negras); incluso cuando este hijo o hija resultaba de una relación formal o un matrimonio, también era sospechoso, pues podía tomarse como una estrategia de blanqueamiento racial. En *El peso de la sangre*, Böttcher y Hausberger explican esta situación en los siguientes términos:

La supuesta impureza judía o musulmana, palpable solamente a partir de la memoria y de las categorías genealógicas, se transfirió al color de piel y se articuló con la calidad de las personas. Fue así como negros, mulatos, zambos, tercerones, cuarterones, *etc.*, se convirtieron en nuevos objetos de exclusión, subordinación y menoscabo en el sistema de valores de limpieza de sangre. De ahí que el «blanqueamiento», esto es la búsqueda de un mejor estatus mediante casamientos con personas «más blancas», se convirtió en un eje paradigmático con el fin de evitar la impureza del color del linaje.

(Böttcher y Hausberger, 2011: 13)

Lo que en Europa era la impureza por las creencias religiosas se transfirió al Nuevo Mundo como la impureza de la oscuridad de la piel, producto de la mezcla entre la sangre considerada buena, la de los blancos europeos, y la considerada mala, la de los africanos o amerindios. El resultado fue una enorme producción de discursos para definir la esencia de cada raza y establecer su lugar en la sociedad colonial. El imaginario de la época concebía las castas como una pirámide en cuya punta estaban los blancos venidos de España y sus descendientes, los criollos —siempre y cuando no se hubieran mezclado con otras razas—, a quienes se asociaban los rasgos de hidalguía y nobleza. El ambiente distendido de las ciudades americanas, su lejanía física de la metrópolis y el afán de ascenso social imperante en esas sociedades hizo que los peninsulares con frecuencia pusieran en entredicho el honor de los criollos (Moraña, 2005; Böttcher y Hausberger, 2011). En la base de la pirámide, se encontraban las razas amerindia y negra, los pueblos subyugados, a los que aún se identificaban con el barbarismo y la insubordinación. Entre la punta y la base se extendía toda suerte de tipos híbridos que resultaban de la «polución» de la raza blanca con las razas «oscuras», cuya oscuridad era también moral: los mestizos, los mulatos y los zambos, todos identificados bajo el genérico de «pardos». Durante los tres siglos que duró la Colonia, los efectos de los estereotipos sobre estas razas se ajustarían a través de un proceso

discursivo que garantizó la estratificación social y fortaleció la autoridad de los blancos por medio de la construcción de subalternos.

En este contexto racista y discriminatorio emergió la conciencia criolla. Lo interesante de esta conciencia de clase es que, si bien identifica a los blancos nacidos en América, con más privilegios que los indios, los negros o sus mezclas, no escapa de lo que Mignolo (2007) llama «la herida colonial»: un sentimiento de inferioridad que compartieron los mantuanos con el resto de los americanos de cualquier raza porque no eran europeos y se sentían marginados. El asunto aquí es que, aunque los criollos compartieran el punto de vista (eurocéntrico) de los colonizadores, no tenían los mismos privilegios que los peninsulares. La herida colonial persistió tras la emancipación de los territorios, cuando las élites predominantes reprodujeron la totalidad o parte del discurso para validarse en el poder, extendiendo los efectos coloniales más allá de su tiempo histórico (Gayatri Spivak, 2010; Said, 2018). El argumento de nuestra tesis es que esa conciencia de clase obliga a De la Parra a usar ciertos códigos conceptuales que, por un lado, le impiden interpretar la situación de su género fuera del modelo femenino y, por otro, la hacen incapaz de hablar de la identidad hispanoamericana en términos diferentes a los del mestizaje impuesto por la mentalidad de su época.

Como los mantuanos habían sintetizado en el *ethos* barroco hispanoamericano aspectos culturales de su raza blanca con la amerindia y la africana, se convencieron de que ellos eran los sujetos idóneos para dirigir las empresas emancipadoras y para erigir los primeros estados nacionales en la región (Mignolo, 2007). Con el objeto de ganar adeptos para la causa de las independencias entre los gobiernos de Europa, los criollos, inspirados en las ideas de la Ilustración, promovieron una intensa reflexión sobre sus capacidades jurídicas como blancos nacidos en las Indias para establecer naciones autónomas. Según Weinberg (2011), este fue el momento cuando la naturaleza dual del *ethos* barroco de los mantuanos se transformó en un sentido de lo criollo que identificaba su conciencia de ser una élite blanca de instrucción europea nacida en América. Un buen ejemplo de esto es la *Carta de Jamaica* (1815), la cual escribe Simón Bolívar con el doble objetivo de explicar las causas de la caída de la Segunda República y lograr que Gran Bretaña prestara su apoyo a la causa patriota.

Bolívar explica su sentido de lo criollo con estos términos: «No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles» (Bolívar, 1975: 40). Destaca que Bolívar no se refiere en esta cita a los afrodescendientes. Y es que el problema de la doble conciencia era exclusivo

de los mantuanos. Mignolo (2007) recuerda que no afectaba a los afrocriollos ni a los aborígenes porque la conciencia crítica de estos colectivos surge de no ser considerados ni siquiera humanos. La consecuencia de esto es que, en cuanto se establecen las primeras repúblicas, negros e indios, junto con sus descendientes, se convierten en los subalternos de la nueva hegemonía criolla.

Las nacientes repúblicas debieron reinventarse en oposición a la metrópolis de la cual acababan de conseguir la emancipación. Por eso intentaron la restitución de la civilización más viable, pero no podían apelar a la herencia de los pueblos precolombinos ni al legado de los afrodescendientes, porque eso hubiera invalidado sus reclamos hegemónicos. Esta razón fue la que determinó que, mientras España retrocedía como referencia cultural, Francia e Inglaterra adquirieran importancia. Fue en este momento cuando emergió la noción de América Latina discutida en la sección anterior (Mignolo, 2007; Weinberg, 2011). Mignolo critica la formación de esa nueva conciencia en estos términos:

En lugar de dedicarse al análisis crítico del colonialismo (como los intelectuales europeos se dedicaron al análisis crítico de la monarquía, el despotismo y la Iglesia como instituciones que los antecedieron y circundaron), [los criollos] eligieron *emular* a la intelectualidad de Europa, imaginando que las historias locales podían repararse siguiendo el ejemplo de Francia e Inglaterra y ocultando el colonialismo (en el que justamente esos dos países estaban cada vez más involucrados) bajo la alfombra. Así, las ideas y los idearios republicanos y liberales ocuparon el lugar de lo que no ocurrió: la crítica al colonialismo y la construcción de un proyecto decolonial que no fuera ni republicano ni liberal.

(Mignolo, 2007: 90)

El argumento de Mignolo es original en los estudios poscoloniales, aunque puede establecerse un vínculo con las investigaciones de Spivak cuando se pregunta por la capacidad de hablar de los subalternos. Es decir: ¿puede culparse a los criollos de emular a los europeos si el colonialismo los había acostumbrado a eso?; ¿no era este comportamiento el fundamento mismo del *ethos* barroco hispanoamericano? Es probable que, bajo la imposibilidad de criticar al colonialismo, del que los mantuanos habían sido cómplices, se encuentre su incapacidad de comprender a los subalternos raciales, más que la mala fe. La cita, sin embargo, permite explicar, aunque sea de forma parcial, por qué las élites intelectuales y gubernamentales, a lo largo del siglo XIX, se preocuparon más de registrar las características raciales de los pueblos en la región que de conocer sus necesidades.

De cualquier manera, después de logradas las independencias, la estructura social de las sociedades hispanoamericanas era muy similar a la división racial de la Colonia, entre quienes eran blancos y quienes no lo eran. Una prueba de esto la presenta la peruano-francesa Flora Tristán en *Peregrinaciones de una paria* (1838), en donde describe la sociedad con la que se encontró cuando viajó a Perú entre 1832 y 1833 con el objeto de reclamar la herencia de su padre.¹⁶⁰ Cuando llegó, no había transcurrido ni una década desde la batalla de Ayacucho (1824), que selló el fin de la administración española, y, como consecuencia de la guerra, la economía estaba en crisis, la anarquía se imponía en muchos lugares del interior de país, mientras las enfermedades y la muerte mantenían a la sociedad diezmada. Sin embargo, lo que hacía a las sociedades desiguales para la autora era el racismo:

En el Perú, como en toda América, el origen europeo es el gran *título de nobleza*. En el lenguaje aristocrático del país se llama blancos a aquellos cuyos ascendientes no son indios ni negros. He visto varias señoras que pasan por blancas, aunque su piel sea de color canela, porque su padre fue nativo de Andalucía o del reino de Valencia. La población libre forma, pues, tres clases, provenientes de tres razas muy distintas: europea, india y negra [...]. En la última clase, bajo la denominación *gentes de color*, se confunden los negros y los mestizos de las tres razas.

(Tristán, 1986: 201)

Las palabras de Tristán sintetizan el discurso racial que sucedió a la Independencia, en el que los afrodescendientes y los aborígenes son descritos como homogéneos en su invisibilidad. Se trata del mismo esquema feudal implantado en el continente desde la Conquista; la única diferencia es que ahora estaba validado por un discurso «ilustrado» sobre el cual se fundaron las nuevas repúblicas. Los discursos para definir la función y el lugar de los subalternos raciales tuvieron un correlato en el carácter también subalterno de las mujeres dentro de la sociedad. *Ifigenia* muestra que el discurso racial asociado a las nociones de limpieza de sangre no había sido superado para 1923, y lo hace en las opiniones positivistas que tiene Gabriel Olmedo sobre los pardos. En la misma conversación, Mercedes, la amiga y mentora de la protagonista, se queja de la costumbre del tío Pancho de «negrear» a todo el mundo; esto es,

¹⁶⁰ Flora Tristán era hija de Mariano Tristán de Moscoso, un criollo peruano que residía en París como representante de la corona española, y de Anne Laisnay, descendiente de una familia burguesa monárquica, exiliada en España después de la Revolución francesa. El matrimonio no tuvo validez legal, por lo que Flora quedó desheredada cuando murió su padre y debió trasladarse a América para negociar su herencia con su tío. A la vuelta del viaje, publicó sus impresiones sobre la sociedad peruana y, en especial, sobre los peruanos ricos, como la familia de su padre, que le había negado la herencia.

«oscurecer» o poner en entredicho la limpieza de su sangre y la honra de su familia. Tío Pancho se defiende con las siguientes palabras:

Mira, Mercedes, para que veas de un modo palpable el poco crédito que merece tu seguridad de limpieza de sangre, fíjate en este detalle nada más: Durante la Guerra de la Independencia, Bolívar, en sus proclamas, por razón de Estado, logró poner muy en auge y muy de moda a los pardos [...]. En aquella barahúnda de salidas de patriotas, entradas de realistas, terremoto del año doce y emigración del catorce, las mujeres andaban por un lado, los maridos por otro, y hubo mantuanas que, como las Aristeigueta, se divertieron muchísimo. Yo [...] no las critico. Creo que hicieron muy bien... sí ¡las pobres!... después de tres siglos de encierro y de fastidio ¿por qué no habían de tener el derecho de independizarse un poquito, mientras durara la independencia, por lo menos? [...] Mientras los hombres realizan hazañas cubriéndose de gloria, de galones, de penachos, y de condecoraciones, las mujeres, que en el fondo son mucho menos ostentosas y muchísimo más moderadas, recluidas en la sombra, se cubren en silencio con la gloria del amor y de los besos. Después, viene la paz y reforzado ya el ideal patriótico, al son de un glorioso entusiasmo, surgen entonces los renombres históricos, los poemas épicos, las estatuas, los hijos ¡y todo sigue muy bien! [...] ¡Prueba de ello es que, desde entonces, los viejos conventos, tan florecientes allá en tiempos de la Colonia, empezaron a decaer y fue rarísima la soltera que sobrevivió a la Independencia sin tener algún ahijado misterioso! Mira, que yo recuerde puedo nombrarte dos o tres parientas tuyas y mías.

(De la Parra, 1982: 126-127)

Las reflexiones de tío Pancho sintetizan un pensamiento generalizado sobre la Independencia, según el cual la guerra debilitó el sistema de castas cuando las mantuanas se mezclaron (por su voluntad o por la fuerza) con los pardos que, como mercenarios, integraron el grueso de los dos ejércitos que se enfrentaban (Vallenilla Lanz, 1919; Morón, 1979). Si bien las castas se debilitaron en este proceso de hibridación, los criollos siguieron protegiendo la supuesta nobleza de su sangre por medio de discursos raciales.

La persistencia del dispositivo de la raza hasta la década de los años veinte — cuando fueron publicadas *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca*, así como *El problema social del indio* y *La raza cósmica*— se debe a que la Independencia estableció lo que Gomariz (2005) llama colonialismo doméstico. Es decir, que el imperialismo español fue sustituido por la hegemonía de los criollos, quienes, para mantener su dominio, apelaron a las mismas estrategias discursivas que durante la Colonia utilizaron los peninsulares, modificando con el tiempo y las circunstancias las mentalidades, normas, espacios y estructuras para sus intereses. A este procedimiento de reutilización de viejas

estructuras mentales, Foucault lo denomina relleno estratégico. *Ifigenia*, al reproducir el discurso colonial sobre la limpieza de sangre, mantiene la hegemonía patriarcal sobre los dos subalternos del colonialismo: la mujer y el pueblo. Por eso tío Pancho se refiere al honor de las mantuanas durante la Guerra de Independencia y censura a las Aristeigueta por haberse «divertido muchísimo». Aunque diga que no las critica, en realidad las presenta como un modelo negativo de feminidad; en especial porque esto le parece inadmisibile a Mercedes Galindo, que representa a la mujer moderna y a la maestra de María Eugenia Alonso (Bosch, 1982; Palacios, 2001). Tal postura prueba que las relaciones íntimas con los pardos suponían la pérdida de la honra y esto era inaceptable para una criolla, por muy moderna que se considerase. Tío Pancho, como miembro de una sociedad patriarcal, ejerce su poder sobre Mercedes Galindo, emparentándola con el «ahijado misterioso» de alguna mujer a quien se supone maculada. En otras palabras, el personaje apela a la misma noción de deshonor vigente durante la Colonia.

Después de la independencia, el dispositivo racial validó la conciencia criolla como fundamento del colonialismo doméstico. Esto creó una nueva hegemonía donde el subalterno estaba constituido por las razas que no eran blancas, tal como lo señala Tristán. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, ese discurso había evolucionado hacia la necesidad de mejorar la población de las nuevas naciones, a través del blanqueamiento racial (Gomariz, 2005; Böttcher y Hausberger, 2011). La noción de que las razas podían mejorar a partir de su unión con otras «superiores» se mantuvo en el pensamiento republicano, como demuestra la publicación a mediados del siglo XIX del ensayo antes aludido, *Facundo o la vida en las pampas* (Pratt, 2000; Wienberg, 2011; Morales Faedo, 2012). Allí, Sarmiento presenta un diagnóstico de los problemas de Argentina tras la declaración de independencia en 1816 y una biografía de un caudillo de las pampas llamado Facundo Quiroga, que funciona como alegoría del dictador Juan Manuel de Rosas, contemporáneo del autor.¹⁶¹ A partir de los postulados del positivismo, Sarmiento opone los principios de barbarie y civilización en *Facundo*; su tesis es que las características físicas de los habitantes de la pampa formaban un perfil humano, el gaucho, inclinado al desorden y a la violencia; su única esperanza para

¹⁶¹ *Facundo* se publicó primero como folletín en el diario chileno *El Progreso*, en veinticinco entregas publicadas a lo largo del mes de julio de 1845. En aquella época, su autor se encontraba exiliado en Chile. Su inmediato éxito promovió su publicación como volumen independiente el mismo año 1845; algunos ejemplares de aquella tirada llegaron de forma clandestina a su país y lograron repercusión inmediata y contundente entre los círculos literarios y la opinión pública de Buenos Aires, Rosario y Mendoza (Sarmiento, 1874; Rodríguez Mola, 1964).

mejorar o *civilizarse* era mezclarse con los indoeuropeos, a través de la inmigración europea, lo que supone que la colonización española había sido insuficiente para lograr la entrada de Hispanoamérica en el proyecto moderno (Gomariz, 2005).¹⁶² La cita de *Facundo* donde mejor se resume este proyecto se encuentra casi al final del libro:

El elemento principal de orden y moralización con que la República Argentina cuenta hoy es la inmigración europea, que de suyo, y en despecho de la falta de seguridad que le ofrece, se agolpa de día en día en la Plata, y si hubiera un gobierno capaz de dirigir su movimiento, bastaría por sí sola a sanar en diez años no más, todas las heridas que han hecho a la patria los bandidos, desde Facundo hasta Rosas, que la han dominado. De Europa emigran anualmente medio millón de hombres por lo menos, que, poseyendo una industria o un oficio, salen a buscar fortuna y se fijan donde hallan tierra que poseer. Hasta el año de 1840 esta inmigración se dirigía a Norteamérica, que se ha cubierto de ciudades magníficas y llenado de una inmensa población a merced de la inmigración.

(Sarmiento, 1874: 317-318)

Más adelante Sarmiento concluye la idea en estos términos:

El año 1835 emigraron a Norteamérica quinientas mil seiscientas cincuenta almas; ¿por qué no emigraron a la República de Argentina cien mil por año si la horrible fama de Rosas no los amedrentase? Pues bien: cien mil por año harían en diez años un millón de europeos industriuosos diseminados por la República, enseñándonos a trabajar, explotando nuevas riquezas y enriqueciendo al país con sus propiedades; y con un millón de hombres civilizados, la guerra civil es imposible porque serían menos los que se hallarían en estado de desearla.

(*Ibid.*: 319)

El discurso racial en *Facundo* se fundamenta en la mentalidad colonial y no en el liberalismo de las independencias. En su proclamación de que la raza europea era necesaria para mejorar el futuro de las Américas, Sarmiento ofrece una visión de la identidad hispanoamericana distinta a la de Bolívar, muerto apenas quince años antes de publicarse *Facundo*; no se refiere ya al conflicto entre europeos y americanos, sino a la oposición entre dos principios: barbarie y civilización. En realidad, su propuesta no se opone completamente a la de Bolívar porque el objetivo de la *Carta de Jamaica* era

¹⁶² El gaucho es una figura fundamental de la cultura argentina, así como de otros territorios de las pampas, ubicados en los países hoy conocidos como Uruguay, Paraguay, Brasil y Chile. La figura ha sido comparada con otros pastores de frontera, para quienes el caballo era el principal medio de transporte y vivían de la cría de ganado, como en la llanura de Rusia meridional, el llano venezolano y las praderas de Estados Unidos (Rodríguez Mola, 1964). La autonomía de los gauchos disminuyó con la independencia, cuando los terratenientes comenzaron a hacerse con enormes parcelas al sur de Argentina y los contrataban como peones de las nuevas haciendas, a cambio de una paga o de favores, insertándolos de esa manera en las estructuras feudales heredadas de los tiempos de la Colonia.

justificar la causa independentista como una revolución de los criollos contra el imperialismo español y no era necesario profundizar allí en las razas que componían la sociedad colonial. Otro rasgo que vincula las obras de Bolívar y Sarmiento es que en ambas los polos de barbarie y civilización son una variante del discurso binario de la colonización que oponía la raza blanca europea a la aborígen.

El mismo discurso etnográfico de las campañas conquistadoras del siglo XVI lo usaron en el XIX los descendientes de los criollos para legitimar su poder y establecer estados nacionales sobre idearios racistas. En 1879, veinticinco años después de la primera edición de *Facundo*, el general Julio A. Roca dirigió «la Conquista del Desierto», una operación militar que, en poco más de doce meses, exterminó a los grupos indígenas de la zona, como hicieron los españoles trescientos años antes en el Río de la Plata: el objetivo inicial era acabar con la expansión chilena y establecer la dominación argentina sobre la Patagonia. Los discursos de la identidad racial de la época se vinculaban con los deseos que entonces tenían las capas hegemónicas de «blanquear el hemisferio», como si este fuera una prolongación de Europa: «En las Américas, la nación blanqueada se convierte en el proyecto sociopolítico y económico de la burguesía criolla, de su ciudad letrada y del “criollo exótico” que el escritor cubano José Martí exhorta en *Nuestra América*» (Gomariz, 2005: 37-38). Como «burguesía criolla», «ciudad letrada» y «criollo exótico», Gomariz identifica a las nacientes élites económicas e intelectuales del siglo XIX que establecieron los estados nacionales tras la independencia. Sus palabras aluden a una modernización en términos eurocéntricos, que promovió la conformación de América Latina más como una idea que como una categoría geopolítica real.

En un contexto donde Francia y Estados Unidos fortalecieron la contraposición entre latinos y anglosajones, cuando la llegada de la modernización se tomaba por sinónimo del éxito del proyecto moderno acariciado desde la Ilustración, los criollos apelaron al «ethos latinoamericano» como una manera de fortalecer sus vínculos con Europa, sin necesidad de volver a la tutela de España. Lo que aquí se entiende por *ethos latinoamericano* es el conjunto de características, actitudes y comportamientos que identifican al colectivo latinoamericano, el cual evoluciona del antes explicado *ethos barroco*, una síntesis de la herida colonial y la doble naturaleza de la conciencia criolla, que comenzó a perder terreno cuando en el Nuevo Mundo se impusieron en las teorías políticas seculares enciclopedistas y las primeras repúblicas.

El ethos latinoamericano fue el resultado del reemplazo de la mentalidad del barroco hispanoamericano y del discurso teológico de la Colonia por la conciencia de las élites poscoloniales, en donde si bien prevalecía la hegemonía de los criollos, prevalecía el yo del materialismo secular. Las obras de pensamiento crítico escritas en América Latina durante el siglo XIX dieron cuenta de este proceso. Si bien desde la independencia las élites parecían incorporar a las minorías al nuevo proyecto de nación, lo hicieron supeditándolo a un orden patriarcal similar al de la Colonia, en donde los herederos de los españoles continuaban ejerciendo el poder y marginando a los descendientes de otras razas.

Como ya hemos dicho, la noción de América Latina se impuso en el siglo XIX cuando el republicanismo y el liberalismo reemplazaron a la ideología de la Colonia. El objetivo era contraponer esta realidad cultural, más que geográfica, con la América sajona representada en Norteamérica. Por eso, la identidad de los latinoamericanos se interpretó como un conjunto de rasgos y actitudes heredados de los imperios de España y Portugal que los vinculaba con Francia e Italia, países con los cuales compartían el legado grecorromano y la raíz latina de sus lenguas; así sus élites blancas pudieron vincularse con el liberalismo francés, alejándose de la tradición española a la que consideraban atrasada, pero manteniéndose dentro de Occidente, aunque fuera en la periferia (Greenberg, 2000; Mignolo, 2007; Gobat, 2013). Como el obstáculo para establecer la relación entre los latinos de Europa y los de América era la cultura mestiza asociada a estos últimos, que introducía rasgos de razas consideradas inferiores, la solución fue el colonialismo doméstico. Lo que Foucault llama relleno estratégico actuó aquí para validar la hegemonía criolla: como las élites no podían negar al mestizo como realidad, utilizaron el discurso de la supuesta inferioridad de las razas aborígenes y africanas para imponer el colonialismo doméstico, como demuestran los pasajes citados de *Facundo*. Ese sentido de la blancura era el resultado de la superposición del ethos latinoamericano sobre el ethos barroco, que señala la situación poscolonial de las naciones en la región, en donde los criollos se habían convertido en la clase hegemónica por encontrarse en la frontera racial entre los europeos y los mestizos. Goblat lo resume así:

Spanish American elites often sought to defend their power by claiming that «white» people were better fit for republican rule than those of color. Such a «republican racism» was strongly espoused by liberal proponents of a Latin race. However loudly these elites supported democracy, they

tended to believe that the reins of power should remain in the hands of the «white race».

(Goblat, 2013: 1356)

Goblat se refiere aquí a la contradicción propuesta por las elites latinoamericanas que defendían una concepción racial de su cultura que los minimizaba ante los extranjeros, pero que dentro de sus países les permitía mantener su frágil sentido de la blancura. El proceso vino acompañado por una noción de mestizaje fundamentada en la hibridez como rasgo fundamental del pueblo latinoamericano, en donde se sintetizan las capacidades creativas de su ethos que, al decir de Vasconcelos en *La raza cósmica*, es capaz de reformular el destino de Occidente hacia la paz. Estructurada entre los años 1850 y 1950, la noción de mestizaje es polisémica y supone:

El desplazamiento semántico del vocablo *mestizo* (utilizable por igual como adjetivo y sustantivo) al de *mestizaje* (indicando con ello su sustantivación). La originalidad de esta creación intelectual radica en haber transformado un accidente connotado racialmente en la esencia de la identidad colectiva de un pueblo. La sedimentación del vocablo *mestizo* en el concepto de *mestizaje* pudo haberse dado durante la primera mitad del siglo XX en un momento en el que Latinoamérica intentaba concebirse como una unidad racial y cultural frente a otros continentes [...]. El mestizaje fungirá como un concepto altamente funcional para cubrir no solo la identidad de un pueblo en particular, sino la de un conjunto mayor llamado Latinoamérica.

(Zermeño, 2011: 284)

Según puede inferirse del párrafo anterior, la noción sociológica de «mestizo» fue sustituida por el concepto filosófico de «mestizaje», lo cual quiere decir que la hibridez racial que durante la Colonia se asumió como una mácula en la sangre, se convirtió en un rasgo creativo cuando hubo necesidad de equiparar a todos los pueblos de las antiguas colonias bajo un rasgo común. La idea no solo presupone la desaparición de los polos del indigenismo y el criollismo, que De la Parra describe como «indoamericanismo» o «hispanoamericanismo», sino que permite homogeneizar a un continente racial y culturalmente heterogéneo en un solo rasgo (De la Parra, 1992: 21). La hipótesis de Guillermo Zermeño (2011) es que la invención del mestizaje como principio regidor de la identidad latinoamericana moderna tuvo un efecto negativo en la representación de la población indígena de México, la cual se mantuvo igual a la que existía en la Colonia, que la equiparaba con atraso y barbarismo. La afirmación puede extrapolarse a otros lugares del continente, incluso a aquellos que no tienen poblaciones indias tan numerosas como México o Perú. La homogeneización de la identidad

hispanoamericana en la idea del mestizaje representó un avance desde la mentalidad de la limpieza de sangre, pero no eliminó el racismo, sino que lo reformuló en términos útiles a las élites, como demuestra el pasaje citado de *Ifigenia* sobre las Aristeigueta.

El desarrollo histórico del dispositivo racial en Hispanoamérica permitió la formación de una conciencia criolla a partir de la idea de que, como descendientes de los españoles nacidos en América, esa élite de blancos que supuestamente descendían de los europeos estaba llamada a dirigir los jóvenes estados nacionales. Se suponía que esta élite también estaba capacitada para canalizar las energías creativas del pueblo mestizo. De esta manera de pensar se encuentran muchas muestras en la narrativa de los años XX producida en la región y, por supuesto, también en Venezuela.

En *Doña Bárbara*, por ejemplo, Gallegos plantea una analogía de esa relación entre las élites y el pueblo venezolano en el abogado terrateniente Santos Luzardo, que educa y desposa a la joven mestiza Marisela (Skurski, 1994). Se trata del mismo arquetipo del matrimonio sagrado y de la relación entre el rey Salomón y la sulamita con el que se abrió este capítulo. Santos Luzardo representa el líder moralmente elevado, trasunto de Bolívar. Como hombre ilustrado, encarna también la labor pedagógica de la élite, a través de la cual parecía posible desarrollar las capacidades del pueblo. Pero *Doña Bárbara* no se separa de la noción de que las razas oscuras contaminaban a la blanca, planteada por Vallenilla Lanz y otros teóricos del positivismo de principios del siglo XX, como demuestra en el personaje de doña Bárbara, una bruja mestiza, a quien se la describe como el «fruto engendrado por la violencia del blanco aventurero en la sombría sensualidad de la india, su origen se perdía en el dramático misterio de las tierras vírgenes» (Gallegos, 2010: 13). Gallegos nunca explica por qué el mestizaje de Marisela Barquero es positivo y el de doña Bárbara negativo, y esa misma ambivalencia aparece en las novelas escritas por De la Parra. La diferencia es que en De la Parra el subalterno racial era también una alegoría del subalterno de género.

5. CONCLUSIONES

Una de las cuestiones planteadas a lo largo de esta tesis es si puede leerse el ensayo de Teresa de la Parra, *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, dentro de la clasificación de ensayo de identidad, teniendo en cuenta los postulados que el canon hispanoamericano adjudicaba a ese género literario durante la primera mitad del siglo XX. En ese sentido, la pregunta que ha guiado esta investigación es de qué manera los razonamientos de la autora venezolana trascienden los postulados del ensayo de género o la situación particular de lo femenino, para hacer aportaciones a la condición más general sobre la identidad de los pueblos latinoamericanos. Una primera conclusión es que De la Parra no señala lo femenino como una excepción a la universalidad de lo masculino, sino que lo construye como un ejercicio alternativo del poder patriarcal, una instancia del ser subalterno. En esa forma de ejercer el poder participan el pueblo y las mujeres, cada colectivo a través de una acción alternativa a la hegemonía del género masculino, según sus condiciones particulares. Se trata, según el pensamiento crítico de la autora, de una acción discreta, pero más duradera que la masculina.

Como mujer y como escritora, una enorme dificultad para De la Parra fue la situación subordinada de su género en las sociedades poscoloniales de la región. Por un lado, su obra la convirtió en la excepción al prejuicio de que las mujeres eran demasiado sentimentales para el ejercicio intelectual serio. Por el otro, sus propias ideas no podían trascender la mentalidad sobre los géneros vigente en su época, aún influida por el catolicismo colonial. En otras palabras: ella sabía por experiencia propia que las mujeres eran capaces de realizar los mismos oficios que los hombres y, sin embargo, les atribuía un papel secundario en la historia, como herramientas para el éxito de ellos.

La contradicción señalada en el párrafo anterior es el resultado del vínculo entre la subordinación del género femenino y la instrucción de sesgo católico que se mantuvo más o menos similar desde la Colonia hasta bien entrado el siglo XX. Ese tipo de

educación imponía como modelo de actitudes y comportamientos a la Virgen María. A este patrón se le conoce desde hace unos cincuenta años como «marianismo» y se caracteriza por combinar los dogmas y devociones del catolicismo iberoamericano en un sistema que propugna la superioridad moral femenina ante la supuestamente inevitable agresividad y arrogancia de los hombres. Tal superioridad implica que, como las mujeres están «naturalmente» inclinadas a la abnegación, a ellas les corresponde sacrificar sus aspiraciones individuales para que los hombres logren las suyas, consideradas las únicas aspiraciones posibles para la familia y la nación.

En las conferencias que repitió en varios lugares de Colombia en 1930, De la Parra muestra su adhesión al modelo mariano, especialmente cuando explica que su finalidad es hacer «una especie de ojeada histórica sobre la abnegación femenina en nuestros países, o sea la influencia oculta y feliz que ejercieron las mujeres durante la Conquista, la Colonia y la Independencia» (De la Parra, 1992: 19). Después describe el impacto de las mujeres en la formación de la sociedad hispanoamericana clasificándolas en tres grupos. El primero es el de la Conquista, en donde ubica a «las dolorosas crucificadas por el choque de las razas»; el segundo, la Colonia, tiempo de «las místicas y las soñadoras», mientras que las de la Independencia «son las inspiradoras y las realizadoras» (*ibid.*: 25). Según lo visto en esta tesis, los adjetivos utilizados en las citas pueden vincularse con las cualidades que constituyen el mito de María como la abnegación y la espiritualidad, atributos fundamentales para construir la idea de que el poder de las mujeres en la sociedad es secundario y de que su influencia se limita al cumplimiento de los objetivos de los hombres. De la Parra es consciente de los problemas que esta situación plantea en las sociedades patriarcales. La teoría sobre el poder femenino que enuncia en su ensayo es un rasgo que permite vincular los planteamientos de la autora con los de otros autores canónicos del ensayismo hispanoamericano, como José Martí, José Enrique Rodó y José Vasconcelos.

La afirmación de que el sacrificio de las mujeres influyó en «el alma americana» presupone la existencia de un conjunto de rasgos espirituales que distinguen a los hispanoamericanos de otras sociedades, incluidas las angloamericanas, ubicadas en el norte del continente. Tal razonamiento vincula a *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* con los temas tratados por los ensayos canónicos, en los cuales se pretende definir la identidad de los habitantes de América Latina. El objetivo primordial de las conferencias dictadas en Colombia concordaba con la segunda ola del feminismo, durante la cual se discutieron los derechos civiles, educativos y políticos de las mujeres.

Las dos demandas fundamentales para las sufragistas vinculaban lo civil con lo político: lograr el derecho al divorcio y el voto para las mujeres. La lucha para que las mujeres obtuvieran la potestad para decidir si querían mantenerse unidas a sus esposos vino acompañada de la crítica a la institución matrimonial como estructura básica de la subordinación de las mujeres. La segunda vindicación era el derecho a votar, que se tradujo en una intensa revisión de la manera como los hombres ejercían el poder.

Como en su ensayo, los temas de *Ifigenia* y de *Memorias de Mamá Blanca* se relacionan con las dos demandas de aquel feminismo que se extendió hasta la primera mitad del siglo XX. A pesar de que María Eugenia Alonso termina casándose con su aborrecido pero rico pretendiente, César Leal, su discurso a lo largo de la novela cuestiona que el único destino para una mujer sea el matrimonio. En el otro libro, la hacienda Piedra Azul es el lugar apartado de la sociedad en donde la madre y las hermanas de Blanca Nieves, la protagonista, ensayan un poder subversivo pero difuso, como el del pueblo. «Ingenua y feliz como los niños y como los pueblos que no tienen historia, la Colonia se encierra toda dentro de la Iglesia, la casa y el convento», dice De la Parra en su ensayo, vinculando así esta obra a la novela, porque en la hacienda Piedra Azul la vida transcurre todavía como durante la Colonia, lo cual permite a la autora describir en su narración el espíritu colonial que constituye el rasgo fundamental de la identidad hispanoamericana (*ibid.*: 25). El interés que toma en definir la Colonia como el espacio/tiempo cultural que identifica a todos los países de la América española la pone en el mismo terreno intelectual que otros autores canónicos coetáneos, como Mariano Picón Salas.

Una prueba de que De la Parra estaba interesada en el asunto de la identidad hispanoamericana es que rechaza dos de los tres temas que los organizadores del ciclo de charlas en Colombia le proponen. Un asunto era que hablara sobre su persona y el nacimiento de su vocación literaria y el otro eran sus libros. Ignora los dos primeros objetivos y se concentra en el segundo: «En cuanto al tercer tema, [...] o precisando mejor, el de la tesis de *Ifigenia*, el del caso crítico de la muchacha moderna, sí me pareció interesante y digno de tratarse por trascendental, por prestarse a discusión y por urgente de remediar» (*ibid.*: 18). Teniendo en cuenta que *Memorias de Mamá Blanca* se había publicado unos meses antes de su llegada a Colombia, la decisión de la autora es arriesgada, y demuestra que no estaba guiada por la promoción de su obra sino de sus ideas.

Lo interesante del planteamiento de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* es que vincula el temario del feminismo de la segunda ola y las preocupaciones sobre la identidad latinoamericana. Y, sin embargo, De la Parra señala en su Primera Conferencia que su feminismo es «moderado»:

Para demostrarlo y para tratar, señores, ese punto tan delicado, el de los nuevos derechos que la mujer moderna debe adquirir, no por revolución brusca y destructora, sino por evolución noble que conquista educando y aprovechando las fuerzas del pasado, para tratar ese punto había comenzado por preparar en tres conferencias una especie de ojeada histórica sobre la abnegación femenina.

(*Ibid.*: 19)

De la Parra declara que su feminismo evitaba los excesos porque no quiere ser comparada con las sufragistas radicales, como la inglesa Emmeline Pankhurst, a quien la protagonista de *Ifigenia* ridiculiza quejándose del mal gusto de sus zapatos con su tío Pancho. A diferencia del grupo creado por Garret Fawcett, la Union of Women's Suffrage Societies y de otros de corte conservador que, desde 1890, presionaban para que las mujeres lograran el voto en Gran Bretaña —como aquellos vinculados a Harriet Taylor y su esposo, el filósofo John Stuart Mill—, las seguidoras de Pankhurst pensaban que el activismo era la única manera de conseguir un cambio. Sin embargo, la distinción entre ambas corrientes no se hacía en la prensa de la época, por lo que casi siempre se llegó a asociar todo el movimiento sufragista con la violencia en las calles. También existe la posibilidad de que De la Parra intente desvincularse del feminismo como una estrategia para acercarse a la literatura que era considerada «seria» en su época, la escrita por hombres. En ese caso, el objetivo era que sus novelas no se percibieran como literatura «femenina».

No tuvo éxito con este propósito. El canon literario venezolano ha mantenido a *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca* en la periferia; lo cual explica, en parte, por qué su ensayo no obtuvo el interés de la crítica antes de la década de los ochenta, cuando lo reeditó Velia Bosch, en el volumen de 1982 que contiene su «obra selecta»: *Narrativa, ensayos, cartas*. De hecho, el ensayo se convirtió en objeto de análisis académico ya en el siglo XXI, gracias al avance de las escuelas de Estudios de Género en los últimos veinte años de la centuria pasada. De la Parra no dejó de ser una presencia constante en la literatura venezolana, pero su influencia sobre la tradición intelectual ha sido mínima, debido a que sus novelas no se discuten sino como excepciones al canon. Esto ha

contribuido a mantenerla en la periferia, como el testimonio de la vida de la autora, una muestra de literatura confesional que muchos críticos desde la publicación de *Ifigenia* en 1926 le reprocharon.

Uno de esos críticos fue Lisandro Alvarado (1982), quien al sugerir la equivalencia entre la escritora y el personaje de María Eugenia Alonso venía a decir que De la Parra se había confesado en la novela y, en consecuencia, no había escrito ficción. La autora se defendió de la acusación en público y por correspondencia. El equívoco, sin embargo, se mantuvo durante décadas y dejó huella en la crítica hasta el siglo XXI, como demuestra el estudio *Literatura venezolana del siglo XX* (2009), en donde la primera vez que Rafael Arráiz Lucca nombra a la autora la identifica como «una señorita llamada Teresa de La Parra», con lo cual la equipara, como Alvarado y otros casi un siglo antes, con la «señorita que escribió porque se fastidiaba»: María Eugenia Alonso. Este prejuicio, sumado al de supuesto carácter «femenino», en el que cayeron críticos como Gonzalo Zuldambide (1982) o Arturo Uslar Pietri (1974), ha sido un obstáculo para la valoración de su narrativa, porque la convierten en la representante de aquello que es considerado una excepción a la universalidad atribuida a los hombres que escriben.

El carácter confesional, amateur y femenino atribuido a sus novelas constituyen estereotipos que venían a proclamar que, al mostrar sus pensamientos más íntimos, De la Parra hacía el ridículo y por eso no debía haber escrito nada, que sus novelas eran además indecentes y, por eso, prescindibles. Según Joanna Russ (2018), ideas como estas han servido a lo largo de la historia para esconder el legado de las mujeres escritoras. Y De la Parra no es una excepción, aunque fuera una presencia constante en la literatura venezolana: estaba sin estar. Es decir: se la leía, pero no se la discutía seriamente. Ella vivió una época en la que el debate sobre la modernidad apenas se iniciaba con fuerza en Hispanoamérica, y habitó un país en donde, habiendo entrado de golpe el capitalismo mundial a través del rentismo petrolero, el liberalismo económico se consideraba reñido con las libertades democráticas. Sus novelas eran la excepción femenina a la grandilocuencia épica de la narrativa fundacional de la nación venezolana, ejemplificada en *Doña Bárbara*, la novela publicada en 1929 —el mismo año de *Memorias de Mamá Blanca*— por Rómulo Gallegos. El mismo hecho de no haber participado directamente en la política venezolana contribuyó a colocarla en la periferia de una tradición literaria cuyos fundadores eran hombres de estado: políticos prestados a la literatura o escritores prestados a la política. *Ifigenia* y *Memorias de Mamá Blanca*

quedaron inscritas en la tradición literaria como obras secundarias, con un interés distinto al relato del estado-nación, que fue el tema fundamental del canon narrativo hasta la década de los años sesenta, cuando ya se había instaurado la democracia en el país.

La crítica sustrajo a De la Parra de la discusión política al señalar que no estaba interesada en los problemas del país y al tacharla de afecta a la tiranía de Gómez. Las evidencias con las que se intentó probar tales acusaciones son contradictorias. Entre 1923 y 1924, De la Parra escribió varias cartas en donde le pedía dinero al general para publicar *Ifigenia* y las firmaba como «su amiga más sincera y decidida» (De la Parra, 1982: 43). Pero no fue la única que apeló al papel de padre severo que a Gómez le gustaba representar: como no existía industria editorial en Venezuela, los escritores y escritoras tenían que mandar publicar sus obras fuera del país y muchos le pedían ayuda para hacerlo. El mismo Gallegos llegó a recibir estas «ayudas» del dictador: la hacienda donde comenzó a escribir *Doña Bárbara* era propiedad de Gómez. El hecho que con más frecuencia se cita para probar la supuesta simpatía por Gómez que tenía De la Parra es una entrevista que dio a Armando Maribona en La Habana en 1928, publicada en *El Diario de la Marina* de Cuba. En dicha conversación desmerece a la Generación del 28, la única oposición que, en 27 años de gobierno, Gómez no pudo aplacar antes de que prendiera en las calles de Caracas. En esa misma entrevista, De la Parra subraya los logros del gobierno, entre los cuales destaca el pago de la deuda externa y las relaciones con las potencias extranjeras que invertían en la modernización del país. Además, dirigió sus críticas a los exiliados adeptos a Cipriano Castro, acusándolos de haberse pasado veinte años buscando un contragolpe para regresar al gobierno. Su opinión sobre la Generación del 28 cambió unos meses después, cuando volvió a Venezuela. Entonces escribió a su amigo y también escritor Enrique Bernardo Núñez una carta en donde celebra el movimiento de oposición y los aires de cambio que se respiraban en el país, como «un despertar de la conciencia pública» (*ibid.*: 546). La admiración que De la Parra había expresado en sus cartas se acabó hacia 1930, cuando el presidente se abstuvo de otorgarle el derecho sobre la pensión de un familiar militar, con la que la escritora pretendía pagar las cuentas del tratamiento para mejorar la salud de sus pulmones.

Frente a quienes postulan que De la Parra no tenía interés en la política, Elizabeth Garrels (1986) y Doris Sommer (1991) han comprobado la centralidad de su discurso sobre el poder en sus obras, principalmente en *Memorias de Mamá Blanca*. En

esta novela, contrapone a la hegemonía masculina e invisible, como es el caso del padre, un hacer escondido y «femenino», que no es necesariamente un poder subversivo, aplicado desde los márgenes y en el que el pueblo se equipara a las mujeres en la clandestinidad de sus logros frente al patriarcado. En *Ifigenia* no se trata solo de la oposición que hace María Eugenia Alonso a su abuelita y a quienes intentan casarla con César Leal, un burócrata del gobierno de Gómez, sino que, en la figura del tío Pancho, De la Parra reproduce con tono irónico el discurso del positivismo para mostrar su falsedad, como cuando dice: «Los seres más fuertes viven a expensas de los más débiles, y en toda la naturaleza impera una gran armonía, basada en la opresión, el crimen y el robo» (*ibíd.*: 73). La paráfrasis que hace el personaje de *El origen de las especies* (1859) de Darwin imita el discurso de los promotores del positivismo, que eran los mismos intelectuales del núcleo gomecista: César Zumeta, José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla Lanz y Pedro Manuel Arcaya.

La convicción positivista de que el conocimiento científico era la mejor forma de organizar las sociedades llevó a intelectuales y políticos a buscar entre los seres humanos leyes como las que rigen en la naturaleza. El positivismo caló profundamente en la sociedad, pues validaba la jefatura de Gómez, a través de teorías como la del «gendarme necesario», que expone Vallenilla Lanz en su ensayo de 1919. Según *Cesarismo democrático*, la inclinación al desorden de los venezolanos que fue fundamental para su insumisión contra España en el siglo XIX, para el XX se había convertido en el principal obstáculo contra el estado nacional moderno, por lo cual era necesario un líder de mano dura que encaminara al pueblo hacia el progreso. A esa reflexión responde la cita de *Ifigenia* sobre el estilo de vida de los fuertes y de los débiles, pues plantea lo opuesto a las ideas de Vallenilla Lanz. De la Parra no encuentra insubordinación en el pueblo, más bien lo contrario; por eso, en su carta a Bernardo Núñez, habla del pueblo al que subyugaba Gómez como «los que no teniendo una situación independiente, han de trabajar, se encuentran frente al dilema: o a favor o en contra. Esto último es imposible puesto que es la vida de todos los días lo que está en juego, queda la resignación estoica con una sonrisa de ironía por dentro» (*ibíd.*: 546). La conexión entre esta cita y la de *Ifigenia* es evidente: la resignación de la víctima es la conformación estoica; se trata de un mismo pueblo subyugado que no puede liberarse de la opresión porque su prioridad es la supervivencia.

Una de las estrategias para aislar a De la Parra de la tradición venezolana ha sido considerar su obra al margen de los movimientos literarios de su época, como el

modernismo, el criollismo y la vanguardia, los cuales compartieron la necesidad de formular un discurso inequívocamente político. Velia Bosch (1982) fue la primera en releer las novelas desde los postulados de cada movimiento y concluir que De la Parra tiene una novela que puede ser asociada con cada movimiento. A *Ifigenia* se la puede vincular con el modernismo y a *Memorias de Mamá Blanca*, con el criollismo. Por esta razón, considera que su obra debe estudiarse como una bisagra entre ambas tendencias, lo que coincide con el hecho de que su producción novelística se limita a los años veinte, década para la cual el modernismo ya se había agotado y a partir de la cual las influencias culturales europeas habrían de tomarse como vanguardia.

Pero la relación que tuvo De la Parra con la vanguardia se limita al tiempo en el que publicó sus obras; nada hay en su estilo narrativo de las corrientes estéticas que reaccionaron a la debacle de la Primera Guerra Mundial. La vanguardia renovó en América las influencias europeas desde movimientos tan distintos entre sí como el futurismo y el surrealismo, surgidos en Italia y Francia, respectivamente, aunque se extendieron por todo el mundo. De la Parra no estaba dispuesta a integrar esas influencias en sus obras, preocupada como estaba por el desajuste en la sociedad venezolana como resultado de la recepción de la cultura europea. A este asunto se refiere en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* como «bovarismo hispanoamericano», o la incapacidad de las élites de entender las realidades autóctonas a través de esquemas distintos a los extranjeros, principalmente los adoptados de Europa. Igual que la heroína de Gustave Flaubert, cuya obsesión con las novelas románticas la expone a la insatisfacción sentimental, debido al contraste entre sus aspiraciones desmesuradas y la realidad que las frustra, las élites intelectuales y políticas en las jóvenes naciones latinoamericanas imitaban de forma afectada las ideas, los usos y las maneras de los que consideraban países desarrollados como Francia e Inglaterra, sin detenerse a comprender la manera como eran recibidos en las realidades particulares de sus países. Por eso, consideraba a las élites latinoamericanas enfermas de «una forma de esnobismo criollo naturalizado en el extranjero, origen de algunos bienes, pero de muchos males y de muchos pecados contra el buen gusto» (*ibid.*: 21). La autora dedica sus conferencias de 1930 justamente al análisis de la «muchacha moderna», que ha convertido en personaje literario a través de María Eugenia Alonso. En su ensayo, compara a la protagonista de *Ifigenia* con las élites letradas hispanoamericanas y le diagnostica a ella la misma enfermedad de bovarismo hispanoamericano; por lo cual, *Influencia de la mujer en la formación del alma*

americana puede ser leído como un largo argumento en contra de la importación de ideas foráneas propia del modernismo y la necesidad de volver a lo autóctono típica del criollismo.

El vínculo entre la muchacha moderna personificada en *Ifigenia* y el bovarismo hispanoamericano sirve para establecer un contrapunto con *Doña Bárbara*, novela que presenta un discurso sobre la identidad nacional venezolana al reformular, en el matrimonio entre Marisela Barquero y Santos Luzardo, las relaciones entre élites y pueblo, interpretado este, no tanto como la masa violenta despreciada por los positivistas, sino como un colectivo cuyas capacidades creativas solo sabe desarrollar un líder espiritual. Así, el paternalismo de Santos Luzardo con su esposa aparece como la culminación del proyecto moderno alternativo a la dictadura de Gómez. En contraste, De la Parra ofrece una profundidad en el retrato de género en su narrativa imposible en la novela de Gallegos, donde lo femenino es, al mismo tiempo, principio activo y pasivo; las fuerzas telúricas que deben domarse a la vez que el sexo débil. Si en *Doña Bárbara* la unión entre líder y pueblo son progreso, en *Ifigenia*, los forzados esponsales entre la muchacha moderna y el hombre de la hegemonía gomecista signan el fracaso, un matrimonio de injusticias que perpetúa la hegemonía del fuerte sobre el más débil.

Distinta a Gallegos, De la Parra no se limita solo a presentar en sus obras a la mujer como alegoría del pueblo: su interés es mostrar a ambos colectivos como vulnerables y señalar cómo la sociedad, la dictadura y el patriarcado abusan de ellos. Por eso, ambas novelas inauguran la relación entre hegemonía y subalternidad que constituye el meollo de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Si bien *Memorias de Mamá Blanca* y *Doña Bárbara* coinciden en el ambiente del llano venezolano y son historias sobre mujeres que intentan tomar el poder de los hombres, en la novela de Gallegos esta inversión de identidades de género debe resolverse para progresar, buscando una línea recta hacia un cambio legítimo de la economía; mientras De la Parra critica el cambio y la urbanización acelerada del país como consecuencia de la economía petrolera. Esa visión alternativa de la identidad hispanoamericana, basada en la bella armonía del espíritu que intenta crear De la Parra, salió de la misma cantera que la de Gallegos, pero para la autora, las mujeres y el pueblo son marginados y resignados, aguantan y hasta sobreviven a los sistemas de poder en los que se encuentran inmersos.

Otra cuestión analizada en esta tesis es cómo *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* se relaciona con el canon del ensayo hispanoamericano

y con el de género. No se sabe si De la Parra tuvo la intención de publicar sus conferencias en forma de ensayo como Virginia Woolf hizo con las charlas que había dictado en la Universidad de Cambridge, cuando las reunió en *Un cuarto propio* en 1929. No hay pruebas de esto, pues meses después de su viaje a Colombia, De la Parra presentó los primeros síntomas de la enfermedad pulmonar que la obligó a dejar sus proyectos editoriales —como una biografía de Simón Bolívar para la que había comenzado a tomar notas— y viajar entre Francia y España para buscar la cura. *Tres conferencias inéditas* (1961), la primera publicación conocida de las conferencias, identifica los tres textos de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* como «conferencias» y aparecen clasificados como ensayos en *Obra (Narrativa, ensayos, cartas)*, libro preparado por Velia Bosch para Fundación Ayacucho en 1982.

La necesidad de comprender si estas conferencias pueden estudiarse como un solo ensayo no fue un problema hasta principios del siglo XXI, cuando investigadoras que trabajaban desde la perspectiva de los Estudios de Género trataron de comparar *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* con las obras de otras autoras de finales del siglo XIX y principios del XX, como Gómez de Avellaneda, Juana Manso, Soledad Acosta Samper o Clorinda Matto de Turner. A sus obras, Mayuli Morales Faedo (2012), Liliana Weinberg (2014) e Inés Hortal Sandoval (2017) las clasifican como «ensayos de género», siguiendo la pauta marcada por Mary Louise Pratt (2000), para quien este tipo de obras difiere de las consideradas canónicas, escritas mayoritariamente por hombres y clasificadas como «ensayos de identidad», en las cuales se discute el ser de los hispanoamericanos. Los ensayos de género son tomados por «femeninos», pues se ocupan de los desafíos sociales que enfrenta la mujer, como la necesidad de su instrucción o su falta de libertades con respecto al hombre. La diferencia entre uno y otro tipo de ensayo es la voz: ambos se articulan desde la conciencia crítica de los problemas de su época y se originan en el discurso racionalista moderno, que en tiempos de la Ilustración se llevó a un sentido de lo político. Los llamados ensayos de género añadieron una dimensión adicional al liberalismo de identidad, al referirse a los derechos de las mujeres.

Aunque están emparentados con el feminismo ilustrado, los ensayos *La mujer* (1860) de Gertrudis Gómez de Avellaneda, *La mujer en la sociedad moderna* (1895) de Soledad Acosta Samper y *Las obreras del pensamiento en la América del Sur* (1895) de Clorinda Matto de Turner no pueden clasificarse dentro de las dos tendencias en las que se dividió el feminismo desde el siglo XIX, el ilustrado y el socialista, debido a que sus

discursos no son marcadamente políticos: no señalan el lugar de la mujer en la sociedad (una discusión propia del liberalismo) ni se refieren a la subyugación de la esposa por el marido o a la situación de las mujeres más pobres (como se haría desde el socialismo). Se limitan a reivindicar cuál es la aportación de las mujeres a la sociedad y denuncian que, aunque nacer mujer no es diferente de ser hombre, la sociedad las ha condenado a una eterna minoría de edad. Gómez de Avellaneda se refiere al papel de ciertas mujeres en la política y en las ciencias, pero enfoca la mayor parte de sus críticas al estamento cultural, específicamente a los hombres de la Real Academia de la Lengua Española que, en 1853, le habían negado una silla, a pesar de sus sobradas competencias para conseguirla. Y se refiere a las instituciones culturales de España e Hispanoamérica como «academias barbudas», denunciando que son coto de los hombres.

El alcance de los planteamientos de *La mujer* es más limitado que los de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, aunque Gómez de Avellaneda hace un recorrido por la historia del mundo buscando ejemplos de la nobleza femenina para contraponerla al egoísta individualismo de los hombres. Como se ha visto en esta tesis, la celebración de la bondad de las mujeres no es de extrañar en la literatura del siglo XIX; lo que hace particular al caso de *La mujer* es que allí la nobleza del género se celebra como el terreno para desarrollar honrosas empresas, incluidas las del pensamiento y la profesionalización. De la Parra comparte la misma noción sobre la estimación particular del género y, aunque se limita a tomar ejemplos en el pasado americano, ahonda más en la manera cómo su género ha contribuido en la historia, como cuando se refiere a la aportación de doña Marina a la conquista de México o al papel que jugó Fanny de Villars en la educación de Simón Bolívar; a ambos ejemplos les dedica varias páginas del ensayo. Lo que Gómez de Avellaneda llama «el corazón de la mujer» es lo mismo a lo que De la Parra denomina «alma femenina»; ambas se inspiran en el modelo de comportamiento de su género propuesto por el catolicismo, aunque entre la aparición de una y otra obra hayan pasado setenta años.

Gómez de Avellaneda concibe la potencia afectiva como la fuente de las otras facultades y potencias del alma e intenta probar que, como las mujeres exceden en estas facultades, son mejores que los hombres. A De la Parra no le interesa demostrar qué género es mejor que otro y, de hecho, los equipara, proponiendo a las mujeres ser compañeras de los hombres en igualdad de condiciones. Le importa el valor profesional de la mujer y la posibilidad de que el espíritu de las hispanoamericanas pueda sintetizar

las demandas del mundo moderno con la abnegación que considera el núcleo del legado colonial. No emite juicios sobre la totalidad de las mujeres del mundo, pero propone la abnegación de su género como rasgo diferencial entre las latinoamericanas y las angloamericanas. Como en Gómez de Avellaneda, el valor que De la Parra atribuye a la nobleza femenina se imbrica en su ser de hispanoamericana. Esto le permite establecer un contraste con la vida siempre en movimiento que atribuye a las mujeres en las sociedades modernas, como cuando cita a aquellas que viven en Nueva York.

El ensayo de Acosta de Samper se ubica más cerca del de Gómez de Avellaneda que de *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, pues su interés es exaltar la labor moralizante de las mujeres en la sociedad, lo cual implica que atribuye al género la misma nobleza que en *La mujer*. Para tal propósito, en *La mujer en la sociedad moderna* hace un recorrido histórico por la labor de las representantes de su género que demostraron su virtud desde la Revolución francesa en adelante. Para Acosta de Samper «es preciso presentar un conjunto razonado de biografías, de bocetos de mujeres ejemplares, para despertar en el espíritu de las jóvenes la emulación y el deseo de imitar alguna o algunas de ellas» (Acosta de Samper, 1895: 6). Esto se debe a que la misión de apostolado social de su género se encuentra en peligro frente al avance de la modernidad. Encuentra una prueba de esto en el hecho de que algunas obras de las escritoras hispanoamericanas se alejan de los modelos del virtuosismo cristiano y prefieren el retrato naturalista de los problemas de sus sociedades, como hace la peruana Mercedes Cabello de Carbonera en la novela *Blanca Sol*, en donde narra la historia de una esposa promiscua y derrochadora. Su idea de que es necesario exaltar la virtud de la mujer la acerca peligrosamente a la imagen de la mujer como «ángel del hogar», que tan popular fue durante la época victoriana en los países anglosajones y a la que Woolf dedica su ensayo de 1931, «Las profesiones para las mujeres». Pero Acosta de Samper lo hace desde la abnegación católica, lo que la acerca al «marianismo», el modelo femenino impuesto por el cristianismo desarrollado en Iberoamérica durante el barroco. No debe perderse de vista, sin embargo, que el propósito de Acosta de Samper es desmontar la tesis positivista de que el hacer femenino debía limitarse a lo privado; su argumento es que, para poder ejercer una acción pública, la mujer debe poner por delante la virtud. Y es en este juicio donde son afines los pensamientos de Acosta de Samper y De la Parra, pues esta última en su ensayo busca la virtud cristiana, incluso en mujeres que no habrían estado inclinadas a tenerla, como las amerindias doña Marina y doña Isabel.

Aunque *Las obreras del pensamiento en la América del Sur* no apele a la moral para señalar cómo las mujeres pueden mejorar la sociedad y Matto de Turner se limite a enumerar a aquellas que eran maestras, escritoras, artistas o gestoras culturales, añadiendo una explicación breve sobre el oficio de cada una, en su postura se sigue percibiendo el mismo discurso moral emparentado con la religión que marca las opiniones de Gómez de Avellaneda y Acosta de Samper. Ello se percibe cuando afirma que las intelectuales tienen que enfrentar el prejuicio impuesto por el patriarcado que las hace «correr el peligro de quedarse para tías» porque «los tontos les tienen miedo» (Matto de Turner, 2016: 179). Si bien Matto de Turner rara vez reivindica la igualdad entre la mujer y el hombre intelectuales, sí denuncia los prejuicios de géneros que obstaculizan el trabajo profesional de su género. De la Parra se hace eco de esas denuncias en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* cuando se refiere al caso de sor Juana Inés de la Cruz. Y es que, a pesar de cierto ánimo triunfalista en el ensayo de Matto de Turner, su convicción de que la instrucción de las mujeres es una herramienta de la modernización de la sociedad la vincula con las ideas expresadas en las obras escritas por De la Parra. Por eso, su ensayo aparece como una bisagra entre el pensamiento de género del siglo XIX y el del XX: se ocupa de la necesaria instrucción de la mujer para la profesionalización que impulsaría el progreso del continente, pero la enfrenta con los prejuicios de la sociedad sobre la función de la mujer en el espacio público.

Hacia finales del siglo XIX, la cuestión no era plantear las ventajas de la educación de las mujeres, sino ver cómo esa educación podía repercutir afirmativamente en un proyecto de nación específico donde el poder era patriarcal. La profesionalización de las mujeres se tomó como un obstáculo para su vida familiar, asumiendo que desprestigiaba a la institución del matrimonio y retrasaba la maternidad. Para ninguna de las ensayistas estudiadas aquí el matrimonio es el objetivo definitivo de su género; sin embargo, Gómez de Avellaneda y Acosta de Samper sí celebran la maternidad en los ensayos citados. Más aún, la consideran la base del hacer femenino en la sociedad, la fuente de la moral de las mujeres. Matto de Turner no se refiere a esto, ni tampoco al matrimonio. Como mujer soltera, De la Parra no puede considerar esta institución el fin único de su género, así que propone dos ejemplos de poetisas hispanoamericanas que toman dos caminos distintos, con el objeto de demostrar las dificultades que el matrimonio imponía en su época a la profesionalización del género. Uno es el caso de la uruguayana Delmira de Agustini, que a los veinte años era famosa

gracias a sus escritos, pero que, al intentar divorciarse de su esposo, este la mató y se suicidó luego. El otro caso es el de la chilena Gabriela Mistral, que nunca se casó, por lo cual pudo dedicarse completamente al oficio de escritora, el cual, en 1945, la hizo merecedora del Premio Nobel de Literatura. Aunque la visión sobre el matrimonio en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* es negativa, no lo es su perspectiva sobre la maternidad. Pero esto no quiere decir que De la Parra la considere el objetivo de la vida de una mujer; lo que celebra en ese estado es la oportunidad que ofrece a las mujeres para demostrar la abnegación de su género.

La particularidad que conecta a *La mujer*, *La mujer en la sociedad moderna* y *Las obreras del pensamiento en la América del Sur* es que restringen la aportación femenina a la sociedad al caso de algunas mujeres en la historia. Russ identifica esta estrategia como «el mito del logro aislado», el cual juega a favor del estamento patriarcal, porque «supone que ellas fueron únicas en su tiempo y que el resto de su género era inferior» (Russ, 2018: 123). De la Parra trata de evitar este mito diciendo que los personajes históricos a los que se refiere en su ensayo son muestras del género. Si toma ejemplos de personajes femeninos de la historia en las épocas de la Conquista, la Colonia y la Independencia es porque los necesita para hilvanar sus argumentos, pero en todos los casos los ofrece como prototipos de una colectividad destacable. A las mujeres de la Conquista, singularizadas en indias como doña Marina y doña Isabel, las llama «las obscuras Sabinas, obreras anónimas de la concordia, verdaderas fundadoras de las ciudades por el asiento de la casa» (De la Parra, 1992: 22). Lo mismo hace con las mujeres de la Colonia y de la Independencia. Sor Juana Inés de la Cruz aparece como ejemplo de las monjas, a quienes describe como «amantes del silencio, las eternas sedientas de la vida interior y, aunque parezca contradictorio, las precursoras del moderno ideal feminista» (*ibid.*: 40). Fanny de Villars y Manuela Sáenz sirven de ejemplo para la casta de las mantuanas. De ambas le interesa la influencia que ejercieron sobre Bolívar. Pero De Villars le permite narrar cómo los salones literarios organizados por las mujeres permitieron el intercambio de las ideas de la Ilustración que fomentaron el proceso de emancipación en las colonias: «en la tertulia, ellas fustigan a los hombres con sus observaciones personales y sus palabras vehementes» (*ibid.*: 60).

Influencia de la mujer en la formación del alma americana representa un avance desde los planteamientos de las obras de Gómez de Avellaneda, Acosta de Samper y Matto de Turner, porque De la Parra plantea la instrucción femenina como herramienta de la modernización de América Latina, desde la necesidad apremiante de hacer frente

al materialismo angloamericano. Así, la profesionalización del género la incluía en la sociedad al mismo tiempo que la vacunaba contra el bovarismo hispanoamericano. La dicotomía hispanidad/modernidad de su discurso vincula a De la Parra con la discusión sobre la identidad latinoamericana. Esto plantea la posibilidad de que, como los ensayos de identidad de su época, *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* se refiera a la naturaleza de los hispanoamericanos, aunque lo haga a través de la descripción de personajes femeninos tomados de la historia. Justo lo que intenta demostrar esta tesis es que el ensayo integra los rasgos atribuidos al canon tanto como a la periferia; es decir, que se refiere a la naturaleza de los hispanoamericanos, como un ensayo de identidad, aunque lo haga a través de la descripción de personajes femeninos tomados de la historia, como hacen los ensayos de género. En consecuencia, esta obra puede leerse como una bisagra entre la primera y la segunda ola del feminismo. Tal condición intermedia del pensamiento crítico de Teresa de la Parra coincide con la atribuida a su narrativa de ficción, a medio camino entre el modernismo y el criollismo.

Cuando De la Parra recalca la abnegación como la cualidad fundamental del género femenino en la historia apela al marianismo, un modelo de comportamiento inspirado en la Virgen María, implantado en el Nuevo Mundo con las campañas de evangelización que acompañaron a la Conquista. En cada etapa que analiza la autora destaca un tipo ideal de mujer que hizo posible las acciones y actitudes que marcaron la historia. En la Conquista se refiere a «las dolorosas sacrificadas por el choque de las razas», al señalar el sacrificio altruista de las indias que se unieron a los invasores para establecer la paz entre las razas; lo cual permitió que se edificaran colonias y que surgiera una nueva raza: la mestiza, unión de europeos y amerindios (*ibid.*: 25). Lo que percibe como un clima de concordia facilitado por las indias fue el fundamento de la Colonia, cuando las «místicas y soñadoras» (así llama a las mujeres de entonces) se retiran del ámbito público, para ejercer su poder al margen del patriarcado. Este es el caso de las monjas, a quienes De la Parra considera «las amantes del silencio, las eternas sedientas de la vida interior», además de «las precursoras del moderno ideal del feminismo» (*ibid.*: 25; 40). Su juicio sigue la tradición de quienes han querido ver en «Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz» de sor Juana Inés de la Cruz un antecedente a la literatura que aboga por la igualdad de los géneros.

La afirmación de que la clausura de las monjas las ponía al margen del patriarcado es problemática. En el capítulo tres se dedicó un espacio a esa discusión. Para Michel Foucault (2018; 2003) y Rosa María Rodríguez Magda (2004), ellas no

ostentaban poder cuando escribían y menos cuando se entregaban a los arrebatos místicos, pues durante el Barroco la confesión fue una herramienta de control que se adjudicaron los sacerdotes, la cual les permitía dirigir tanto la conciencia de las monjas como las del resto de los feligreses. Al contar o escribir sus experiencias, estas mujeres permitieron a los confesores explorar y clasificar los pensamientos que ellos consideraban desviados.

El poder de la Iglesia no terminó con la Independencia, la tercera y última etapa que De la Parra estudia en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. De hecho, ese proceso comenzó con la expulsión de los jesuitas, «poderosos por sus riquezas y su influencia, [que] imperaban en las almas [...] femeninas muy especialmente» (*ibíd.*: 60). Al perder a sus confesores, las criollas vieron rota la tríada que sustentó a la sociedad hispanoamericana durante el Barroco, «Dios, Patria y Rey» (*ibíd.*: 60-61) Y por esa razón «cundió en las conciencias la anarquía del sistema», fue este despertar el que las convirtió en las «inspiradoras y realizadoras» (*ibíd.*: 25).

A través del uso de los adjetivos «dolorosas», «místicas» e «inspiradoras», De la Parra compara, en su ensayo, el hacer de las mujeres en el Nuevo Mundo con aspectos de la devoción iberoamericana a la Virgen María. El primer adjetivo remite al culto a Nuestra Señora de los Dolores, donde se enfatiza su sufrimiento durante el martirio y la muerte de su Hijo. A través del adjetivo «místicas», la experiencia de la gracia divina es equiparable a la espiritualidad de la Madre de Dios en sus advocaciones de la Inmaculada Concepción y la Reina de los Cielos. La transformación de la materialidad del sufrimiento en espiritualidad al recibir la gracia divina convierte a la Virgen María en vehículo de la apoteosis individual, como lo fue antes de Jesús. Esa relación entre mujer y héroe remite al arquetipo inmemorial del matrimonio sagrado. En ese sentido, la aportación de las criollas que fueron parejas de los patriotas de la Independencia parece limitarse a facilitar sus hazañas y promover el ensalzamiento de ellos como héroes. Los adjetivos «dolorosas», «místicas» e «inspiradoras» son el fundamento del sistema de símbolos que De la Parra construye en el ensayo. Este mismo sistema está presente en su narrativa. Allí, los personajes femeninos son moralmente superiores a los hombres y son capaces de quebrantar el poder patriarcal cuando logran imponer su voluntad sobre ellos sin usar la fuerza. Tal superioridad femenina se debe a su capacidad de sacrificio por el otro, lo que quiere decir que para De la Parra la abnegación más que una cualidad es un prerrequisito del orden social. A esta manera de pensar se le ha llamado a lo largo de esta tesis «marianismo», porque esa noción de

abnegación femenina viene de la Virgen María y se instaló en Hispanoamérica a través de la evangelización y la hegemonía de la Iglesia en la educación, incluso después de la Independencia.

El marianismo no es un paradigma teológico sino social. Evelyn P. Stevens (1973) lo define en contraste al machismo, el modelo que marca al género masculino, pues su definición también se sustenta sobre un patrón de expectativas sociales inspiradas en las nociones de honor y vergüenza cristalizadas durante el Barroco. Frente a la agresividad y arrogancia de los hombres, las mujeres demuestran que son moralmente superiores, al suponerse que, como ellos no pueden evitar ser necios y obstinados, a ellas les corresponde la labor moral de cuidarlos de sí mismos. El marianismo infantiliza, por tanto, al género masculino. Y esta no es su mayor desventaja: el problema es que al suponer que las mujeres están naturalmente inclinadas hacia la virtud de la abnegación, les impone la obligación de cuidar a los hombres, perdonándoles sus faltas, lo cual las convierte en sus madres.

Lo anterior implica que las relaciones entre los géneros se sustentan en la maternidad de las mujeres sobre los hombres, sean o no sus hijos. Así, se reproduce en la interacción entre los géneros la relación que el catolicismo establece entre la Virgen María y Jesús. Esta relación imita el arquetipo del Matrimonio Sagrado, presente en las sociedades desde la Antigüedad: el de la madre que es a la vez pareja —o esposa— del Hijo. Esta es la diferencia fundamental que el marianismo tiene con el llamado «ángel del hogar», el modelo de mujer al cual Virginia Woolf le dedicó una conferencia en 1931 ante la National Society for Women's Service, en donde lo describió como el estereotipo de la respetabilidad victoriana, aunque para Silvia Marina Arrom (1980) ambos se asemejan en fundamentarse sobre la pasividad abnegada de las mujeres. El marianismo es un prototipo más complejo que el del ángel del hogar, debido al entramado simbólico del perfil de la Virgen María sobre el que se sustenta.

Las devociones que ilustran el modelo mariano son, principalmente, Nuestra Señora de los Dolores y la Reina de los Cielos, en las cuales la Virgen María aparece como pareja de su Hijo. La interpretación que el catolicismo iberoamericano hace de ambos cultos reproduce la animadversión con respecto a las funciones del cuerpo común a todas las confesiones del cristianismo, pero añade una perspectiva particular en el Reino de Castilla, en donde se consideraba que el sufrimiento limpiaba el alma de la maligna influencia de la carne, transmutando lo material en espiritual. Esa manera de pensar era el resultado de la creencia en que el dolor psicológico de la Virgen María

durante la crucifixión de Jesús había sido tan intenso como las torturas sufridas por él; por eso, con su muerte ella también llegó a la apoteosis, aunque esta solo fuera de espíritu.

En obras como *Fasciculus myrrhe* (1511) de autor anónimo, *Passio Duorum* (1526) de los frailes Francisco Tenorio y Luis Escobar, y *El abecedario espiritual* (1528) de Francisco de Osuna, La Dolorosa comparte el martirio de Jesús. En estos devocionarios de amplia difusión en la Península Ibérica, el atributo fundamental de esta advocación mariana es la profundidad del sufrimiento psicológico que le produce ver morir a su hijo. La idea estaba presente en devocionarios producidos un siglo antes y popularizados en el contexto de las campañas de conversión de judíos y moros emprendida por los Reyes Católicos. Entre estas obras están *Vita Cristi* (1430) de Francesc Eiximenis y el *Libro de las historias de Nuestra Señora* (1468) de Juan López de Salamanca, en donde la Virgen María no es solo una madre que llora la muerte terrible de un hijo, sino una iluminada cuya tortura psicológica la lleva al éxtasis. En ese estado se comunica con Dios y participa del milagro de la redención de la humanidad. Se trata de una «iluminada», similar a la Maryam que aparece en el Corán, que cuenta entre sus «dignidades» (como las llama Eiximenis) o «rayos de iluminación» (como las llama López de Salamanca), la relación frecuente con ángeles, la predilección por los estados contemplativos y el relámpago que la hizo ver a Dios en el momento de la muerte de Jesús. Esta interpretación de su influencia en la Resurrección inspiró a místicos castellanos como san Juan de la Cruz y santa Teresa de Ávila. Ella es de interés especial en nuestra tesis por tres razones: su caso sirve para estudiar el tipo de instrucción que recibieron las monjas en el siglo XVII; es el modelo a partir del cual se estudia la experiencia literaria de su género durante el Barroco, y De la Parra la considera el inicio de la tradición letrada entre las mujeres.

Otra fuente de la que se alimenta el modelo mariano se encuentra en advocaciones como la Inmaculada Concepción y la Reina de los Cielos: la primera es el tercero de los dogmas de fe atribuidos a la Virgen María dentro de la confesión católica y la segunda es la creencia de que, como Madre de Dios, la Virgen gobierna el destino de la humanidad desde un trono celestial. Esta creencia se relaciona con el dogma de la Asunción, según la cual la Virgen María no murió, sino que, gracias a la intervención de Jesús, subió en cuerpo y alma al cielo. Aunque esta creencia estaba vigente desde la Edad Media, la Iglesia católica no la declaró dogma sino hasta 1950, veinte años después de que De la Parra dictara sus conferencias en Colombia. El dogma viene a

compactar la estructura de símbolos sobre la pureza de la Virgen María iniciada en el año 431, cuando se la declaró *Theotokos*, es decir, Madre de la parte divina a la vez que de la humana de Jesús y que constituye el primer dogma mariano. Esta afirmación supuso un problema que el cristianismo intentó resolver durante casi dos milenios: ¿cómo había sido capaz una mujer humana de engendrar no solo la parte material de Dios, sino *también* la espiritual?

La Iglesia intentó resolverlo con otros dos dogmas de fe: uno declaraba, en el Sínodo de Letrán del año 649, que María fue *aieparthenos*, y el otro promulgaba el nacimiento sin pecado de la Virgen María en la encíclica «*Ineffabilis Deus*», promulgada por el papa Pío IX, el 8 de diciembre de 1854. Se trata del tercero y el cuarto dogma del catolicismo. *Aieparthenos* significa que se mantuvo virgen antes, durante y después del parto. El dogma denota la animadversión del cristianismo ante el mundo material y alude a la asociación de la carne con lo femenino. En la estructura binaria de las religiones monoteístas, el cristianismo asoció el mundo material con el mal y el pecado, para contraponerlo a la espiritualidad, el bien y la comunión con Dios o gracia divina. La proclamación de la castidad de la Madre de Dios trajo otra preocupación: la posibilidad de que ella estuviera inclinada hacia el pecado como el resto de los humanos. De nuevo, esto se resolvió apelando a su papel como pareja celestial: puesto que el Hijo de Dios había venido a la Tierra para redimir a la humanidad, la Virgen María puede ser tomada como el contrapunto de Eva. En donde la primera madre faltó, la Segunda Eva, Madre De Dios y Reina de los Cielos, redime a la humanidad. Esto no ocurre solo a través del sufrimiento ante la tortura y muerte de Jesús, sino también debido a su ausencia de faltas, porque en esto se sustenta su pureza, después de obrarse el milagro del parto virgen.

El tercer dogma mariano viene a cohesionar este entramado de creencias y a presentar a la Virgen María como similar en divinidad a su Hijo. La Inmaculada Concepción señala que ella nació libre del pecado original porque se materializó en el vientre de su madre, Santa Ana, gracias a la voluntad de Dios y no como consecuencia de un acto sexual con su marido, san Joaquín, adjudicándole un nacimiento tan sobrenatural como el de Jesús. La consecuencia de esto es que su espiritualidad es a toda prueba: no nació contaminada por la sexualidad de sus padres ni manchada con el pecado original, así que no está inclinada al mal ni es capaz de cometer faltas, más bien sufre por las de otros. Su afán de sacrificio, sin embargo, la lleva a perdonar a la misma humanidad que tan profundamente la lastima. El modelo mariano propone imitar,

precisamente, esta espiritualidad asociada a la abnegación. Al creer que el sacrificio por los demás define su naturaleza, las mujeres anteponen los deseos de los demás a los suyos. Su función social es, entonces, la de facilitadoras de las aspiraciones de los hombres y, en ese sentido, el marianismo es una herramienta del patriarcado que hunde a las mujeres al mismo tiempo que las ensalza; pues no debe olvidarse que, si se mantuvo durante más de tres siglos este modelo, y aún no hay pruebas de que se haya superado completamente, se debe a que eleva al género, considerándolo moralmente superior al masculino.

El marianismo se encuentra en el fondo de los personajes que De la Parra presenta en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Cuando llama a las indias «las dolorosas sacrificadas por el choque de las razas» o, simplemente «primitivas dolorosas», las identifica dentro del sistema simbólico planteado en la advocación de Nuestra Señora de los Dolores. Por eso, lo que a su juicio hace valiosas a princesas como la azteca doña Marina y la inca doña Isabel son las dotes cristianas que la autora les reconoce, aun cuando se criaron como paganas: a la primera, la describe como «la clásica mujer de sangre ligera que en todas partes se recibe bien porque sabe hacerse puesto y arreglar desavenencias con la alegría de su presencia» en cuya intervención los conquistadores tenían tanta fe como «en la de una Providencia» y de la segunda dice que «como fruto de su mansa abnegación no recogerá sino ingratitud y desamor», lo que la llevará a refugiarse en «el silencio y la resignación» (*ibid.*: 27; 25). A ambas las llama «humildes flores», mientras desmerece su cultura suponiendo que el catolicismo profesado por los conquistadores los hacía mejor que los amerindios.

Su admiración por esa religión no le permite ver que es una herramienta del patriarcado. Por eso pierde fuerza su descripción de las mujeres durante la Colonia como «místicas y soñadoras»: no parece darse cuenta de que la hegemonía femenina en el ámbito privado (en el convento en el caso de las monjas o en el hogar, en el caso de las solteras, madres o esposas) de aquella época, no deja de ser una estrategia para marginar a las mujeres, aunque algunas —la mayoría monjas como sor Juana Inés de la Cruz o la Madre Castillo— hubieran obtenido el estatus de figuras públicas gracias a sus escritos. De la Parra no se da cuenta del control que el patriarcado ejerce sobre las monjas a través de la confesión, porque prefiere detenerse en la relación entre misticismo e iluminación, lo cual le permite reconocer en ellas a verdaderas intelectuales, aunque, como dicen Foucault (2018) y Rodríguez Magda (2004), su

escritura estuviera sometida a la patologización y muchas tuvieron que enfrentarse a los tribunales de la Inquisición.

Donde más claramente se observa la influencia del modelo mariano al que De la Parra somete a sus personajes es en las criollas de la Independencia que se sacrifican por los patriotas. El marianismo se presenta en esas mujeres bajo la forma del arquetipo del matrimonio sagrado. De la Parra presenta a Bolívar como paradigma de heroísmo durante la Independencia, siguiendo la tendencia de la mayoría de sus compatriotas. Por eso, describe a los personajes de Fanny de Villars y de Manuela Sáenz a través del modelo mariano, porque ambas, en momentos distintos de la historia, establecen una especie de matrimonio sagrado con el héroe Bolívar. Fue De Villars la que, según De la Parra, lo puso en su «camino de Damasco» al presentarle al barón de Alexander von Humboldt, un científico que había explorado durante mucho tiempo las regiones equinocciales y estaba convencido de la necesidad de terminar con la hegemonía española sobre las colonias, para que estas pudieran aprovechar mejor el potencial de las dotes naturales de las tierras americanas.

Sin embargo, es en Sáenz donde el modelo mariano se cumple cabalmente. Sin importar las infidelidades de Bolívar ni el hecho de que ella hubiera estado casada con otro hombre, en el personaje que construye De la Parra coinciden los atributos marianos de apoteosis, honra y abnegación: es la pureza de su amor y su capacidad de sacrificio por Bolívar lo que la lleva a guardarle luto décadas después de muerto, convirtiéndose en su viuda, aunque nunca se hubiera casado con él. En el campo de batalla o en el ámbito del hogar, Sáenz supedita sus deseos a la magna aspiración de su pareja: la independencia de Suramérica y, en ese sentido, ella es vehículo de la apoteosis del héroe, de la misma manera que el sufrimiento de la Virgen María es una herramienta de la iluminación en el esquema de la Redención.

Influencia de la mujer en la formación del alma americana no hace más que aplicar los lugares comunes sobre la naturaleza femenina que las mujeres aprendían con las primeras letras. En el Nuevo Mundo, la educación siempre estuvo asociada a la teología, desde las campañas de evangelización de la conquista, concebidas como campañas de instrucción cuyo propósito era convertir a los paganos en hijos de Dios y súbditos del rey. Durante la Colonia, el analfabetismo estaba bastante extendido entre las clases populares y la raza india, y en las mujeres era casi total. Las pocas mujeres que podían educarse eran blancas. Su instrucción se limitaba a las labores del género, como saber llevar una casa o el cuidado de los niños, y estaba en manos de monjas en

colegios o, si se quedaban en casa, era responsabilidad de tutores. En ambos casos, los materiales didácticos utilizados para su formación eran tratados morales escritos por Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives, Pedro de Luján o fray Luis de León. Entre todos estos autores, el más leído en las colonias fue Vives, autor de una obra que tuvo particular influencia en Venezuela, *La formación de la mujer cristiana*. Allí se promueven ideas que denigran al género femenino, como que en las mujeres la malicia es natural, su erudición es sospechosa y la única virtud que debe celebrarse en ellas es la castidad. El aspecto del perfil mariano que subraya Vives con estas afirmaciones es el de la espiritualidad, el cual está vinculado con el dogma de la Inmaculada Concepción. Uno de los problemas que este modelo educativo plantea es que convierte en ilícito el disfrute del sexo incluso para la mujer casada, aun cuando se supone que la procreación y la maternidad son los deberes principales de la mujer dentro del matrimonio.

El modelo mariano seguido por Gómez de Avellaneda, Acosta de Samper y Matto de Turner llega a su apogeo en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* cuando De la Parra limita el hacer histórico de las mujeres a su abnegación, lo cual prueba que, en casi cuatrocientos años, los lugares comunes sobre el género no habían cambiado. Si bien desde la segunda mitad del siglo XIX las repúblicas americanas constituyeron estados laicos y emprendieron campañas de instrucción pública que permitieron el descenso del analfabetismo, la calidad de la educación a la que tuvieron acceso las mujeres fue siempre peor que la de los hombres. Hasta bien entrado el siglo XX, entre las familias pudientes, donde era más frecuente que las mujeres fueran educadas, se privilegió la instrucción católica, por eso tratados moralistas como *La formación de la mujer cristiana* siguieron siendo libros de cabecera. La misma De la Parra asistió a colegios de monjas, como fue el caso de Matto de Turner —Gómez de Avellaneda y Acosta de Samper tuvieron tutores en casa—, por eso ninguna pudo escapar del modelo mariano: en sus mentalidades había sido naturalizada la idea de que las mujeres eran instrumento de los logros masculinos, igual que la Virgen María lo había sido de la redención del Hijo.

La subyugación inconsciente de las escritoras al modelo mariano y la manera como lo refuerzan en sus obras demuestra que, como analiza Judith Butler en su libro *Los mecanismos psíquicos del poder*: «El sujeto está apasionadamente apegado a su propia subordinación» (Butler, 2019: 17). Esto quiere decir que, en la construcción de su identidad, individual tanto como colectiva, las mujeres se vuelven contra sí mismas, porque en su calidad de sujetos incorporaron a su manera de ser las regulaciones,

prohibiciones y supresiones de la cultura patriarcal católica en la que fueron criadas: solo interiorizando la norma pueden construirse como sujetos sociales. A este tipo de subordinación, Gayatri Spivak (2010) la identifica con el subalterno femenino, pues resulta de la manipulación que la hegemonía patriarcal hace de las mujeres. Esta definición de subalterno implica un juicio sobre las diferencias entre los géneros. Si, para la Escuela Poscolonial, el subalterno se define como aquel que no ejerce el poder, una nueva dimensión del ser subalterno se admite en el género femenino, en donde el hacer de las mujeres es manipulado por el patriarcado para evitar la posibilidad de una hegemonía femenina. De la Parra y el resto de las escritoras latinoamericanas analizadas aquí responden de forma negativa a la pregunta fundamental de la obra de Spivak: «¿Puede hablar el subalterno?». Como ellas mismas concebían la feminidad en términos marianos, no tenían un lenguaje para reconocerse fuera de la estructura creada por el patriarcado. Spivak llama a esta imposibilidad «violencia epistémica» y advierte que el género femenino no es el único en sufrirla: esta es la marca de los pueblos poscoloniales.

La misma influencia católica que fundamenta el marianismo en Hispanoamérica se encuentra en la definición de pueblo como la comunidad espiritual de creyentes. Esto remite, de nuevo, al arquetipo del matrimonio sagrado, pero no como la relación entre la Madre Tierra y su hijo-semilla. Ahora se trata de los esponsales entre Dios y sus fieles, como ocurre en *El Cantar de los Cantares*, en donde la sulamita es la mujer-pueblo que enamora al Dios-rey David, un motivo de exégesis judeocristiana utilizado por muchos autores a lo largo del tiempo, incluidos Bernardo de Claraval y santa Teresa de Ávila. Cuando De la Parra se refiere al «alma americana» en su ensayo, implica una conexión entre lo femenino y el pueblo que la simbología cristiana apenas sugiere. La palabra «alma» señala los rasgos espirituales del pueblo entendido como lo que Benedict Anderson (1993) llama una «comunidad imaginada», o el conjunto de personas a cuyos miembros los cohesiona la idea de una similitud de intereses enraizados en la historia o la religión, en donde prima la emotividad.

Influencia de la mujer en la formación del alma americana no se refiere solo a las características espirituales del pueblo venezolano. Al ocuparse del «alma americana», De la Parra extiende la definición de pueblo a la comunidad multinacional que es Hispanoamérica, una variedad de colectivos con características diferentes, los cuales están unificados en su cercanía geográfica, en su pasado como colonias españolas y en las circunstancias históricas que los han obligado a enfrentar las pretensiones

imperialistas de Estados Unidos y otras potencias, como Francia. Esto quiere decir que el tema tratado por De la Parra a través de la metáfora del «alma» se puede vincular con el canon del ensayo que, como estudiamos en el segundo capítulo, se fundamenta en el análisis de los rasgos del ser hispanoamericano, convirtiendo al espíritu del pueblo en el núcleo constitutivo de la comunidad imaginada.

De la Parra propone que el alma de la enorme comunidad imaginada que es América Latina se encuentra en su espíritu colonial. Allí sitúa el corazón de lo autóctono, definido por la herencia de la cultura española en la región. La hipótesis la vincula con la obra de otros autores contemporáneos, como su compatriota Mariano Picón Salas. En *De la Conquista a la Independencia: tres siglos de historia hispanoamericana* (1944), Picón Salas escribe que el alma criolla se forjó durante la Colonia. A esta época la llama «Barroco hispanoamericano», porque fue la interpretación del Barroco español que hicieron los blancos nacidos en las colonias americanas. Por eso, el espíritu colonial se vincula a la noción de conciencia criolla, que adapta el paradigma barroco español a la híbrida realidad hispanoamericana. El espíritu colonial estuvo marcado por lo que Walter Mignolo (2007) llama la «herida colonial», o sentimiento de inferioridad que unificaba a todas las personas de cualquier raza nacidas en América contra el Imperio español y sus representantes, los blancos europeos. A esta condición dual de no ser españoles por haber nacido en América ni propiamente americanos porque tenían casi los mismos privilegios que los europeos, Mabel Moraña (2005) la llama la naturaleza jánica de la conciencia criolla. Desde esa doble cara los mantuanos articularon la legitimidad de sus demandas de emancipación de España en el siglo XIX.

La formación de la conciencia criolla estuvo acompañada por una enorme producción cultural que corrió por cuenta de los mantuanos, pues era la única clase cuyos miembros tenían la instrucción necesaria para emplearse en profesiones intelectuales y artísticas, en una sociedad mayoritariamente analfabeta. Ángel Rama (1998) recuerda que el Barroco en Hispanoamérica, tanto como en España, se caracterizó por ser la primera etapa de la historia de Occidente en la cual fue necesario «ideologizar» a la muchedumbre, con el objeto de fortalecer el poder de la monarquía a través del entramado simbólico que ofrecía el catolicismo renovado por la Contrarreforma. El resultado de esto fue el control absoluto de la Iglesia sobre las creaciones artísticas. Como la Inquisición prohibía la edición y distribución de obras de ficción o aquellas que no trataran sobre asuntos religiosos en las Américas, y los

mecenas empleaban a músicos, arquitectos, pintores y escultores para ganar indulgencias, los temas tratados eran religiosos.

Como la mayoría de los intelectuales pertenecían a la casta de los mantuanos, su identidad estaba marcada por la herida colonial, pero sus reivindicaciones eran distintas a las planteadas por los descendientes de amerindios y africanos. El problema es que su trabajo sirvió para configurar a esos grupos como una alteridad a través de lo que Spivak (2010) llama «violencia epistémica»: una manera de forzar el estado natural del otro, el colonizado, el subalterno, y de obligarlo a construirse desde la perspectiva hegemónica, como una sombra de sí mismo. Esto es: entenderse desde el lenguaje de la hegemonía. El papel de los intelectuales varió poco cuando se formaron los estados nacionales en América Latina, porque su función en las nuevas sociedades también fue validar el poder de las élites. En el caso de las escritoras la relación entre hegemonía y subalterno es más compleja. Por un lado, remite a la teoría de los mecanismos psíquicos del poder de Butler (2019), pues solo interiorizando el modelo de mujer hegemónico podían construirse como sujetos sociales y esto las convirtió en subalternos. Por el otro lado, como productoras de contenido, ellas reforzaban los esquemas patriarcales que las subyugaban como mujeres. Este es el caso de Teresa de la Parra.

Spivak (2010) y Butler (2019) demuestran que el lenguaje es el vehículo de la violencia epistémica y convierte a los intelectuales, hombres o mujeres, en cómplices de la hegemonía, debido a la imposibilidad de comunicarse en una lengua diferente a la del colonizador. Otro problema es que la historia del subalterno es episódica. Esta disgregación deja muchas lagunas, como en el caso de la mayoría de las etnias amerindias cuya cultura oral se perdió durante la Colonia. Otro caso es el de los esclavos afrodescendientes, cuya herencia —o gran parte de esta— quedó en otro continente. La historia oficial cubre esas lagunas al mismo tiempo que intenta explicar la subyugación del subalterno. Un ejemplo de esto fueron las Crónicas de Indias en donde se legitimaba la conquista de América con la excusa de la necesidad de subyugar a los aborígenes para salvar sus almas con la evangelización. Otro ejemplo es posterior a la formación de los primeros estados nacionales, en el siglo XIX. Se trata de la discusión sobre la identidad de los pueblos latinoamericanos, asociada al nacimiento de esas repúblicas, a través de la cual se creó como concepto —pues existía como realidad desde la Conquista— a un nuevo subalterno: el mestizo. Para cuando llegó el siglo XX, el mestizaje se había convertido en un rasgo fundamental del espíritu latinoamericano.

El alma que De la Parra encuentra en la gente de la América española se refiere al carácter de sus pueblos, una noción proveniente del positivismo francés. Del «alma de la raza» se ocupa Gustave Le Bon, en *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* (1898), que la define como el conjunto de rasgos espirituales y morales en el fondo de las artes, las creencias y los hechos históricos de una comunidad que determinan su evolución. A esta definición se le asocia la de «carácter nacional», que se refiere a la psicología de los miembros de una raza. Ambas nociones se unen en la mentalidad: la mentalidad del grupo y la forma como esta se manifiesta en cada uno de los individuos que lo constituyen. Por eso, Le Bon propone una clasificación de las razas según sus mentalidades: superior, intermedia e inferior. En la primera ubica a los indoeuropeos; en la segunda, a los judíos, y en la tercera, a los negros. Postula una cuarta raza a la que llama «primitiva» para los aborígenes de Australia y los del archipiélago de la Tierra de Fuego, en Argentina. Aunque no clasifica a la raza latinoamericana bajo esos criterios, la contrasta con la anglosajona, a la que compara con el pueblo romano por su conciencia del deber. Alaba la inteligencia de los latinoamericanos, pero esta ventaja no les sirve de mucho, ya que «abandonada a sí mismas, estas repúblicas [de raza latinoamericana] tomarán a la barbarie» (Le Bon, 1929: 181-182).

La solución que plantea Le Bon para evitar que las antiguas colonias españolas caigan en la barbarie es promover la inmigración de europeos, y así «blanquear» la influencia perniciosa de las razas inferiores, como la negra y la amerindia. Hacia finales del siglo XIX, la idea de que la inmigración europea salvaría de la anarquía a las repúblicas que surgieron donde antes había colonias españolas era una tesis común en los ensayos de identidad de las élites intelectuales de la región, desde que en 1868 Sarmiento publicara *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Hacia esa misma época, gracias al imperialismo francés, había quedado establecida la noción de que el subcontinente americano estaba habitado por descendientes de la cultura grecorromana: los *latinoamericanos* que, como habían sido colonizados por los españoles hablaban castellano, eran católicos y, en consecuencia, tenían vínculos con la raza latina de Europa. Francia capitalizó esta noción con el objeto de justificar sus ambiciones colonialistas en México, cuando Napoleón III proclamó a Maximiliano de Habsburgo emperador de ese país, una situación que se extendió durante un lustro. Las élites letradas y políticas de las repúblicas de Centro y Sudamérica apoyaron la noción de América Latina como una manera de hacer frente a la amenaza imperialista de los

Estados Unidos, representante de la raza sajona en Norteamérica, país que apoyaba la campaña de los filibusteros en los territorios del Caribe y que se enfrentó desde 1898 a España en la Guerra de Independencia de Cuba. Por esta razón, a pesar de que España otorgó la independencia a Cuba ese año, el gobierno de intervención de Estados Unidos se mantuvo en la isla hasta 1909.

El imperialismo estadounidense fue la amenaza que propició la integración geopolítica de la región alrededor de la conciencia de una raza latina en América, como prueban los ensayos de identidad desarrollados desde finales del siglo XIX, entre los que destacan *Nuestra América* (1891) de José Martí y *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó. Ambas obras observan la división entre sajones y latinos propuesta por Le Bon, pero cambian el sentido. Las ventajas que Le Bon adjudicaba a los angloamericanos, Martí y Rodó las reducen al egoísta materialismo de una cultura de la masa en la que prima el utilitarismo sobre la condición humana. Martí no llega propiamente a utilizar ninguna palabra asociada a Latinoamérica, pues, como De la Parra en su noción de bovarismo hispanoamericano, rechaza aplicar esquemas foráneos en las realidades de la región; por eso antepone el hombre natural al criollo exótico: al primero lo identifica con el mestizo autóctono; al otro, con el intelectual o político. En ambos casos se trata de un representante de las elites de poder, herederas de la casta de los criollos.

Rodó postula la necesidad de una élite intelectual de «americanos latinos» que promueva la «herencia de raza» y mantenga la «tradición étnica». El objetivo que se propone con *Ariel* es el rescate de la democracia de la antigua Atenas como panacea para las repúblicas de la región, por considerar que era distinta a la masificación que proponían desde el materialismo los gobernantes de Estados Unidos. *Nuestra América*, *Ariel* y el resto de los ensayos de identidad que proponían a Estados Unidos como punto de comparación ayudaron a crear la noción del ser latinoamericano, que sustituyó al *ethos* barroco bajo el cual se articuló la conciencia criolla durante la Colonia. En ese *ethos* latinoamericano quedaron sintetizadas la herida colonial, la naturaleza jánica de la conciencia criolla y la preponderancia católica con el republicanismo y el liberalismo defendidos por la Ilustración.

Como el *ethos* barroco, el *ethos* latinoamericano se construyó sobre una mentalidad de raza que privilegiaba la ascendencia europea y, como el alma humana en el catolicismo está manchada por el pecado original, que inclina a las personas hacia el mal, aquella de la raza latinoamericana tiene la mácula de las razas inferiores, la cual induce a sus pueblos a la barbarie. Pero para las nuevas repúblicas, el remedio no se

encontraba en la comunión con Dios, sino en el blanqueamiento racial, una estrategia con la cual se pretendía diluir las supuestas influencias perniciosas de las herencias amerindia y africana. Un ejemplo de esta mentalidad se encuentra en *El problema social del indio*, la tesis publicada en 1923 por Miguel Ángel Asturias, en la que aconseja que, para mejorar la sociedad guatemalteca, no solo era necesario abrir más escuelas, sino trasfundir sangre europea en las venas de los habitantes de su país. A diferencia de los autores positivistas del siglo XIX, como Le Bon, que clasifican de «inferiores» a las razas amerindias, para Asturias la mala condición de los indios no era producto de sus particularidades biológicas, sino el resultado de una serie de desastres que habían contribuido a mantenerlos como un pueblo dominado, física y moralmente enfermo. Este cambio en la interpretación del subalterno racial permitía validar la hegemonía del colonialismo doméstico.

La pequeña desviación del esquema racial positivista francés en *El dilema social del indio* se acentúa en las obras de Vasconcelos, principalmente en *La raza cósmica*, de 1925. Puesto que era un intelectual vinculado a la Revolución mexicana, le preocupaba la raza como rasgo central del alma de la sociedad. Como Martí, Vasconcelos reivindicaba lo nativo y consideraba que el mestizaje era un privilegio latinoamericano que podía aprovechar lo mejor de cada raza. Como Rodó, Vasconcelos subraya la necesidad de una élite educada y plantea el enfrentamiento entre los criollos latinoamericanos con los angloamericanos. La diferencia está en que evita el uso del término «latino» o su familia de palabras, pues prefiere reivindicar el vínculo del subcontinente con la cultura española. Vasconcelos va mucho más allá que Martí, Rodó o Asturias: plantea la superioridad de la raza latina *justamente* porque contiene a negros y a indios, quienes superan a los blancos en capacidades espirituales. De la Parra coincide con este planteamiento cuando en *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* señala la conexión de los negros con el espíritu colonial.

Durante los años veinte del siglo pasado se concretó la noción de que el mestizaje podía ser una ventaja de los latinoamericanos, con lo cual se renueva el discurso racial que en la región es tan antiguo como la Conquista. La permanencia de ese discurso hasta casi finales del siglo XX indica que el racismo es un dispositivo de poder fundamental de la realidad poscolonial americana. Foucault (2018) estudia este tipo de dispositivos desde el surgimiento de un imperativo estratégico y su persistencia gracias a otros dos procesos que identifica como sobredeterminación funcional y relleno estratégico. El imperativo estratégico define las circunstancias que preparan la aparición

del dispositivo. En el caso de América, el encuentro entre dos realidades completamente diferentes en la Conquista fue el imperativo estratégico. En ese contexto se escribieron las Crónicas de Indias, las cuales inauguraron estereotipos asociados a la raza india para proclamar su inferioridad frente a los europeos y, por lo tanto, validar su sujeción.

La sobredeterminación funcional ocurrió durante la Colonia, cuando fue necesario ajustar los efectos contradictorios de los discursos o de las prácticas procedentes de ámbitos dispersos o distantes. Apareció entonces el mestizo como realidad y problema: la unión de razas y culturas fue interpretada como un desafío que el poder de la Iglesia y de la monarquía debían controlar. Esto forzó la construcción de una red de discursos sobre lo racial. Esta se alimentó de proclamas, sermones, leyes, reglamentos, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas y otras formas de comunicación entre las cuales destacaron los Estatutos de Limpieza de Sangre y el dispositivo de la honra femenina. Todos estos discursos se pusieron en funcionamiento durante la Colonia para definir el papel de cada raza y cada género en la sociedad. El poder del discurso racial fue tal en América Latina que después de la Independencia las nuevas élites no pudieron separarse de sus efectos y utilizaron la noción de mestizaje para validarse en el poder.

Durante la Conquista y la Colonia, cuando el objetivo era mantener la implantación imperial española, el discurso racial justificó la sujeción de los aborígenes. Con la entrada de las ideas de la Ilustración y la secularización de las sociedades americanas resultante de la Independencia, los discursos religiosos ya no podían justificar a los nuevos gobiernos. Debido a su conciencia dual, los criollos se presentaron como la alternativa al poder de los europeos e inauguraron un colonialismo doméstico que promovió la noción de mestizaje como rasgo de identidad de América Latina. Conforme los vínculos con la sociedad barroca fueron diluyéndose a lo largo del siglo XIX, el mestizaje comenzó a interpretarse como un problema para el progreso de las naciones hispanoamericanas. El antiguo subalterno mestizo no desaparece, sino que muta: se convierte en un problema social que los nuevos gobiernos deben resolver, mientras cuestionan la aportación de las razas «inferiores» y la posibilidad de que sean obstáculo para llegar a la modernidad. Por ello, el remedio recomendado para los problemas sociales era el blanqueamiento racial y, por eso, las naciones promovían la inmigración europea.

En el siglo XX, la manera de pensar sobre las razas dio un vuelco definitivo, cuando el mestizaje se convirtió en el rasgo fundamental de la identidad. Entonces

Rodó, Vasconcelos, Asturias y otros autores propugnaron la necesidad de profesionales y gente instruida que se ocupara de la dirección de las distintas repúblicas del subcontinente americano. El valor de este grupo de intelectuales radicaba en la capacidad de reconocer y de canalizar las energías creativas del mestizaje y reconducirlas hacia el cumplimiento de los objetivos espirituales de la nación y hacia la modernidad. De la Parra compartía la opinión sobre las bondades del mestizaje, pero su condición femenina la llevaba a desconfiar de la élite. En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* De la Parra denuncia al grupo de intelectuales como un coto del patriarcado al que describe como un «banquete de los hombres solos».

El ejercicio de tratar de determinar si *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* puede leerse como un ensayo de identidad a la vez que como uno de género que se ha hecho a lo largo de esta tesis se inserta en una corriente específica dentro de la crítica literaria: aquella que pretende replantear las bases conceptuales y los presupuestos teóricos que han regido el ejercicio creativo con el objeto de descubrir las nociones que naturalizan el punto de vista androcéntrico en los estudios culturales. Aquí se busca replantear la tradición literaria: no solo resquebrajar el canon patriarcal, sino cuestionar la misma necesidad de un canon.

De la Parra no es una desconocida, pero hasta finales del siglo pasado, sus novelas habían sido leídas como una excepción a la tradición literaria venezolana marcada por el registro épico que acompañó al establecimiento del estado nacional, iniciado en 1811 con la firma del Acta de Independencia y que perdió fuerza en 1960, después de establecido el estado democrático. En el mundo patriarcal de oposiciones binarias, frente a la grandilocuencia heroica de las novelas escritas por hombres que ponían sin ningún pudor a la nación en el centro de la escena, la importancia que De la Parra otorga a lo íntimo y a los espacios privados del hogar y la hacienda ha sido interpretado como desinterés por los problemas del colectivo. Es cierto que ella misma declaró en varias oportunidades su antipatía hacia la política, pero también es cierto que su recurso literario favorito fue la ironía y que *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* se fundamenta en el ejercicio político de colocar a la mujer como núcleo de la acción en el correr de la historia del continente. Todo esto quiere decir que no hay ninguna razón para no leer en sus novelas posturas sobre el ejercicio del poder.

Replantear las premisas del canon literario venezolano y leer *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* como un ensayo de identidad a la vez que como uno de género permite comprender por qué De la Parra escribía como si estuviera

fuera de su condición de mujer. Así se vinculaba a las grandes figuras del pensamiento crítico de su época. Pero durante las primeras décadas del siglo XX el perfil del intelectual era el de un hombre público que ejercía la política. Las mujeres estaban fuera de ese perfil, pues su función en la sociedad seguía vinculada a la maternidad. Cuando incorporamos la experiencia intelectual femenina a través de la lectura de obras de autoras como Gómez de Avellaneda, Acosta de Samper o Matto de Turner comprendimos que la experiencia de ellas era radicalmente diferente a la masculina debido a su sujeción a los estereotipos de género, entre los cuales destaca el marianismo. De hecho, el ensayo escrito por De la Parra extiende la vigencia del modelo mariano, al menos hasta 1930. Si el universo simbólico que De la Parra maneja en sus obras proviene del catolicismo no es porque fuera beata; al contrario, con frecuencia ella se declara atea en sus cartas. Lo que pasa es que tampoco podía deslastrarse de la mentalidad católica debido a su educación. De hecho, lo más revolucionario en su obra es el poco valor que adjudica a la maternidad. Y, sin embargo, a través del marianismo reivindica la abnegación, una cualidad asociada a lo maternal.

El marianismo es un lugar de ambivalencia entre el poder patriarcal y la identidad femenina. Es, por supuesto, una forma de sujeción de las mujeres. Sin embargo, este modelo permite a De la Parra darle la vuelta a la estrategia por medio de la cual los escritores venezolanos del canon convirtieron al género femenino en la metonimia del pueblo. *Doña Bárbara* es el ejemplo más evidente de esto; en esta novela, el personaje de Marisela, hija de doña Bárbara y a quien Santos Luzardo enseña a leer y a escribir, es una alegoría del pueblo venezolano. Después de educarla, el protagonista masculino la desposa. De esa manera emerge el arquetipo del matrimonio sagrado entre la mujer-pueblo y el líder benevolente. De la Parra no cree en la magnanimidad del patriarcado y si bien en sus obras también la mujer aparece como metonimia del pueblo, la cualidad que equipara a ambos subalternos es la abnegación. En sus obras, ante la violenta hegemonía de los hombres, el pueblo y las mujeres terminan por resignarse, sienten desprecio por la situación y, como ella escribió a Unamuno en una carta de 1925, esos subalternos ya no piden venganza ni esperan justicia. En *Influencia de la mujer en la formación del alma americana* no señala al género femenino como una excepción a la universalidad de lo masculino, sino que revela su autoridad como un ejercicio alternativo del poder patriarcal, una instancia del ser subalterno. Esto coloca al ensayo en sintonía con *Ifigenia* y *Memorias de Mamá*

Blanca. El gran tema de la toda la obra de esta autora es cómo la historia íntima de los subalternos perfora la historia oficial.

Aprovechando la posición que tiene De la Parra como transición entre la literatura escrita por mujeres durante el siglo XIX y la que escribieron durante el XX, se puede utilizar el modelo mariano como una herramienta de análisis para otras autoras y obras que la antecedieron a ella y a *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. El modelo mariano puede resultar útil para la corriente de los estudios de género que se encarga de rescatar el trabajo de las autoras del siglo XIX, como mecanismo psíquico del poder que podría contribuir a acercar a autoras como las argentinas Rosa Guerra y Eduarda Mansilla o la chilena Amansa Labarca, todas reconocidas en su época como escritoras solventes, pero cuya influencia fue desdibujándose con el tiempo debido a la imposibilidad de estudiarlas desde un punto de vista distinto al discurso del género. Si se aceptara, de una vez por todas, que una de las maneras más efectivas del ejercicio de la hegemonía ocurre a nivel psicológico e individual, no habría problema en plantear que los problemas de la condición femenina también son los de la humanidad, pero vistos a través del subalterno. De hecho, el punto donde De la Parra se diferencia de otras autoras del siglo XIX es en su interpretación de lo subalterno como una instancia en la que participan de manera más o menos similar el pueblo y las mujeres, en el sentido de que la acción de cada colectivo es contraria a la violencia hegemónica del patriarcado. Nuevas investigaciones podrían comenzar a partir de la relación entre las obras de estas escritoras y la que desarrolló De la Parra en los géneros de la prosa crítica y la prosa de ficción, desde el imaginario mariano que todas comparten.

A esta perspectiva puede añadirse la cuestión sobre si De la Parra era capaz de reconocer la enorme influencia que la cosmovisión católica tenía sobre sus obras o de qué manera la crítica androcéntrica de su época influyó en su propia producción literaria. Todas estas estrategias permitirán insertar sus obras en la mentalidad de su época, después de haber borrado la frontera entre el canon y la periferia. De tal proyecto se beneficiarán las futuras generaciones de lectores.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1. FUENTES: OBRAS DE TERESA DE LA PARRA

- PARRA, Teresa de la (1961). *Tres conferencias inéditas*. Caracas: Ediciones Garrido.
- (1965). *Obras completas*. Caracas: Editorial Arte.
- (1982). *Obra (Narrativa, ensayos, cartas)*, Velia Bosch (ed.). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- (1988). *Memorias de Mamá Blanca*, Velia Bosch (ed.). Caracas: UNESCO.
- (1991). *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*, Roberto Lovera De-Sola (ed.). Caracas: Fundación para la Cultura y las Artes de la Alcaldía de Caracas, Fundarte.
- (1992). *Obra escogida*, María Fernanda Palacios (ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Monte Ávila Editores, 2 vols.
- (2005). *Ifigenia: Una señorita que escribía porque se fastidiaba*, tomos I y II. Caracas: Monte Ávila Editores.
- (2012). *Los cuentos de Fru-Frú*, Álvaro Parra Pinto (ed.). Caracas: Ediciones de la Parra.
- (2016). *Influencia de las mujeres en la formación del alma americana*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana. <http://www.elperroylarana.gob.ve/influencia-de-las-mujeres-en-la-formacion-del-alma-americana/>

6.2. OBRAS SOBRE TERESA DE LA PARRA

- ALVARADO, Lisandro (1982). «Una opinión sobre *Ifigenia*», en Velia Bosch (ed.), *Teresa de la Parra ante la crítica*. Caracas: Monte Ávila Editores: 17-22.
- ARAUJO, Orlando (1982). «Sobre *Ifigenia*», en Velia Bosch (ed.), *Teresa de la Parra ante la crítica*, Caracas: Monte Ávila Editores: 155-158.
- BOSCH, Velia (1982a). «Estudio crítico y cronología», en Teresa de la Parra, *Obra (Narrativa, ensayos, cartas)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho: XXVII-XXXVII y 629-752.
- (1982b) (ed.). *Teresa de la Parra ante la crítica*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- (1983). *Esta pobre lengua viva: relectura de la obra de Teresa de la Parra*. Caracas: Editorial Pomaire.
- (1984). *Iconografía. Teresa de la Parra: Textos, entrevistas, reportajes, cartas, poemas y conversaciones*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- BRUÑA BRAGADO, María José (2007). «La literatura de «lo menor» en *Ifigenia* de Teresa de la Parra», en Matías Barchino Pérez (coord.), *Territorios de la Mancha: Versiones y subversiones en la literatura hispanoamericana. Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos*: 169-180.
- FOMBONA, Julieta (1982). «Proemio», en Velia Bosch (ed.), en Teresa de la Parra, *Obra (Narrativa, ensayos, cartas)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho: IX-XXVI.
- GARRELS, Elizabeth (1986). *Las grietas de la ternura: Nueva lectura de Teresa de la Parra*. Caracas: Monte Ávila Editores.

- GRAMKO, Ida (1982). «Teresa de la Parra: Nuestra primera y excepcional escritora», en Velia Bosch (ed.), *Teresa de la Parra ante la crítica*. Caracas: Monte Ávila Editores: 59-69.
- HORNE, Luz (2005). «La interrupción del banquete de los hombres solos: una lectura de Teresa de la Parra como contra canon del ensayo hispanoamericano», *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*: 7-23.
- LOVERA DE-SOLA, Roberto (1991). «El esplendor del escribir teresiano», en Teresa de la Parra, *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Caracas: Fundarte/Alcaldía de Caracas: 5-52.
- MOLLOY, Sylvia (1999). «Reading Teresa de la Parra», en Emilie Bergmann y Paul Julian Smith (eds.). *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, Durham: Duke University Press: 230-56.
- MUELLER, Rosseana (2012). *Teresa de la Parra: A Literary Life*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- NUÑEZ, Enrique Bernardo (1982). «*Ifigenia* y sus críticos», en Velia Bosch (ed.), *Teresa de la Parra ante la crítica*. Caracas: Monte Ávila Editores: 23-26.
- PALACIOS, María Fernanda (2001). *Ifigenia: Mitología de la doncella criolla*. Caracas: ExLibris.
- ROCHE RODRÍGUEZ, Michelle «La «revolución» de Teresa de la Parra: Escribir la abnegación mariana desde la celosía», en Eva García-Ferrón y Cristina Ros-Berenguer (coords.), *Dramaturgia femenina actual. De 1986 a 2016. Feminismo/s*, 30 (diciembre 2017), Madrid: 257-277.
- ROSA, Richard y SOMMER, Doris (1995). «Teresa de la Parra: America's Womanly soul», en Doris Meyer (ed.), *Reinterpreting the Spanish-American Essay: Women Writers of the 19th and the 20th centuries*, Austin: University of Texas Press: 115-124.
- SALINAS CORVACHO, Valentina (junio, 2016). «Reescribir la historia, reivindicar la identidad: Lecturas femeninas del período colonial a través de la escritora Teresa de la Parra», en *Mitologías hoy: Revista de Pensamiento Crítico y Estudios Latinoamericanos*, volumen 13: 57-71.
- VASCONCELOS, José (1982). «Doña Bárbara e *Ifigenia*», en Velia Bosch (ed.), *Teresa de la Parra ante la crítica*. Caracas: Monte Ávila Editores: 48-55.
- ZALDUMBIDE, Gonzalo (1982). «*Ifigenia* de Teresa de la Parra», en Velia Bosch (ed.), *Teresa de la Parra ante la crítica*. Caracas: Monte Ávila Editores: 27-32.
- ZAMBRANO, Gregory (2001). «Teresa de la Parra: la historia detrás de la celosía», en *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 29: 31-41.

6.3. OTRAS FUENTES

- ACOSTA DE SAMPER, Soledad (1895). *La mujer en la sociedad moderna*. París: Casa Editorial Garnier Hermanos.
- ALFONSO X EL SABIO (2008). *Cantigas*, Jesús Montoya (ed.). Madrid: Cátedra.
- AQUINO, Santo Tomás de (2017). *Textos escogidos de la Suma Teológica*. Madrid: Rialp.
- ARCAYA, Pedro Manuel (1963). *Memorias del doctor Pedro Manuel Arcaya*. Madrid: Talleres del Instituto Geográfico y Catastral.
- ARENAL, Concepción (1999). *La educación de la mujer*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1r6p1>

- (2008). *La mujer del porvenir. La mujer de su casa*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-mujer-del-porvenir-la-mujer-de-su-casa>
- ARENDETT, Hannah (1974). *La condición humana*. Buenos Aires: Seix Barral.
- BEAUVOIR, Simone de (2010). *El segundo sexo*. Madrid: Random House de Bolsillo.
- BERCEO, Gonzalo de (2006). *Milagros de Nuestra Señora*, Daniel Devoto (ed.). Madrid: Editorial Castalia.
- BETANCOURT, Rómulo y OTERO SILVA, Miguel (2007). *En las huellas de la pezuña*. Caracas: Libros de El Nacional.
- BLANCO FOMBONA, Rufino (1917). *El hombre de hierro*. Madrid: Editor Juan Pueyo.
- BOLÍVAR, Simón (1975). *Carta de Jamaica*, en Francisco Cuevas Cancino (ed.). *La Carta de Jamaica redescubierta*. México: Editorial del Colegio de México: 41-82.
- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes (1889). *Blanca Sol: Novela social de Mercedes Cabello de Carbonera*. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/blanca-sol--0/html/ff1c3698-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_1_
- (2001) *Influencia de la mujer en la civilización*. <https://evergreen.loyola.edu/tward/www/mujeres/cabello/mujer.htm>
- CLARAVALL, Bernardo de (1993). *Obras completas de San Bernardo*, vol. 5. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CRUZ, San Juan de la (2018). *Ecos de mi pluma: Antología en prosa y verso*, Martha Lilia Tenorio (ed.). Madrid: Penguin Random House.
- DARWIN, Charles (2019). *El origen de las especies*. Madrid: Penguin Clásicos.
- DÍAZ RODRÍGUEZ, Manuel (1982). *Narrativa y ensayo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- (2009). *Ídolos rotos*. Madrid: Cátedra.
- Fasciculus myrrhe: El qual trata de la passion de nuestro redemptor Jesu Christo*. (1524). Sevilla: Juan Varela de Salamanca.
- FEIJOO, Benito Jerónimo (1998). *Biblioteca Feijoniana. Biblioteca Filosofía en español*. <https://www.filosofia.org/bjf/bjft116.htm>
- FLAUBERT, Gustave (2005). *Madame Bovary*, Germán Palacios (ed.). Madrid: Cátedra, 3^{ra} ed.
- GALLEGOS, Rómulo (2010). *Doña Bárbara*, pról. de Carmen Boullosa. Madrid: Siruela.
- (2013). *Cuentos completos*. Caracas: Libros de El Nacional.
- GIL FORTOUL, José (1956). *El Hombre y la Historia*, vol. V. Caracas: Ministerio de Educación.
- GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis (2015). *Antología: Novelas y ensayos*, Luis Tomás González del Valle (ed.). Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (2006). *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* [1926], Buenos Aires: Cielonaranja.
- JESÚS, Santa Teresa de (2000). *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 5^a ed.
- KANT, Immanuel (2017). *En defensa de la Ilustración*, José Luis Villacañas (ed.). Madrid: Alba.
- LE BON, Gustave (1929). *Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* [1894]. Madrid: Editor Daniel Jorro.
- LEÓN, Fray Luis de (1968). *La perfecta casada*, Javier San José Lera (ed.). Madrid: Espasa Calpe.

- LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan (2009). *Libro de las Historias de Nuestra Señora*, Arturo Jiménez Moreno (ed.). San Millán de la Cogolla: Cilengua.
- MAC-LEAN Y ESTERNÓS, Roberto (1945). *Racismo*. Ciudad de México: Colegio de México.
- MANSO, Juana (1858). *Emancipación moral de la mujer*.
<https://press.rebus.community/aalh/chapter/emancipacion-moral-de-la-mujer/>
- MARTÍ, José (2005). *Nuestra América*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- MATTO DE TURNER, Clorinda (2016) «Las obreras del pensamiento en la América del Sur» [1895], *ASPARKÍA*, 7 (29): 169-179. <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/2342>
- (1902). *Tradiciones cuzqueñas*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.
- ORTELLS RAMOS, José (1941). *Nuestra Señora de los Dolores*. Tomado de: <http://www.soledadalmeria.com/p/nuestra-senora-de-los-dolores-soledad.htm>
- OSUNA, Francisco de (2004). *Primer abecedario espiritual* [1528 y 1530]. Madrid: Editorial Cisneros.
- PIZAN de, Christine (2020). *La ciudad de las damas*. Madrid: Siruela.
- POCATERRA, José Rafael (1967). *Obras selectas*. Madrid: Edime.
- (1981a). *Cuentos grotescos*. Caracas: Monte Ávila.
- (1981b). *Memorias de un venezolano de la decadencia*. Caracas: Monte Ávila.
- (s/f). *El doctor bebé*. Madrid: Editorial América.
- REYES, Carlos (1917). *La muerte del cisne*. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas. <https://www.gutenberg.org/files/54522/54522-h/54522-h.htm>
- RIBERA, José (1633). *La piedad*. Óleo sobre lienzo, en el Museo Nacional Thyssen-Bornemisza, Madrid. <https://www.museothyssen.org/coleccion/artistas/ribera-jose/piedad>
- RODÓ, José Enrique (2003). *Ariel*. Madrid: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ariel--0/html/>
- ROMERO GARCÍA, Manuel Vicente (1981). *Peonía* [1890]. Caracas: Alfa
- ROUSSEAU, Jean Jacques (2015). *Emilio o la educación*. Colección Jean Jacques Rousseau, vol. 2. Barcelona: Gredos.
- SAN AGUSTÍN (1965). *Obras de San Agustín*, tomo VI. Madrid: Editorial Católica, 4ª ed.
- SARMIENTO, Domingo Faustino (1874). *Facundo o Civilización y Barbarie en las Pampas Argentinas*. París: Librería Hachette y Cía.
- STOLK, Gloria (2008). *La casa del viento*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.
- TIÉPOLO, Giambattista (1769). *La Inmaculada Concepción. Lienzo sobre tela*. Museo del Prado, Madrid. Tomado de: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/la-inmaculada-concepcion/8da40987-dd6b-4bb3-ab0e-4210ecb6495e>
- TORO, Fermín (1842). *Fermín Toro*. Colección Clásicos Venezolanos, tomo I. Caracas: Colección Clásicos Venezolanos de la Academia de la Lengua.
- TRISTÁN, Flora (1986) *Peregrinaciones de una paria*. Madrid: Istmo-Akal.
- VALLENILLA LANZ, Laureano (1919). *Cesarismo democrático: Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Caracas: Empresa El Cojo.
- VASCONCELOS, José (1992). *Obra selecta*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- VEGA, Inca Garcilaso de la (1609). *Los Comentarios Reales de los Incas*. <http://museogarcilaso.pe/mediaelement/pdf/3-ComentariosReales.pdf>.
- VIVES, Juan Luis (1994). *De Institutione Feminae Christianae: La formación de la mujer cristiana*. Valencia: Ayuntamiento de Valencia.

- WOOLF, Virginia (2011). *La muerte de la polilla y otros ensayos*. Madrid: Capitán Swing.
- (2007). *Un cuarto propio*. Jorge Luis Borges (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- ZUMETA, Carlos (1899). *El continente enfermo*. Nueva York: s/n.

6.4. ESTUDIOS

- ADORNO, Theodor (1984). «The Essay as a form», *New German Critique*, 32 (Primavera- Verano): 151-171.
- ALVAR, Carlos, MAINER, José-Carlos y NAVARRO, Rosa (2014). *Breve historia de la literatura española*. Madrid: Alianza.
- ÁLVAREZ, María del Mar (2010). *Historia de lucha de la mujer venezolana*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- ANDERSON, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ARAUJO, Orlando (1972). *Narrativa venezolana contemporánea*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- (1982). «Prólogo», en Manuel Díaz Rodríguez. *Narrativa y ensayo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- ARCINIEGAS, Germán (1963). «Nuestra América», *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, Universidad Autónoma de México, núm. 53: 5-17. <http://www.juventudpatriotica.com/portada/sites/default/files/adjuntos/2014/06/NuestraAmericaEnsayo.pdf>
- ARRÁIZ LUCCA, Rafael (2009). *Literatura venezolana del siglo XX*. Caracas: Alfa.
- *Civiles*. (2014). Caracas: Alfa.
- ARROM, Silvia Marina (Agosto, 1980). «Teaching the History of Hispanic American Women», *The History Teacher*, 13 (4): 493-507.
- ASTURIAS, Miguel Ángel (1977). *Sociología guatemalteca: el problema social del indio / Guatemalan sociology: the social problem of the Indian*. Tempe: Arizona State University Center for Latin American Studies.
- BARING, Anne y CASHFORD, Jules (2014). *El mito de la diosa*. Madrid: Siruela.
- BARNOLA, Pedro Pablo (1970). *Altorrelieve de la literatura venezolana*. Caracas: Ministerio de Educación, Dirección General, Departamento de Publicaciones.
- BARRIOS MORA, José (1952). *Compendio histórico de la literatura venezolana*. Caracas: Editorial Nueva Cádiz.
- BERG, Mary G. (2010). *Clorinda Matto de Turner (1852-1909)*. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/clorinda-matto-de-turner-1852-1909-peru/html/1e3259d3-de16-4093-a8ec-3fcaac361335_2.html#I_0
- (2012). «La mujer en la sociedad moderna: apogeo y síntesis de la misión moralizadora y educadora de Soledad Acosta de Samper», en Sara Beatriz Guardia (ed.). *Escritoras del siglo XIX en América Latina*. Lima: Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina: 35-46.
- BERRIZBETIA, Josefina (2007). «Realismo, naturalismo y decadentismo: categorías problemáticas de la identidad venezolana», *Iberoamericana*, núm. 26: 29-43.
- BESA CAMPRUBÍ, Carles (2014). «El ensayo en la teoría de los géneros», *Estudios de Literatura*, 5: 101-123.
- BEVERLY, John (1987). *Del lazarrillo al sandinismo: estudio de la función ideológica de la literatura española e hispanoamericana*. Minneapolis: Prisma Institution and Institute for the Study of Ideologies and Literatures.

- BLOOM, Harold (2005). *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2010). *Ensayistas y profetas: El canon del ensayo*. Madrid: Páginas de Espuma.
- BOERSNER, Andrés (2009). *Rufino Blanco Fombona: Entre la pluma y la espada*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.
- BONDONE di, Giotto (1306). *Abrazo en la puerta dorada*. Fresco en la Capilla de los Scrovegni. <https://www.artehistoria.com/es/obra/abrazo-en-la-puerta-dorada>
- BOON, Jessica A. (2007). «The agony of the Virgin: The Swoons and Crucifixion of Mary in Sixteenth Century Castilian Passion Treatises», *Sixteenth Century Journal*, 38 (1): 3-25.
- BÖTTCHER, Nikolaus y HAUSBERGER, Bernd (2011). «Introducción: Sangre, mestizaje u nobleza», en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (ed.), *El peso de la sangre: Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Ciudad de México: Editorial del Colegio de México: 9-28.
- BULLOUGH, Vern y BULLOUGH, Bonnie (1977). «Lesbianism in the 1920s and 1930s: A new found study». *Signs*, 2 (4): 895-904.
- BUTLER, Judith (2019). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- CABALLERO, Manuel (2003). *Gómez: El tirano liberal*. Caracas: Alfa.
- CALLAN, Richard, J. (1977). «Prólogo», en: *Sociología guatemalteca: el problema social del indio / Guatemalan sociology: the social problem of the Indian*. Tesis de Miguel Ángel Asturias. Tempe: Arizona State University Center for Latin American Studies: ix-xvii.
- CAMPILLO, Neus (1992) «Introducción a los textos sobre “La mujer”», en: *Antología de Textos de Juan Luis de Vives*, Universidad de Valencia: 355-358.
- CANALS VIDAL, Francisco (2003). *Los Siete Primeros Concilios: La formulación de la ortodoxia católica*. Barcelona: Scire.
- CARDOZO, Lucio (1979) «El criollismo: período de estabilización de la narrativa nacional. Una hipótesis». *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien*, 32: 149-156.
- CARO BAROJA, Julio (1968) «Honor y vergüenza: examen histórico de varios conflictos», en *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor: 77-126.
- CARLSTON, Erin (2013). *Double Agents: Espionage, Literature, and Liminal Citizens*. New York: Columbia University Press
- CASTRO, Américo (2001). *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica.
- CASTRO CARPIO, Augusto (2018). *El desafío de un pensar diferente: Pensamiento, sociedad y naturaleza*. Buenos Aires: Ediciones del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- CASTRO-URIOSTRE, José (1994) «La imagen de nación en Doña Bárbara», *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*, 39: 127-139.
- CERVANTES CORTÉS, José Luis (2012) «“Dóciles, obedientes y amorosas”: la sujeción de la mujer al hombre en dos obras de Juan Luis Vives», Ponencia presentada en el IV Coloquio Internacional de Historia y Literatura. Universidad de Guanajuato: Guanajuato.
- CERBELAUR, Dominique. (2005). *María: un itinerario dogmático*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- CONSALVI, Simón Alberto (2009). *José Rafael Pocaterra*. Caracas: Libros El Nacional.

- CRUZ, Anne y PERRY, Mary Elizabeth (1992). *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CUEVAS CANCINO, Francisco (1975). *La Carta de Jamaica redescubierta*. Ciudad de México: Editorial del Colegio de México.
- DERRIDA, Jacques (2001). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- DÍAZ SEIJAS, Pedro (1946). *Al margen de la literatura venezolana*. Caracas: Ediciones Librería Venezuela.
- (1955). *Historia y antología de la literatura venezolana*. Caracas: Editor Jaime Villegas.
- DÍAZ S. DE SÁNCHEZ, María Eugenia (2009). *Escritoras venezolanas del siglo XIX*. Caracas: Fundación para la Cultura Urbana.
- DÍAZ, Óscar (2001). *El ensayo hispanoamericano del siglo XIX: Discurso hegemónico masculino*. Madrid: Pliegos.
- DOURADO, Leonardo (2013). *Keyserling, the Philosopher who Envisioned Paradise*. [Video] Tomado de: <https://youtu.be/RSZkUVeu4eI>
- DUEÑAS, Alcira (2010). *Indians and Mestizos in the "Lettered City": Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Denver: University Press of Colorado.
- DURKHEIM, Émile (1987). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- DYM, Jordana (2008). «Citizen of Which Republic? Foreigners and the Construction of National Citizenship in Central America, 1823-1845», *The Americas*, 64 (4): 477-510.
- EAGLETON, Terry (2012). *Una introducción a la teoría literaria*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1965). *Pensamiento anticolonial de Nuestra América*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- FERNÁNDEZ, Teodosio (1990). *Los géneros ensayísticos hispanoamericanos*. Madrid: Taurus.
- (1995). *Historia de la literatura latinoamericana*. Madrid: Editorial Universitat.
- (ed.). (1997). *Teoría y crítica literaria de la emancipación hispanoamericana*. Alicante: Instituto de Cultura Juan-Gil Albert.
- (1998). *Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (1985). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- (2005). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2009). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2018). *La sociedad punitiva*. Madrid: Akal.
- FRAISSE, Luc (1988). «Psychologie des foules: Marcel Proust lecteur de Gustave Le Bon», *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 88 (1): 82-96.
- FLYNN, Maureen (1996). «The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism». *Journal of the American Academy of Religion*, 64 (2): 257-278. <http://www.jstor.org/stable/1466102>.
- FOPPA, Alaíde (2019). «El feminismo y la izquierda», en Ana Silvia Monzón, Guillermo Toriello, Edelberto Torres Rivas y Matilde González-Izás (eds.). *Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO: 609-616. <https://www.clacso.org/antologia-del-pensamiento-critico-guatemalteco-contemporaneo/>
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2009). *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano*. Barcelona: Anthropos.

- FOUCAULT, Michel (2012). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- (2015). *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Madrid: Akal.
- FUERST, James W. (2018). *New World Postcolonial: The political Thought of Inca Garcilaso de la Vega*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- GAMBERO, Luigi (1999). *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. San Francisco: Ignatius Press.
- GARCÍA BERRIO, Antonio; y HUERTA CALVO, Javier (2016). *Los géneros literarios: Sistema e historia*. Madrid: Cátedra.
- GARCÍA HERNÁNDEZ, Manuel (1945). *Literatura venezolana contemporánea*. Buenos Aires: Ediciones Argentinas.
- GIORDANO, Jaime A. (1973) «Notas sobre Vasconcelos y el ensayo hispanoamericano del siglo veinte». *Hispanic Review*, 41(3): 541-554.
- GOBLAT, Michel (2013). «The invention of Latin America: A transitional history of imperialism, democracy, and race». *The American Historical Review*: 1345-1375.
- GOMARIZ, José (2005). *Colonialismo e independencia cultural: la narración del artista e intelectual hispanoamericano del siglo XIX*. Madrid: Editorial Verbum.
- GOMES, Miguel, LÓPEZ ORTEGA, Antonio y SARACENI, Gina (eds.) (2019). *Rasgos comunes: Antología de la poesía venezolana del siglo XX*. Valencia: Pre-Textos.
- GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos (2012). *Letras virreinales de los siglos XVI y XVII*. Ciudad de México: Editorial de la Universidad Autónoma de México.
- GRAMSCI, Antonio (1971). *Prison Notebooks*. Londres: Lawrence & Wishart.
- GREENBERG, Amy (2000). «A Gray-Eyed Man: Character, Appearance, and Filibustering». *Journal of the Early Republic*, 20 (4): 673-699.
- GUARDIA, Sara Beatriz (2012). «Prólogo», en *Escritoras del siglo XIX en América Latina*, Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina CEMHAL: 11-15
- GUERRA, Lucía (2008). *Mujeres y escritura: fundamentos teóricos de la crítica feminista*. Santiago de Chile: Un Cuarto Propio.
- GUERRERO NAVARRETE, Yolanda y MIRANDA GARCÍA, Fermín (2008). *Historia de España Medieval: Territorios sociedades y culturas*, vol. 3. Madrid: Sílex.
- GUIXERAS, David (2008). «The Life of Francesc Eiximenis», en *Francesc Eiximenis. An Anthology*. Barcelona y Suffolk: Editorial Barcino y Tamesis Publisher: 19-21.
- HENIGHAN, Stephen (1998). «El indígena y el alma nacional en “El problema social” de Asturias: Fuentes de una investigación», *Hispanoamérica*, 27 (80/81): 207-215.
- HILTON, Ronald (1951). «José Vasconcelos». *The Americas*, 7 (4): 395-412.
- HINTZE, Gloria María (2010). *Mujeres, feminismo y escritura pública*. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/mujeres-feminismo-y-escritura-publica/html/c22dc1cb-3e39-4eb7-a968-0ed15a873fb8_6.html#I_0_
- HORTAL SANDOVAL, Inés (2017) «Mujeres ensayistas hispanoamericanas: una mirada entre identidad y género», *Desde el Sur*, 9 (1): 73-94.
- HOUSKOVÁ, Anna (2010). *Visión de Hispanoamérica: Paisaje, utopía, quijotismo en el ensayo y la novela*. Praga: Editorial Karolinum de la Universidad Carolina de Praga.
- HOWE, Elizabeth Theresa (2008). *Education and Women in the Early Modern Hispanic World*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.

- HURTADO, Hitos, PEDRAZA JIMÉNEZ, Pilar y GIULIANI, Luigi (2000). «La prosa del siglo XVI», en Felipe B. Pedraza Jiménez (ed.), *Manual de Literatura Hispanoamericana: Época Virreinal*, vol. 1. Pamplona: Cénlit: 85-223.
- HYMAN, Paula (2005). «New Perspectives on the Dreyfus Affair», *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 3 (3): 335-349.
- JAIMES, Héctor (2001). *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano*. Madrid: Fundamentos.
- JARAMILLO VELÁSQUEZ, Yajaira; PERDOMO, Alide y SALINAS RONCANCIO, Paulina (2014). «Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara. Literatura de una mística religiosa de la época colonial», *Reflexiones teológicas*, 13: 137-160.
- JEHENSON, Myriam Yvonne (1995). *Latin-American Women Writers: Class, Race, and Gender*. New York: State University of New York.
- KALAVREZOU, Ioli. (1990). «Images of the Mother: When the Virgin Mary Became “Meter Theou”». *Dumbarton Oaks Papers*, 44: 165–172. <http://doi.org/10.2307/1291625>
- KAMEN, Henry (2020). *La invención de España: Leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*. Barcelona: Espasa.
- KNIGHT, Alan (2013). *Repensar la revolución mexicana*, vol. 1. Ciudad de México: Colegio de México.
- KOZAK, Gisela (2008). «El lesbianismo es cosa de pocas páginas en Venezuela», *Revista Iberoamericana*, LXXIV (225): 999-1017
- LASARTE VALCÁRCEL, Javier (1993). «Poéticas de la primera contemporaneidad y cambio intelectual en la narrativa venezolana», *Revista Chilena de Literatura*: 79-97.
- LAVÍN, Asunción (1978). *Latin American Women: Historical Perspectives*. Connecticut: Greenwood Press Inc.
- LINDSTROM, Naomi (1980). «Feminist Criticism of Latin American Literature: Bibliographic Notes», *Latin American Research Review*, 15 (1): 151-159.
- LISCANO, Juan. (1969). *Rómulo Gallegos y su tiempo*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- (1995). *Panorama de la literatura venezolana actual*. Caracas: Alfadil Ediciones.
- LOVERA DE-SOLA, Roberto (1982). *Bibliografía de la crítica literaria venezolana 1847-1977*. Caracas: Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y de Servicios Bibliotecarios.
- (2013) «Escritoras venezolanas del siglo XIX: preámbulo para una lectura», *Anales de la Universidad Metropolitana*: 91-113.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MARTIN, Leona S. (2004). «Nation building, international travel, and the construction of the 19th century Pan-Hispanic women's network», *Hispania*, 87 (3): 439-446.
- MARTÍN ACOSTA, Emelina (2008). «Flora Tristán y la Independencia de la América Hispana», *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana* en Palma de Gran Canaria: Cabildo de Canaria y Casa de Colón: 1406-1421.
- MARTÍNEZ, Emma D. (2008). «La educación de las mujeres en Venezuela (1870-1940) o reconstruir la historia de Venezuela incluyendo a las mujeres», *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 31 (13): 127-150. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012008000200009&lng=es&tlng=es.

- MCBETH, Brian (2008). *Dictatorship and politics: Intrigue, betrayal and survival in Venezuela 1908-1935*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- MEDEIROS-LICHEM, María Teresa (2002). *Reading the Feminine Voice in Latin American Fiction: From Teresa de la Parra to Elena Poniatowska and Luisa Valenzuela*. New York: Peter Lang Publishing.
- MEDINA, José Ramón. (1981). *Ochenta años de literatura venezolana*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- MERRIM, Stephanie (1999). *Early modern women's writing and Sor Juana Inés de la Cruz*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- MEYER, Doris (1995). «Introduction», en Doris Meyer (ed.). *Reinterpreting the Spanish-American Essay: Women Writers of the 19th and the 20th centuries*. Austin: University of Texas Press.
- MEYER-MINNEMANN, Klaus (2000). «La novela modernista hispanoamericana y la literatura europea de fin de siglo: Puntos de contacto y diferencias». *IBEROAMERICANA. Romanische Forschungen*: 431-445.
- MIGNOLO, Walter (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- (2017). «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», en Luis Íñigo Madrigal (ed.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Madrid: Cátedra: 57-116.
- MIGUEL de, Ana y ROMERO, Rosalía (2003) «Introducción», en *Antología de Flora Tristán: Feminismo y socialismo*, Madrid: Editorial los Libros de la Catarata: 18-27.
- MILLARES, Selena (2011). «La escritura de las mujeres en América Latina: un viaje del silencio a la palabra», *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, 7 (9): 101-120.
- MIRANDA, Julio E. (2009). Una aproximación superficial a la nueva narrativa venezolana. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmctf0c5>
- MIYARES, Alicia (2007). «El sufragismo», en Celia Amoros y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista de la Ilustración al segundo sexo*, vol. 1. Madrid: Minerva Ediciones: 245-293.
- MODONESI, Massimo (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- MOI, Toril (1995). *Teoría literaria feminista*. Madrid: Cátedra.
- MOLLOY, Sylvia (1991). *Acto de presencia: La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2014). *Poses de fin de siglo: Desbordes del género en la modernidad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora. Edición de Kindle.
- MORALES FAEDO, Mayuli (2012). «Para llegar al final de la espera: Las ensayistas hispanoamericanas de la primera mitad del siglo XX y los problemas de su recepción», *Signos Literarios*, 15: 119-140.
- MORAÑA, Mabel (2005). *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco*. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/viaje-al-silencio-exploraciones-del-discurso-barroco--0/html/>
- (2018). «Mariátegui en los nuevos debates. Emancipación, (in)dependencia u “colonialismo supérstite” en América Latina», en *Filosofía y crítica de América Latina: De Mariátegui a Sloterdijk*. Ciudad de México: Metales Pesados: 43-106.
- MORÓN, Guillermo (1979). *Breve Historia de Venezuela*. Madrid: Espasa Calpe.
- MUNGUÍA, Yadira (2018). «Poesía novohispana femenina bajo la lupa inquisitiva. Estudio de la poesía escrita por mujeres con relación a la Inquisición en México

- (siglos XVI al XVIII)», en María Jesús Zamora Calvo (ed.). *Mujeres quebradas: La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid: Iberoamericana Libros: 35-58.
- NAVARRO DURÁN, Rosa (2019). *María de Zayas y otros heterónimos de Castillo Solórzano*. Barcelona: Universidad de Barcelona
- NEUMANN, Erich (2009). *La Gran Madre: Una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*. Madrid: Trotta.
- NIEMEYER, Katharina (2000). «Novela y modernidad venezolana entre 1920 y 1940». *Revista Hispanoamericana*: 139-163.
- ORELLA UNZUÉ, José Luis (2006). «Erasmus en España y Vives en Europa: De adalides de la ortodoxia al ostracismo por su heterodoxia», en Antonio López Vega y Pedro Schwartz Girón (eds.). *Luis Vives Humanista español en Europa*: Valencia: Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura i Esport: 165-198.
- ORTEGA LÓPEZ, Margarita (1997). *Las mujeres en la España Moderna: El período Barroco (1565-1700)*, en Elisa Garrido González (ed.), *Historia de las mujeres en España*, parte IV. Madrid: Síntesis.
- OSORIO TEJERA, Nelson (1979). «El primer libro de Uslar Pietri y la vanguardia literaria de los años 20», *Revista de Crítica Literaria Hispanoamericana*: 135-139.
- OVIEDO, José Miguel (1991). *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza.
- (2012). *Historia de la Literatura Hispanoamericana: Del romanticismo al modernismo*, vol. 2. Madrid: Alianza.
- (2012). *Historia de la Literatura Hispanoamericana: De los orígenes a la emancipación*, vol. 1. Madrid: Alianza.
- PALACIOS, Antonia (1979). *Ana Isabel, una niña decente*. Caracas: Monte Ávila.
- PANTIN, Yolanda y TORRES, Ana Teresa (2015). *El hilo de la voz: Antología crítica de escritoras venezolanas del siglo XX*, vol. I. Caracas: Editorial Libros en Red.
- PASTOR, Brígida M. (2012). *Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873)*, en Lloyd Hughes Davies y Brígida M. Pastor (eds.). *A Companion to Latin American Women Writers*. Londres: Tamesis: 37-55.
- PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe B. (1998). *Manual de Literatura Hispanoamericana: Modernismo*, tomo III. Pamplona: Cénit.
- PELIKAN, Jaroslav (1996). *Mary through the centuries: Her place in the history of the culture*. New Haven: Yale University Press.
- PÉREZ, Loise A. (2013). *The Structure of Cuban History: Meanings and Purpose of the Past*. Carolina del Norte: University of North Carolina Press.
- PÉREZ-GIRONDA, Rocío (2019). «Cartas contra las obras de Santa Teresa de Jesús». *Edad de Oro*, XXXVIII: 89-102.
- PICK, Daniel (1995). «Freud's "Group Psychology" and the History of the Crowd». *History Workshop Journal*, 40: 39-61.
- PICÓN SALAS, Mariano (1928). «La vida hispanoamericana: América a través de un cuadro ecuatoriano». *Atenea*, 5 (6): 92.
- (1944). *De la Conquista a la Independencia: tres siglos de historia hispanoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (1961). *Estudios de Literatura Venezolana*. Caracas: Ediciones Edime.
- PINO ITURRIETA, Elías (2003). *El divino Bolívar: Ensayo sobre una religión republicana*. Caracas: Alfa.
- (2007). *La mentalidad venezolana de la emancipación (1810-1812)*. Caracas: Bid & Co.

- (2016). *Positivismo y Gomecismo*. Caracas: Alfa.
- (2018). *Venezuela metida en cintura (1900-1945)*. Caracas: Alfa.
- PRATT, Mary Louise (2000). «No me interrumpas: las mujeres y el ensayo latinoamericano». *Debate Feminista*, 21 (70-88): 70-88.
- PUIG, Armand. (2008). *Los evangelios apócrifos*. Barcelona: Ariel.
- QUINTERO MONTIEL, Inés (2000). «Itinerarios de la mujer o el 50 por ciento que se hace mitad», en Asdrúbal Baptista (ed.), *Venezuela Siglo XX. Visiones y Testimonios*, Caracas: Fundación Polar: 245-271.
- (2006). *La criolla principal: María Antonia Bolívar, hermana del Libertador*. Caracas: Fundación Bigott.
- RAMA, Ángel (1983). «La modernización literaria latinoamericana (1870-1910)». *Hispanamérica*, 36: 3-19.
- (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- REMENSNYDER, Amy G. (2014). *La conquistadora: The Virgin Mary at War and Peace in the Old and New Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- REVUELTA GUERRERO, Rufina Clara (2015). «La mujer y su imagen en los textos de Erasmo de Rotterdam», *Revista de Estudios Colombinos*, 11: 85-102.
- RIVAS ROJAS, Raquel (2002). «Del criollismo al regionalismo: Enunciación y representación del siglo XX venezolano», *Latin America Research Review*, 37 (3): 101-128.
- RIVERA-RODAS, Óscar (2017). *Conciencia latinoamericana: hispanoamericanismo o eurocentrismo*. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/conciencia-latinoamericana-hispanoamericanismo-o-eurocentrismo/html/5c62abab-9229-42c0-9782-f09dd0766b08_11.html#PagFin
- ROCHE RODRÍGUEZ, Michelle (2016). *Madre mía que estás en el mito*. Madrid: Sílex ediciones.
- ROJAS AJMAD, Diego (2015). «Panorama de la literatura venezolana actual: la Historia de la Literatura según Juan Liscano». *ACTUAL Investigación*, 74 (46): 161-174.
- ROBINSON, Cynthia (2013). *Imagining Passion in Multi-confessional Castille: The Virgin, Christ, Devotions and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2004). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Átropos.
- RODRÍGUEZ MOLA, Ricardo (1964). «El Gaucho Rioplatense: Origen, Desarrollo y Marginalidad Social», *Journal of Inter-American Studies*, 1 (6): 69-89.
- RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir (1969). *Sexo y poesía en el 900 uruguayo: los extraños destinos de Roberto y Delmira*. Montevideo: Alfa.
- RUSS, Joanna. (2018). *Cómo acabar con la escritura de las mujeres*. Madrid: Editorial Dos Bigotes y Editorial Barret.
- RUSSOTTO, Mária (1993). *Tópicos de la retórica femenina: Memoria y pasión del género*. Caracas: Monte Ávila.
- SAID, Edward W. (2018) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Debate.
- SALAZAR ACHA, Jaime (1991). «La Limpieza de Sangre», *Revista de la Inquisición*, 1: 289-308.
- SANDERS, Frank (1971), «México visto por los diplomáticos del siglo XIX», *Historia Mexicana*, 20 (3): 368-411.
- SARAVÍ, Fernando D. (2000). «Epístola apostólica de Pío IX (8 de diciembre de 1854)», en *La Inmaculada Concepción: ¿Dónde está el problema?* Tomado el

- 3/12/2015 de Conoceréis la Verdad:
<http://www.conocereislaverdad.org/InmaculadaFDS.htm>
- SAWICKI, Jana (1991). *Disciplining Foucault: Feminism, power, and the body*. New York: Routledge.
- SCHLICKERS, Sabine (2015). *La conquista imaginaria de América: Crónicas, literatura y cine*. Frankfurt: Peter Lang Publishing.
- SEGNINI, Yolanda (1997). *Las luces del gomecismo*. Caracas: Alfadil.
- SERNA ARNÁIZ, Mercedes (2009). *La tradición humanística en el Inca Garcilaso de la Vega*. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5q5d0>
- SILVA BEAUREGARD, Paulette (1992). «La narrativa venezolana de la época del Modernismo», *Revista Chilena de Literatura*, 40: 41-56.
- (2012). «Una buena receta contra la nostalgia: Zárata de Eduardo Blanco». *Cuadernos de Literatura*, 31: 135-161.
- SKURSKI, Julie (1994). «The Ambiguities of Authenticity in Latin America: Doña Bárbara and the Construction of National Identity». *Poetics Today*, 15 (4): 605-642.
- SMITH, Theresa Ann (2006). *The Emerging Female Citizen*. California: University of California Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2010). *Crítica de la razón poscolonial: Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- STAAB, Martín S. (1969). *América Latina en busca de una identidad*. Caracas: Monte Ávila.
- SOMMER, Doris (1991). *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkley: University of California Press.
- (2006). «Un círculo de deseo: Los romances nacionales de América Latina». *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 16: 3-22.
- STEVENS, Evelyn P. (1973). «Marianismo: The other face of machismo in Latin America», en Ann M. Pescatello (ed.), *Female and Male in Latin America: Essays*, Pittsburg: University of Pittsburg Press: 89-101.
- SULLÁ, Enric (1998). «Introducción: El debate sobre el canon literario», en Enric Sullá (comp.), *El canon literario*. Madrid: Arco Libros: 11-36.
- SUTHERLAND, John (2011). *How Literature Works: 50 Key Concepts*. New York: Oxford University Press.
- TORRES ROJO, Luis Arturo (2009). «La semántica política de Indoamérica», en: Aimer Granados García y Carlos Marichal (comp.), *Construcción de las identidades latinoamericanas: Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX*. México: El Colegio de México: 207-240.
- TORREALBA LOSSI, Mario (1954). *Anotaciones literarias venezolanas*. Caracas: Tipografía Garrido
- URBANEJA ACHELPOHL, Luis Manuel (1981). *¡En Este país!* Caracas: Monte Ávila.
- USLAR PIETRI, Arturo (1974). *Letras y hombres de Venezuela*. Madrid: Editorial Mediterráneo.
- VALCÁRCEL, Amelia (2019). *Ahora, feminismo: Cuestiones candentes y frentes abiertos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2 ed.
- VELASCO RENGEL, Carmen (2010). *Musas insumisas: Paradigmas y discursos literarios de lo femenino*. Málaga: E.D.A. Libros.
- VARGAS, Manuel (2009). «La biología y la filosofía de la “raza” en Méjico: Francisco Bulnes y José Vasconcelos», en Aimer Granados García y Carlos Marichal

- (comp.), *Construcción de las identidades latinoamericanas: Ensayos de historia intelectual, siglos XIX y XX*. México: El Colegio de México: 159-167.
- VEGA, Guillermo A. (2017). «El concepto de dispositivo en Michel Foucault. Su relación con la “microfísica” y el tratamiento de la multiplicidad», *Nuevo Itinerario: Revista Digital de Filosofía*: 136-158.
- VOLLENDORF, Lisa y WRAY, Grady C. (2005). *The Lives of Women: A New history of Inquisitional Spain*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- (2009). «Transatlantic Ties: Women's Writing in Iberia and the Americas», en Daniella Kostroun y Lisa Vollendorf (eds.), *Women, Religion, and the Atlantic World (1600-1800)*, Toronto: University of Toronto Press: 79-112.
- (2013). «Gender in the Atlantic World: Women's writing in Iberia and Latin America», en: *Theorising the Ibero-American Atlantic*, Boston: Editorial Brill: 99-116.
- WARNER, Marina. (1991). *Tú sola entre todas las mujeres: El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus.
- WEINBERG, Liliana (2011). «Ensayo e interpretación de América», en Julio Ortega, Rafael Ola Franco y Liliana Weinberg (eds.), *La Literatura Hispanoamericana*, Ciudad de México: Editorial de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Dirección General del Acervo Histórico Diplomático: 201-289.
- (2014). «Ensayo y humanismo», *Revista Co-herencia*, 20 (10): 59-76.
- WORLD BANK GORUP (19 de mayo de 2019). Banco Mundial/ Datos. Obtenido de Población urbana (% del total): <https://datos.bancomundial.org>
- WORLDCAT IDENTITIES (7 de mayo de 2019). *Bosch, Velia*. <http://worldcat.org/identities/lccn-n84143367/>
- ZERMEÑO, Guillermo (2011). «Del mestizo al mestizaje: Arqueología de un concepto», en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (eds.), *El peso de la sangre: Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Ciudad de México: Editorial del Colegio de México: 283-318.