

Recibido: 20/07/17  
Aceptado: 27/10/17

Para enlazar con este artículo / To link to this article:

<http://dx.doi.org/10.14198/fem.2017.30.12>

Para citar este artículo / To cite this article:

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): 257-277, DOI: 10.14198/fem.2017.30.12

## LA «REVOLUCIÓN» DE TERESA DE LA PARRA: ESCRIBIR LA ABNEGACIÓN MARIANA DESDE LA CELOSÍA

TERESA DE LA PARRA'S «REVOLUTION»:  
TO WRITE THE MARIAN ABNEGATION FROM THE LATTICE

Michelle ROCHE RODRÍGUEZ

Universidad Autónoma de Madrid

[michiroche@gmail.com](mailto:michiroche@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-4334-3682](https://orcid.org/0000-0002-4334-3682)

### Resumen

El objetivo de este artículo es desmontar la interpretación tradicional del ensayo de 1930 de la autora venezolana Teresa de la Parra, titulado «Influencia de las mujeres en la formación del alma americana». Investigaciones hechas desde la perspectiva de género señalan que se trata del primer ensayo feminista de la literatura hispanoamericana; sin embargo, un análisis de su contenido podría evidenciar que promueve modelos femeninos patriarcales inscritos en la cultura hispanoamericana por los siglos de adoctrinamiento católico, fortaleciendo el canon androcéntrico del ensayo en el continente.

**Palabras clave:** Teresa de la Parra, literatura hispanoamericana, marianismo, historia y catolicismo.

### Abstract

The objective of this article is to dismantle the traditional interpretation made of the 1930's essay by Venezuelan writer Teresa de la Parra, entitled «The influence of women in the formation of the American soul». Research done from the gender studies perspective declares that this may be the first feminist essay of Hispanic literature; however, a content analysis may be evidence that it promotes patriarchal female models built in the Hispanic culture by centuries of catholic indoctrination, making stronger the continent's androcentric essay canon.

**Keywords:** Teresa de la Parra, Hispanic literature, marianism, history Catholicism.

*Feminismo/s* 30, diciembre 2017, pp. 257-277

Los contenidos de la revista se publican bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)



## I. INTRODUCCIÓN

«Influencia de las mujeres en el alma americana» es la única pieza de prosa analítica escrita por Teresa de la Parra (1889-1936), autora de las novelas *Ifigenia: Diario de una señorita que escribió porque se fastidiaba* (1924) y *Memorias de Mamá Blanca* (1926). Se trata de un texto creado para un ciclo de tres conferencias que la escritora venezolana dictó en Colombia en el año 1930, aunque no fue hasta 1961 cuando se publicó en forma de ensayo. Gracias al desarrollo de la perspectiva de género en la academia hispanoamericana en la década siguiente, la obra y su autora comenzaron a estudiarse como parte del contra-canon del ensayo producido durante la primera mitad del siglo XX en la región. A partir de ahí muchas investigadoras presupusieron que, por señalar el lugar de la mujer en la historia, la obra debía considerarse feminista y, en nuestra opinión, obviaron el uso que hace de modelos femeninos basados en el catolicismo.

Si se limitara a promover una naturaleza femenina particular, aunque fuera religiosa, podría argumentarse que el tipo de feminismo que De la Parra suscribe es el radical-cultural, el cual, según Rosemarie Tong, no se enfrenta a la construcción social de un concepto de femineidad basado en atributos como la empatía, la generosidad o la sensibilidad, sino con la atribución de un valor superior a las características tomadas por masculinas, como la asertividad, agresividad y capacidad de abstracción, entre otras (2-4). Pero los modelos femeninos en el texto parecen evidenciar una estrategia de invisibilización de las mujeres, encasillándolas en el único valor de ayudar a la ejecución del destino del hombre. Por ello, en los párrafos que siguen argumentaremos que este modelo es específicamente «mariano», por cuanto la sola función de la Virgen María en el relato cristiano fue permitir la encarnación de Dios y la realización del héroe patriarcal. El propósito de este artículo es analizar, pues, la impronta católica poscolonial en los modelos femeninos propuestos por el ensayo, con la finalidad de demostrar cómo esta supuesta precursora del feminismo, lejos de revolucionar el canon patriarcal del ensayo hispanoamericano de principios del siglo XX, lo fortalece.

La metodología para lograr ese objetivo será la investigación cualitativa de modelo dialéctico, donde la revisión documental se complementará con el análisis de contenido de «Influencia de las mujeres en el alma americana», con el objeto de dilucidar la manera expresa o latente en que las ideas de la autora sobre lo femenino provienen del catolicismo y, lo que es más importante, cómo promueven un comportamiento donde la mujer queda relegada a una situación de complementariedad respecto al hombre.

Dos partes conforman este artículo. En la primera se explicarán las características de la obra, así como su situación en el contexto del canon del ensayo hispanoamericano. La revisión de la valoración que de ese ensayo han hecho las investigaciones realizadas hasta la fecha, permitirá señalar el supuesto alcance de la «revolución» propuesta por De la Parra y ofrecer una lectura novedosa a la que dedicaremos la segunda parte. A su vez, con el objeto de dar sentido a los resultados del análisis de contenido, esta segunda sección comenzará definiendo en qué consiste el modelo mariano que propone el catolicismo hispanoamericano para las mujeres.

La relación entre las características del modelo y las ideas de la autora venezolana permitirán evidenciar cómo esa obra fortalece la visión androcéntrica de las relaciones entre géneros. Para comprender este fenómeno usaremos la interpretación que hace Michel Foucault del patriarcado, donde la visión masculina del mundo y de las relaciones sociales no se impone en la multiplicidad de relaciones entre economía y cultura como un choque entre dos grupos, sino que el poder de los hombres sobre las mujeres se ejerce en una red discursiva donde ellas mismas son partícipes de su propia subyugación. De la Parra demostrará cómo operaba el discurso del poder en los años veinte, incluso sobre las mujeres más liberales, como era el grupo que ella representaba, el de las escritoras.

## 2. LA «REVOLUCIÓN» DE TERESA DE LA PARRA

Un día de mayo del año 1930 la celebridad que visitaba la Universidad de Bogotá era Teresa de la Parra. La conocían en toda Hispanoamérica porque en 1924 publicó una novela que obtuvo el beneplácito de los lectores y de la crítica cuando ganó el Grand Prix de Roman Américain en Francia. En esta ocasión su charla trataba sobre el papel de la mujer en la sociedad moderna, respondiendo así a la cuestión fundamental que por aquella época se planteaba el movimiento sufragista. Se titulaba «Influencia de las mujeres en el alma americana» y la presentó como un ciclo de conferencias dividido en tres bloques cronológicos y temáticos que impartió en tres jornadas. La primera publicación de estas charlas data del año 1961 y se hizo en los talleres de Ediciones Garrido, en

Caracas, por instancia de la hermana de la autora, María Parra Sanojo. Las tres décadas de retraso en su edición obedecieron a que De la Parra falleció en 1936, a la edad de 41 años, después de una prolongada agonía. A pesar del desfase entre su escritura y su publicación, la academia ha sido unánime en ubicar a esta obra y a su autora en el grupo de las tempranas ensayistas hispanoamericanas, donde también figuran, entre otras, las argentinas Victoria Ocampo y Alfonsina Storni, la dominicana Camila Henríquez Ureña y la chilena Gabriela Mistral(121-122).

La ponencia de De la Parra estudiaba un tema nunca antes tratado: el papel de las mujeres en la historia de las colonias hispanohablantes del Nuevo Mundo, y puesto que en ella abogaba por establecer el compañerismo entre mujeres y hombres en la vida pública, la investigación en la perspectiva de género la considera una revuelta feminista, sin reparar en las oportunidades que ofrece para describir las relaciones de poder entre géneros durante los años veinte. El retrato que hace de los modelos femeninos que resultaron de siglos de colonización española muestra la fuerte influencia de la religión católica, y la necesidad de tomar esa coyuntura en cuenta para la comprensión de los procesos sociales y la lucha del feminismo en la región.

Es cierto que las reflexiones de la autora eran revolucionarias para su época. Por un lado, el asunto del que se ocupa es el papel que los personajes femeninos tuvieron en la historia de las antiguas colonias españolas en América y, por otro, el texto expresa su visión sobre la posición de la mujer en la sociedad moderna. «La verdad histórica, la otra, la oficial, resulta ser una especie de banquete de hombres solos», se queja De la Parra, y continúa: «Se dicen con etiqueta alrededor de una mesa cosas inteligentes y se pronuncian discursos elocuentes a los cuales no acude el corazón. [...] Excluidas las mujeres se ha cortado uno de los hilos conductores de la vida» (30). Con estas palabras expresa su crítica al relato oficial de la historia producido por los «hombres solos», quienes no solo prescindían de las mujeres como personajes narrados o voces de la literatura, sino que también evitaban una forma de narrar que la autora identifica como «femenina». Ese supuesto estilo de hacer literatura era de tipo sentimental y en líneas anteriores a la cita reproducida aquí, la autora la ha clasificado como «romance en prosa». En esta manera de caracterizar lo femenino en la cultura, De la Parra no parece muy diferente de la crítica literaria patriarcal de su época. Ella también sintetiza el pensamiento de las mujeres como una homogénea otredad a lo masculino, polo que toma automáticamente como si fuera universal y apela también al cliché que identifica a los hombres con el cerebro o el raciocinio y a las mujeres con el corazón y la sentimentalidad.

La misma preocupación por la (llamémosla) «espiritualidad de la mujer» caracteriza sus opiniones sobre el papel que su género debía representar durante aquella época:

Para que la mujer sea fuerte, sana y verdaderamente limpia de hipocresía, no se la debe sojuzgar frente a la nueva vida, al contrario, debe ser libre ante sí misma, consciente de los peligros y de las responsabilidades, útil a la sociedad, aunque no sea madre de familia, e independiente pecuniariamente por su trabajo y su colaboración junto al hombre, ni dueño, ni enemigo, ni candidato explotable, sino compañero y amigo. (18-19)

La cita evidencia que para De la Parra la mujer moderna tenía el deber moral de hacerse «útil a la sociedad» empleándose fuera de casa, solo en el caso de que no tuviera familia que cuidar. Entre el año 1880 y 1930, el mundo se había hecho más cosmopolita y al menos tres generaciones de mujeres habían luchado por que el ideal de la nueva civilización incluyera la equidad de género, que es a lo que parece referirse la autora cuando reclama al hombre como «compañero y amigo» de la mujer. El enorme movimiento social que se articuló alrededor de los derechos de las mujeres tomó la consigna del sufragio femenino en Estados Unidos y varios países de Europa, pero en las naciones de Hispanoamérica esta fue una discusión que llegó con varias décadas de retraso. Como ocurrió también en España, el feminismo comenzó reclamando una educación igualitaria. A eso se refiere también la cita. Porque para la autora el trabajo podía ennoblecer a las mujeres: «Los verdaderos enemigos de la virtud femenina no son los peligros a que pueda exponerla una actividad sana, no son los libros, ni las universidades, ni los laboratorios, ni las oficinas, ni los hospitales, es la frivolidad, es el vacío mariposeo mundano» (19).

Aunque declararse a favor de que las mujeres trabajen y estudien podría indicar que ella era una feminista, no es así; de hecho, rechazaba el adjetivo: «Mi feminismo es moderado». En el siguiente párrafo suscribe: «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», y cuando explica por qué no es defensora del sufragismo afirma que «Me parece que junto con el de los mineros de carbón es uno de los trabajos más duros y menos limpios que existen. ¿A qué reclamarlo?» (19). La autora parece olvidar que la igualdad entre hombres y mujeres, a la que alude como «compañerismo» en una de las citas anteriores, solo iba a poder lograrse cuando los estados consideraran a ambos géneros sujetos políticos en la igualdad.

La necesidad de proteger una esencia femenina asociada con la pureza es evidente en estas palabras y podría estar relacionada con que los modelos de comportamiento disponibles entonces provenían del catolicismo, que

equiparaba la valía de la mujer como sujeto social con la virginidad, entendida como «limpieza» del alma y, en consecuencia, con la bondad. Sobre este tema nos detendremos más adelante, cuando tomemos en cuenta el modelo mariano, porque lo que resulta interesante ahora no es el tono de la cita ni la postura contraria al sufragismo que adopta allí De la Parra, sino que al proclamarla como feminista, los análisis críticos hechos desde la perspectiva de género olvidaron su rechazo al derecho de las mujeres a votar. En la búsqueda de una genealogía de mujeres escritoras, muchas académicas han eludido el rechazo que sentía la venezolana por la lucha política, y que expresa en ese mismo ensayo, a favor de la visibilización que hace de los personajes femeninos en la historia y de su defensa de la educación para la mujer moderna. El argumento que proponemos en las siguientes líneas es que resulta exagerado considerar el procedimiento discursivo empleado por De la Parra en el ensayo como una maniobra propiamente feminista, tal y como lo proclamaron algunas académicas que estudiaron su obra como un ejemplo de lucha por la igualdad de género.

El ensayo que nos ocupa no fue objeto de análisis hasta la llegada del siglo XXI, por lo cual el cuerpo crítico que tratamos es pequeño, no pasa de la decena de artículos, de los cuales tomaremos en cuenta los tres que tratan el supuesto feminismo de la obra. Uno es el de Natalia Cisterna y Alicia N. Salomone, «Identidades femeninas y reescritura de la historia en los ensayos de Teresa de la Parra», publicado en 2002 por la *Revista Universum*. Otro es el de Luz Horne, «La interrupción del banquete de los hombres solos: una lectura de Teresa de la Parra como contra-canon del ensayo latinoamericano», que apareció en 2005 en la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. El tercero data de 2016, lo firma Valentina Salinas Carvacho y se publicó en la chilena *Mitologías hoy: revista de pensamiento, crítica y estudios latinoamericanos* con el título «Reescribir la historia, reivindicar la identidad: lecturas femeninas del período colonial a través de la escritora Teresa de la Parra».

Para Natalia Cisterna y Alicia N. Salomone, «Influencia de las mujeres en la formación del alma americana» reconstruye los límites de la nación y añade una galería de heroínas a la retórica del relato patrio sustentado en la identidad, la lengua y el binomio público/privado. Prefieren enfocarse en las declaraciones sobre la época moderna que hace De la Parra, asumiendo que ella la veía como una era «propicia para involucrarse de forma activa en las transformaciones del entorno, en cuyo marco las definiciones de identidad pueden ser reconfiguradas por los sujetos desde opciones nuevas» (231). Este pensamiento las lleva a concluir que la visión de la autora es «femenina feminista» porque, siendo una mujer, ofrece un contra-discurso distinto al de los hombres, representado en el canon del ensayo vigente entonces (220). Desde

nuestro punto de vista, el problema con la postura de Cisterna y Salomone es que no toma en consideración ninguno de los pasajes en donde la autora se muestra contraria al feminismo de su época y específicamente al sufragismo, así que sus conclusiones se pueden calificar de parciales.

El artículo de Valentina Salinas Carvacho, en cambio, se aleja de la discusión sobre la modernidad y se enfoca en La Colonia, analizando la lectura que hace la venezolana del período en donde supuestamente «se propone reescribir la historia y la identidad en clave femenina y subalterna, construyendo otro canon de intelectualidad, otro tipo de narración y otro tipo de imaginarios de la historia» (59). A Salinas Carvacho le basta con que De la Parra sea mujer y proponga un tema diferente al tomado en cuenta en aquella época por autores como José Carlos Mariátegui, Pedro Henríquez Ureña o Alfonso Reyes, nombres que hoy se encuentran en el núcleo del canon del ensayo hispanoamericano. Sin embargo, nada en la obra de la venezolana indica que su objetivo fuera desafiar al patriarcado. Su propuesta más bien parece obedecer a la necesidad de ampliar el canon con la inclusión de otra perspectiva en la discusión sobre la identidad hispanoamericana en boga en aquellos momentos.

Antes de continuar con la descripción de la situación actual de los estudios sobre «Influencia de las mujeres en el alma americana», debemos definir las características del tipo de ensayo que se producía entonces en Hispanoamérica. La académica mexicana Mayuli Morales Faedo se refiere al canon, contraponiéndolo a la experiencia de las autoras, en su obra «Para llegar al fin de la espera: las ensayistas de finales del siglo XX y los problemas de su recepción». Allí define el canon como conformado por textos políticos en donde la voz del escritor se identifica con la del autor (invariablemente un hombre) y «pretende representar la voz nacional o 'verdaderamente nacional' que se opone a voces o intereses particulares y a las pretensiones extranjeras» (126). En otras palabras, el autor se erige como un discurso nacional y político que pretende instruir al lector sobre una manera de pensar que considera positiva para los intereses del país. Añade que esa voz pretende representar la «totalidad de los intereses de los componentes de lo nacional»(126). Vista desde la perspectiva de género, esta reflexión quiere decir que, puesto que la norma a lo largo de historia de la literatura ha sido tomar la voz masculina, y por ende su perspectiva, como lo universal y la voz femenina como la alteridad, esos supuestos intereses de la nación son androcéntricos y, peor aún, consideran los asuntos enunciados por las mujeres como preocupaciones particulares de su género, incluso cuando ellas se refieren a temas como la patria o la identidad nacional, temas que cuando los enuncia un hombre se toman por universales.



El tipo de ensayo que se producía en aquella época sirvió de marco conceptual para la construcción de los estados nacionales en la región. Por esa razón, entre sus temas fundamentales se encuentran la identidad de sus habitantes, su relación con la modernidad, la caracterización de los resultados del mestizaje en la mentalidad y cultura hispanoamericanas, los enfrentamientos entre civilización y barbarie o las luchas entre el campo y la ciudad. Además, Morales Faedo toma en cuenta motivos recogidos en el trabajo de María Andueza, «Trayectoria y función del ensayo hispanoamericano del siglo XX», que incluyen la crítica al intervencionismo de Estados Unidos en los países de la región, la necesidad de formar una consciencia americana y el derecho a la educación de los pueblos (126).

De los temas señalados como típicos del canon, la identidad hispanoamericana y el mestizaje son los que explora De la Parra. Todo su ensayo es un ejercicio para ampliar el alcance de la identidad hispanoamericana a través de la inclusión de la mujer y de un cierto «hacer» femenino en la retórica de la formación de la cultura regional. En cuanto al mestizaje, hay una reflexión justo antes de referirse a Isabel la Católica, donde De la Parra analiza el estado de la discusión sobre la independencia en su época. Se refiere a dos fórmulas que se enfrentan «como dos teas de discordia dentro de la misma casa» (22). Una es la del «inhumano desdén del blanco ininteligente [sic.] e insensible que se cree todavía dueño y señor» y la otra es «el indianismo romántico, el odio sordo del mestizo hacia la raza intrusa» (22). Como vemos, son afirmaciones que colocan a nuestra autora como defensora de La Conquista y La Colonización, en una época en la que los discursos de los estados nacionales preferían tomar a los procesos emancipadores como génesis del pensamiento republicano y de la restitución de la justicia en la región, mientras asumían La Conquista como la expoliación del legado amerindio. «¡Como si solo de destrucción se tratara, 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!» (22), advierte la autora, refiriéndose al discurso oficial de su época. Aquí, de nuevo, De la Parra tiene un gesto que es revolucionario, aunque a medias, frente al discurso dominante. Se opone a las tesis de los ensayos de Mariátegui y Vasconcelos, pero no puede tomarse por feminista porque no alude a la perspectiva de género.

Realizadas estas reflexiones, abandonamos aquí la descripción de la postura de la autora sobre el mestizaje, pues los dos estudios mencionados sobre su ensayo no se detienen en ello, ni el artículo «Identities Femeninas y reescritura de la historia en los ensayos de Teresa de la Parra», ni el titulado

«Reescribir la historia, reivindicar la identidad: lecturas femeninas del período colonial a través de la escritora Teresa de la Parra».

Mayuli Morales Faedo contextualiza bien el ambiente intelectual en el que se redactó «Influencia de las mujeres en la formación del alma americana», porque permite ver que De la Parra tenía una postura propia frente al tema del mestizaje, sin llegar a desafiar la mentalidad de su época. Es lo mismo que hace con el asunto de la mujer en la sociedad en otro apartado del ensayo. Estas estrategias evidencian que la autora venezolana tenía opiniones propias sobre el papel de las mujeres en la sociedad, sin que estas llegaran a ser propiamente subversivas. Como el estudio firmado por Cisterna y Salomone, el de Salinas Corvacho afirma la disrupción del canon del ensayo hispanoamericano que significó la inclusión de personajes femeninos en la historia, pero ninguno ofrece pruebas concluyentes sobre cómo tal ruptura impactó en la crítica, los lectores o los colegas masculinos de la época. Es verdad que el gesto puede tomarse por revolucionario, pero para ser propiamente feminista tendría que haber incluido una reflexión crítica más allá de la queja sobre «el banquete de los hombres solos» al que antes se hizo alusión.

Por su parte, Luz Horne señala que De la Parra hace más que incluir una nómina de mujeres en la historia y se pregunta de qué manera –entendida en su peculiaridad de política y de escritura «femenina»– perturbó el relato patriótico el discurso de su ensayo, cuya originalidad, según escribe, se sustenta en «identificar, por un lado, un modo de hacer política que ella reconoce en los personajes históricos que rescata y, por el otro, un modo de escribir la historia en la cual los personajes femeninos tienen un lugar» (8). En otras palabras, la importancia del ensayo no estaría tanto en la visibilización de las mujeres en la historia, sino en su estrategia retórica, pues al nombrarlas les otorga un valor dentro de la historia oficial. Con esta afirmación, Horne vuelve a la discusión sostenida unos párrafos atrás sobre la caracterización de la agencia femenina en el pasado de Hispanoamérica. Como De la Parra, la académica describe el pensamiento y la actuación de las mujeres como una otredad de lo masculino, como si las mujeres, por ser mujeres, actuaran de manera distinta a los hombres, cuyo comportamiento es tomado como el racional. Vuelve así sobre la vieja y ya citada dicotomía sobre razón y sentimiento, donde los hombres representan lo primero y las mujeres lo segundo.

Aunque De la Parra señala que las mujeres no tienen nada que hacer en la política, Horne se empeña en considerarla feminista y prefiere leer su afirmación como una estrategia discursiva que le permite llamar la atención sobre el tema que quiere tratar: los casos de las mujeres que, si bien no han sido recogidas como protagonistas de la historia, han ejercido una acción crucial

en los procesos políticos del continente. De este modo, lo que Horne no toma en consideración es que el discurso de la venezolana afirma una mística de la femineidad sustentada en la supuesta abnegación natural de las mujeres como seres moralmente superiores a los hombres, y el resultado de eso es la elevación de lo masculino, porque valora al hombre por lo que hace y a la mujer por lo que es, eternizando la concepción binaria de la realidad donde él es el elemento activo y ella el pasivo. Por esta razón pensamos que la escritura de la autora venezolana no puede ser considerada feminista. A lo largo de la historia, los estereotipos sobre lo que se considera la naturaleza de lo femenino han sido maneras de construir una otredad a la medida del patriarcado, y en esas formas esenciales el machismo de los hombres encuentra su contraparte en las mujeres, bajo el nombre de «marianismo». La afirmación de que la mujer debe sacrificarse por el otro que propone el pensamiento de la autora venezolana, está firmemente enraizada en la cultura católica de Hispanoamérica, la cual toma como modelo femenino a la Virgen María, en su advocación de La Dolorosa. Cómo se presenta y cuáles son sus características será lo que analizamos en siguiente sección.

### 3. EL MARIANISMO EN LA CULTURA HISPANOAMERICANA

La tradición iberoamericana define lo mariano como lo relativo al culto de la Virgen María, pero las investigaciones de antropólogos estadounidenses emprendidas en los años setenta, emplearon ese término para describir el comportamiento a un tiempo sumiso y elevado de las mujeres de la comunidad de inmigrantes hispanoamericanos en ese país. 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 así su realización personal a la de sus parejas e hijos. De este modo, su único valor social es la abnegación, lo cual las convierte en una suerte de sujetos de segunda clase con aspiraciones propias prescindibles o inexistentes.

La politóloga Evelyn P. Stevens fue la primera que, en el ámbito de las ciencias sociales, usó este término como contrapunto del machismo, el cual definió como el culto a la virilidad. Según escribe en «Marianismo: The other face of machismo in Latin America», el marianismo «enseña que las mujeres son semi-divinas, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres» (91). Sin embargo, aunque en las décadas de los años setenta y ochenta Stevens publicara casi una decena más de investigaciones sobre este tema, fue poco el interés que ese fenómeno despertó en áreas diferentes a la antropología. A pesar de que esta denominación sea virtualmente desconocida en las investigaciones académicas de Hispanoamérica y España, podemos

afirmar que esta no ha caído en desuso, pues permite entender el papel que la mujer latina pretende jugar en Estados Unidos. Por otra parte, es importante precisar que si tomamos en cuenta en este punto el marco teórico anglosajón es porque observa desde fuera un fenómeno que parece normal dentro de la cultura hispanoamericana, y permite establecer sus características para desnaturalizarlo, que es uno de los objetivos de este artículo.

El marianismo no se refiere a una definición teológica, sino a un patrón de comportamiento que define una práctica inconsciente y auto-regulatoria según la cual la conducta apropiada de la mujer es imitar a la Virgen María, comportándose con los hombres como una madre capaz de soportar profundos dolores. Tal abnegación no se limita al hijo varón, sino que con frecuencia incluye un sentimiento de protección y abnegación con respecto a su pareja, a hermanos u otros miembros varones de la familia, perpetuando la imagen propuesta en el Nuevo Testamento por la Virgen María, cuyo relato la convierte a la vez en madre, hija y esposa de su hijo, Jesús. El marianismo es el resultado de siglos de influencia de la Iglesia católica en la cultura híbrida hispanoamericana y del empleo de la Virgen María como modelo fundamental para dictar el comportamiento de las mujeres.

La devoción mariana que España exportó a las colonias americanas estuvo influenciada por la cultura del fin de la Reconquista y el desarrollo de la Reforma católica, dos procesos históricos que subrayaron la espiritualidad de la Virgen y la experiencia religiosa individual sustentada en la mortificación del cuerpo. Con la Reconquista, completada en 1492, el mismo año que Cristóbal Colón llegó a América, la corona castellana terminó con más de 700 años de reinos musulmanes sobre la península ibérica. En todo ese tiempo, la influencia del islam sobre el catolicismo practicado en España configuró un perfil de la Virgen María más abstracto que el descrito en los Evangelios. Si bien rechazan que Cristo (a quien llaman Isa) fuera el Mesías, los musulmanes creen en la existencia de María (Maryam) y la adoran como a una iluminada propensa a los accesos místicos. Esa caracterización se profundizó por la necesidad de fortalecer la piedad popular y la experiencia religiosa individual que impulsó a partir del siglo XVI la reacción de la Iglesia católica a la Reforma de Martín Lutero. En su transformación del clero, que incluyó la creación de nuevas órdenes religiosas para la evangelización y el fortalecimiento de las antiguas, el Concilio de Trento, finalizado en 1563, estableció como modelo de práctica religiosa personal a la experiencia contemplativa. En esta forma de reflexión sobre la divinidad y los atributos de la fe, destacó la experiencia mística de clérigos castellanos como San Juan de la Cruz y Santa Teresa del Ávila, quienes promovieron la idea de que el alma solo llega al estado de gracia y comunión

con Dios desde la mortificación de la carne. La espiritualidad y las capacidades conmutativas del dolor se encuentran en la advocación española (y luego hispanoamericana) conocida en latín como *Mater Dolorosa*: la Virgen María cuando sufre la muerte de Jesús, La Dolorosa.

A excepción de Juan, que la ubica brevemente al lado de la cruz y del «discípulo amado», ningún evangelista del Nuevo Testamento se ocupa de relatar qué estaba haciendo la Virgen María cuando su hijo fue apresado, condenado a muerte y torturado. Sin embargo, la tradición popular, la literatura producida en los monasterios y las artes plásticas han colmado con creces esa falta al suponer que ella observó todo su suplicio, acompañándolo y consolándolo, hasta el momento en que lo bajaron de la cruz y recibió su cuerpo inerte. De esas suposiciones surgieron devociones como la del Vía Crucis, que relata los últimos momentos de la vida de Jesús en quince estaciones. Allí aparece La Dolorosa: la madre que llora la muerte del hijo. Representada por la imagen de la Virgen María con el corazón atravesado por una o siete espadas, esta manifestación propone un tipo de maternidad sustentada en la abnegación que trasciende su condición de Madre de Dios para describirla como el ejemplo más radical del sacrificio por su hijo: verlo morir. Una imagen fundamental de este dolor está en el motivo de La Piedad, muy común en el arte barroco de la Contrarreforma, que describe el momento posterior al descendimiento de la cruz, cuando María recibe el cuerpo de su hijo muerto. Esta imagen evoca al arquetipo de la maternidad con la mujer sosteniendo en brazos a su hijo, pero con una perspectiva siniestra donde lo que carga no es un bebé con su vida por delante, sino el cuerpo adulto de su hijo muerto. Vida y la muerte en una instantánea. La Madre Naturaleza en su aspecto positivo y negativo; la síntesis del arquetipo materno y el vínculo fundamental de cada quien con la existencia.

El motivo de la Madre Tierra que llora la muerte de su hijo, el héroe-semilla, que en la antigüedad celebraba la transformación vegetal, los ciclos y la sucesión del tiempo, como atestiguan las leyendas de Osiris e Isis en Egipto, de Tammuz y Astarté en Babilonia o de Adonis y Afrodita en Grecia, encontré imágenes cruentas en la sombría espiritualidad española del siglo XV, cuando la producción de imágenes religiosas fue una herramienta fundamental en las políticas de conversión de judíos y musulmanes al catolicismo emprendidas por la reina Isabel I. En su libro *Imagining the passion in multiconfessional Castille*, Cynthia Robinson cuenta que entonces comenzó una formidable proliferación de imágenes religiosas porque la ley obligaba a todos los súbditos de la reina, y en especial a los nuevos conversos, a tener en casa escenas pías para su devoción personal. El cardenal Cisneros y fray Fernando de Talavera, ambos

asesores de la reina, consideraban que las imágenes de la Pasión eran las más apropiadas para la contemplación.

Los devocionarios producidos entonces ofrecían un sistema de recreación de la narrativa de la Pasión para facilitar los ejercicios de devoción íntima y se caracterizaron por realzar las características simbólicas de la muerte de Cristo y del sufrimiento de María. Además de facilitar el vínculo con la nueva religión desde la madre que sufre frente al hijo torturado, la Virgen ofrecía a sus devotos más que un camino alternativo al ejercicio espiritual de la Pasión de Cristo: su humanidad era la única vía para la perfección espiritual que aseguraba la gracia divina, ya que la experiencia somática de la Pasión en Jesús estaba fuera de discusión, porque él también es considerado Dios. Dos obras pueden demostrar hasta dónde llegaron los clérigos españoles para exaltar el sentimiento de los feligreses y nuevos conversos: *Meditaciones sobre la vida de Cristo* y *La vida de la Virgen* (Robinson).

En la primera, Francesc Eiximenis se refiere a la Virgen desde sus diez «dignidades», donde recoge dogmas marianos, como que nació sin pecado original, y creencias populares, como que estaba predestinada a encarnar al Mesías. A su descripción como una iluminada bastante parecida a la Maryam musulmana, el monje añade un rasgo que hubiera escandalizado a los patriarcas cristianos medio milenio antes: que María fue creada antes del comienzo del mundo y que, cuando nació, Dios mandó al ángel Miguel para que avisara a los padres del Antiguo Testamento. En *La vida de la Virgen*, el otro devocionario, la propia 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. Compuesta para Leonor de Pimentel por su confesor, el dominico Juan López de Salamanca, esta obra invita a imaginar la muerte de Jesús en sus detalles más sórdidos con el objeto de llegar a la iluminación.

Tanto López de Salamanca como Eiximenis consideraban que María había llegado al éxtasis místico cuando la visión de su hijo crucificado le causó una pena insoportable. Lo que proponen ambos devocionarios es que la Madre de Dios es una suerte de «corredentora mística», pues la intensidad de sus dolores psicológicos al ver a su hijo sufrir le permitieron transformar el dolor en alegría cuando supo sobre la Resurrección, igual que el catolicismo supone 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 esta confesión, pero lo característico del catolicismo español es considerarla al mismo tiempo el objeto y el agente de la transformación necesaria para una unión eventual con Dios.

La afirmación de que María accedió a la comunión con el Padre a través del dolor psicológico que le causó la Pasión de Cristo caló en España (y luego en Hispanoamérica) porque la noción de que el dolor podía transformar el alma era fundamental en la mística castellana de la época. Las obras de san Juan de la Cruz y de santa Teresa de Ávila, por ejemplo, señalan que solo la mortificación de la carne permitía llegar a un estado espiritual que anulaba los sentidos para lograr el éxtasis contemplativo y la intimidad con Dios. 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, en contraste con la teoría de san Agustín sobre la carne concupiscente. 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, que suponían aniquilaba la experiencia temporal del cuerpo privilegiando la comunión espiritual con Dios. En el ensayo «The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism», Maureen Flynn 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 pueda llegarse 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 hace siglos, cuando la cultura española estableció una poética del sufrimiento que fue el fundamento espiritual, primero, de la conversión de los herejes musulmanes (y judíos) en la península ibérica y, luego, de la evangelización de las tribus indígenas del continente americano.

La misma poética del sufrimiento se manifiesta en el marianismo como aspecto determinante del modelo femenino central en Hispanoamérica y que puede definirse a través de tres rasgos fundamentales. El primero es que considera a la mujer una herramienta para la apoteosis del hombre, igual que la Virgen lo fue de la encarnación del Mesías. El segundo es la primacía del dolor como método de esa apoteosis, que se vincula con la actuación como corredentora de la Virgen cuando el dolor de la Pasión le permitió el proceso inverso a la encarnación: la transformación del dolor en el gozo de la gracia divina. El corolario de estas afirmaciones es que puesto que se sacrifica y sufre por otros, la mujer (como la Virgen) representa un ser superior al hombre. Es decir: el sufrimiento le otorga valor social, convirtiéndola en un ser espiritual, casi fuera del mundo material. Según la *Enciclopedia of Women's Health*, el marianismo está en el núcleo de los dictados de esta cultura tradicional en áreas como los roles de género, familia, maternidad, relaciones y comportamiento,

enfatisando los atributos de castidad y falta de interés por el sexo e, incluso, los mensajes sobre sexualidad que reciben en sus comunidades se relacionan con las nociones de honor, deber, seguridad o autoestima y nunca con las de satisfacción o placer (757-759).

El marianismo se concretó como modelo femenino en el continente a través de la educación religiosa que fue hasta la madrugada del siglo XX la única a la que accedieron las mujeres, incluso las de clases pudientes. Igual que los devocionarios dictaban las pautas de la experiencia religiosa, los libros de moral ofrecían las de conducta en la sociedad colonial y los clérigos eran autores de unos como de otros. El tratado *La educación de la mujer cristiana* que escribió Juan Luis de Vives en el siglo XVI fue referencia de comportamiento para las criollas hispanoamericanas por más de tres centurias. Por eso no es extraño que la perspectiva que usara De la Parra para estimar el valor de las mujeres en la historia fuera la católica. Lo importante aquí es que, si bien su visión no fue precisamente novedosa, permite entender cómo el marianismo ha servido para invisibilizar la agencia de la mujer hispanoamericana.

Las mismas palabras que escoge De la Parra en «Influencia de las mujeres en la formación del alma americana» prueban la presencia allí del modelo mariano. Donde es más evidente es en la caracterización que hace de las mujeres en la historia:

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 de las razas. Las de La Colonia: son las místicas y soñadoras. Las de La Independencia: son las inspiradoras y las realizadoras. (25)

Cada tipo de mujer puede vincularse con una manifestación mariana. La alusión al sufrimiento se toma por ser una 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» (22). La afirmación representa el legado de La Dolorosa. Y detrás de este imperativo de género De la Parra barre 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. El valor del sufrimiento se aprecia en dos ejemplos de indígenas en la encrucijada de su cultura y la invasora: la Malinche, bautizada como doña Marina, la compañera de Hernán Cortés, y doña Isabel, madre del Inca Garcilaso.



A la Malinche De la Parra le atribuye características maternas en su relación con Cortés. «Esa sagacidad misteriosa de Cortés se llama exclusivamente doña Marina», escribe sobre sus aptitudes políticas, entre las que se cuenta su capacidad de mediadora y sus acertados consejos, «mucho más frecuentes y sutiles de lo reconocido por los historiadores» (25). Pero la madre no puede estar sin el sufrimiento y ese es el gran atributo de doña Isabel, unida al conquistador Sebastián Garcilaso de la Vega, quien estaba al servicio del virrey Núñez de Vela y que como vasallo salió del Cuzco para tomar su bando en la guerra que le declaró Gonzalo Pizarro, abandonando a su familia. Durante años, doña Isabel y su hijo, el futuro Inca Garcilaso, vivieron escondiéndose, comiendo de la caridad de sus antiguos esclavos. «Como fruto de su mansa abnegación no recogerá sino gratitud y desamor», escribe De la Parra, y continúa: «Su dolor de abandonada madurado por su hijo en la añoranza y el destierro producirá, muchos años después, uno de los más bellos libros de la literatura clásica española: *Los comentarios reales*» (24). He aquí que las capacidades creativas del dolor tomadas de la espiritualidad barroca no benefician a la mujer, sino a su hijo, un escritor. El escritor invisibiliza a su madre.

A las mujeres de La Colonia las identifica como «las místicas y las soñadoras», y las celebra cuando han decidido enclaustrarse, o en su casa como esposas, o en el convento en el caso de tener inclinaciones intelectuales. «La Colonia se encierra toda dentro de la iglesia, de la casa y del convento», concluye la autora antes de señalar que el símbolo de esa época era «una voz femenina detrás de la celosía» (37). Hacemos notar que es de celebración el tono con que describe el encierro de las mujeres en la vida privada durante esta época. «En la paz de la celda se unía armoniosamente el cultivo de la inteligencia al cultivo de las virtudes, esos dos huertos cerrados y vecinos. Se crecía en sabiduría y se crecía al mismo tiempo en santidad» (43), escribe refiriéndose a sor Juana Inés de la Cruz. De este modo, señala que la virtud de la mujer está en alejarse de la vida pública como lo hizo en otra sección, citada con anterioridad, donde comparaba la política con un trabajo sucio, como el que se hace en las minas de carbón, agradeciendo la «abnegación» de los hombres que lo tomaban todo para ellos.

Tampoco parece que pensara que hombres y mujeres eran iguales, sino que su defensa del «compañerismo» entre los géneros pasaba por la construcción de un modelo de mujer ideal que cultivaba la inteligencia y las virtudes en privado, para dejar el espacio público a los hombres. La gravedad de esto es que se contradice con su postura sobre las mujeres contemporáneas: «La vida actual, la del automóvil conducido por su dueña, la del micrófono junto a la cama, la de la prensa y la de los viajes, no respeta puertas cerradas» (18).

Quizá por esas diferencias entre hombres y mujeres el papel que ofrece a las «inspiradoras y las realizadoras» de La Independencia es el de permitir, de manera anónima, la entrada a la Historia (así, con mayúsculas) de soldados venezolanos opuestos a los realistas como Simón Bolívar y Carlos Soublette. Si, como ha hecho buena parte de la historiografía, se asume que Bolívar es el héroe de la gesta emancipadora suramericana, se puede argumentar que algunas mujeres que lo rodearon hicieron el papel de «corrededoras», y de hecho este parece ser el modelo que De la Parra atribuye a Fany de Villars y Manuela Sáenz, entre otras. La primera, su prima, que vivía en París y «tenía uno de los más elegantes salones del tiempo del Consulado» (71), lo recibió después de que quedara viudo y lo introdujo a las corrientes de pensamiento de su época: «Después de haber sido el Emilio de Rousseau gracias a Simón Rodríguez [su maestro caraqueño], iba a ser ahora, gracias a Fany, el René de Chateaubriand. Todo contribuía a la transformación» (72). La segunda mujer fue su amante en su época de líder de La Independencia, Sáenz, «a quien el mismo Bolívar llamó la Libertadora del Libertador por haberle salvado la vida en dos ocasiones» (75). De esta manera introduce en la historia a dos mujeres, una de pensamiento y otra de acción, apenas como sombras del Libertador: una por haber contribuido a su educación y la otra a que sobreviviera en tiempos de guerra. Ambas son artífices de la independencia de varios países a través de la gesta de un hombre, un pariente o pareja.

En la sección anterior decíamos que el trabajo de Luz Horne se empeñaba en leer como feminista la obra de Teresa De la Parra, aunque a la autora no le interesaba la lucha de género. Y una cita de Horne, refiriéndose a la caracterización que hace el ensayo de doña Marina y de Manuela Sáenz, resume el procedimiento mariano que expone el ensayo, donde supone que la autora venezolana les atribuye a las mismas mujeres que ha incluido en el relato histórico la importancia de «permitir anónimamente que sus hombres entren a la historia» (11). Pero el anonimato es una forma de invisibilización. Por eso el título del ensayo se refiere al «alma americana» y no a un aspecto visible como el cuerpo: si bien a veces el alma puede identificar de forma genérica a una energía, como sustancia espiritual de los humanos, su definición más común es la religiosa, que la supone como el lugar dentro de cada uno donde se articula la inclinación hacia el bien o el mal.

Por su apego a las afirmaciones católicas sobre lo femenino, por la contradicción de exaltar a la vez el encierro y la libertad de las mujeres y por analizar su papel en la historia a través del vocabulario católico, el ensayo de Teresa De la Parra muestra de qué manera la ideología patriarcal actuaba en su pensamiento, convirtiéndola no en la feminista que muchas académicas

en las escuelas de estudios de género quisieran, sino en una colaboradora del *status quo*. Su caso permite volver a las teorías de Michel Foucault sobre la configuración del poder en las sociedades modernas como un discurso en el que todos participan por igual. En este sentido, el marianismo puede asumirse como aquello que el filósofo francés llamaba un «dispositivo de poder». Considerando al poder más como productivo que como represivo, la obra de Foucault muestra cómo este pasa a través de dominantes y dominados sin llegar a ser propiedad de nadie ni de nada, puesto que opera como una estrategia de intercambio de discursos. Según explica Rosa María Rodríguez Magda, parafraseando a Foucault, «el saber no se constituye en una superestructura enfrentada al poder, sino como una condición de posibilidad de las prácticas culturales que nos producen a nosotros mismos y a través de las cuales podemos reconocernos» (145). El resultado es que entre el poder y las formas del saber se establece un sistema de fuerzas en transformación incesante que se apoyan o se aíslan entre ellas, donde se incluyen las estrategias que tornan efectivas a estas fuerzas y que se manifiestan en aparatos institucionales como la religión, la familia o la escuela.

En otras palabras, el poder está en todas partes porque es intrínseco al lenguaje que usamos. Es por esa razón que cuando De la Parra intenta incorporar a la mujer en la historia de Hispanoamérica no puede sino observarla como secundaria al hombre: su educación la ha preparado para eso. Cree que exigiéndoles a los intelectuales que añadan el corazón a su lectura de la nación hace un alegato a favor de la inclusión de la mujer en la vida pública, pero termina extendiendo estereotipos sobre lo femenino que la mantenían en una posición inferior a la del hombre.

#### 4. CONCLUSIONES

Si bien no hay duda de que constituye un gesto revolucionario la visibilización de mujeres como la Malinche, sor Juana Inés de la Cruz o Manuela Sáenz, considerar por eso feminista a la obra de Teresa de la Parra es darle proporciones excesivas al alcance de su crítica al *status quo*, en especial porque ella misma declara a su feminismo «moderado» y, en oposición a las sufragistas de su época, escribió que las mujeres debían «agradecerles mucho a los hombres el que hayan tenido la abnegación de acaparar de un todo para ellos el oficio de políticos» (19). Los escritos de la autora venezolana en general, y la ponencia leída en Colombia en particular, permiten disentir de una parte de la academia feminista latinoamericana que quiere leer la obra de las primeras autoras incluidas en el canon literario de la región como enfocada en el esfuerzo de desafiar el pensamiento androcéntrico de su época.

El objetivo de este artículo era analizar cómo la impronta católica de la colonización española concibió un modelo femenino basado en la Virgen María, y más específicamente en su advocación de La Dolorosa, que se naturalizó en la sociedad hispanoamericana de tal manera que creó la expectativa de que la mujer debe servir como herramienta de la realización del hombre. El estudio de las características de «Influencia de las mujeres en la formación del alma americana» en el contexto del canon del ensayo hispanoamericano de su época, y de las aportaciones más recientes sobre la obra realizadas desde la perspectiva de género, ha permitido limitar el alcance de la revolución propuesta por De la Parra en esa obra a la inclusión de personajes femeninos en la historia de la región. La valoración de la actuación de ese elenco ha resultado más problemática y ha constituido la materia de la segunda parte del artículo. La caracterización de la devoción mariana para el momento de la Conquista y durante la colonización ha permitido establecer el modelo femenino impuesto en Hispanoamérica a través de la educación fundamentalmente religiosa de las mujeres. Con el análisis de contenido del ensayo hemos podido reconocer las características del modelo mariano en la agencia femenina que preocupaba a De la Parra. Así se comprobó la teoría del poder de Michel Foucault, según la cual este no es una fuerza que ejerce un grupo sobre otro, sino un discurso, una estructura de saberes o pensamientos, que está en el lenguaje y en la cual participan todos. Como demuestra la lectura que en este artículo se ha hecho del ensayo, el modelo mariano, a pesar de que parece celebrar lo femenino, es una herramienta del patriarcado que resultó de siglos de colonización católica a través de la cual se hace a las mujeres cómplices de su propia subyugación.

La lectura propuesta de «Influencia de las mujeres en la formación del alma americana» prueba que, al estar aferrado a los postulados del catolicismo, el pensamiento de la autora estudiada era tan misógino como el de los hombres de su época. No se trata solo de que no reconozca a la mujer moderna como sujeto político en igualdad de condiciones que el hombre, sino que aun cuando se ha propuesto desentrañar la huella femenina en la historia oficial, haciendo una inclusión bastante parcial de las mujeres en la historia, no hace sino subrayar la cualidad complementaria que el catolicismo propone a las mujeres.

Si el feminismo quiere descubrir cuáles fueron las estrategias para la invisibilización de las mujeres, debe dejar de pensar en la historia de la literatura escrita por ellas como en una serie de agregados al canon y observar la manera en la que, como una manifestación de la ideología imperante, el canon operó en el intelecto y la obra de las propias autoras, incluso cuando escribían desde las periferias del mismo canon, por más revolucionario que su trabajo fuera para su época. La estrategia comienza entendiendo los mecanismos que escondieron

la agencia de las mujeres a través de los tiempos por medio de las relaciones discursivas del poder y continúa con el cuestionamiento sobre por qué las intelectuales se hicieron sus cómplices, muchas veces de buena gana, como fue el caso de Teresa De la Parra.

## 5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cisternas, Natalia y Alicia N. Salomone. «Identities femeninas y reescritura de la historia en los ensayos de Teresa de la Parra». *Revista Universum* 17 (2002): 219-232.
- De la Parra, Teresa. *Obra Escogida*. Tomo II. Colección Tierra Firme. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica de México, 1992.
- Flynn, Maureen. «The Spiritual Uses of Pain in Spanish Mysticism». *Journal of the American Academy of Religion* 64 (1996): 258-278.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 2005.
- Horne, Luz. «La interrupción del banquete de los hombres solos: una lectura de Teresa de la Parra como contracanon del ensayo latinoamericano». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 61 (2005): 7-23.
- Morales Faedo, Mayuli. «Para llegar al fin de la espera: las ensayistas hispanoamericanas de la primera mitad del siglo XX y los problemas de su recepción». *Signos Literarios* 15 (2012): 119-140.
- Rivero Marano, Melissa. «Marianismo». *Encyclopedia of Women's Health*. Ed. Sana Loue y Martha Sajatovic. Cleveland: Plenum Publishers, 2004, 757-759.
- Robinson, Cynthia. *Imagining the Passion in Multiconfessional Castille: the Virgin, Christ, Devotions and Images in the 14th and 15th century*. Primera edición. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2013.
- Rodríguez Magda, Rosa María. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.
- Salinas Corvacho, Valentina. «Reescribir la historia, reivindicar la identidad: lecturas femeninas del período colonial a través de la escritora Teresa de la Parra». *Mitologías hoy: revista de pensamiento, crítica y estudios latinoamericanos* 13 (2016): 57-71.
- Stevens, Evelyn P. «Marianismo: The other face of machismo in Latin America». *Female and Male in Latin America*. Ed. Ann M. Pescatello. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973, 89-100.
- Tong, Rosemarie. *Feminist thought: A more comprehensive introduction*. Colorado: Westview Press, 2009.