



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

NACIÓN, “RAZA” Y AMERICANISMO EN EL ENSAYO LATINOAMERICANO
DE LOS AÑOS TREINTA: SAMUEL RAMOS Y GABRIELA MISTRAL

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

DANIELA SCHRODER BABAROVIC

Profesor guía: Grínor Rojo

* Este trabajo ha sido parcialmente financiado por CONICYT / Magíster Nacional.

Santiago
2018

Dedicada a la memoria de mi abuelo Ivo Babarovic.
Con esta tesis pude apreciar todas las inquietudes que me transmitió
con pocas palabras, mapas interminables y algunos libros
en los que todavía nos encontramos.

AGRADECIMIENTOS

Los primeros agradecimientos van al Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, a cada una de las personas que hacen de ese espacio un lugar estimulante como pocos en la academia. A las profesoras/es de seminarios que prepararon el camino para esta tesis: Alejandra Araya, Ignacio Álvarez, Natalia Cisterna, Lucía Stecher y Claudia Zapata. Quizás sin saberlo, sus clases y lecturas de trabajos fueron parte importante de este proceso. A Enrique Riobó, por sus conversaciones entusiastas que me ayudaron desde un comienzo. A Carol Arcos, por su disposición generosa y sus comentarios atentos al capítulo sobre Mistral. A mi profesor guía de esta tesis, Grínor Rojo, por encaminarme para llegar a buen puerto y por su generosidad al compartir material para la investigación.

Agradezco a Conicyt y a la Fundación Volcán Cabuco, que me becaron para realizar estos estudios de postgrado, y con eso hicieron posible que dedicara mi tiempo a ellos. A la Universidad de Chile por el apoyo económico para realizar una estadía de investigación en la Freie Universität Berlin. Un reconocimiento especial a la profesora Susanne Klengel, quien me recibió desinteresadamente allí, me integró a su coloquio y me orientó en la elaboración de la tesis con importantes sugerencias.

La gratitud más profunda va a quienes acompañaron de cerca este proceso de tesis y fueron un apoyo vital. A mis queridas amigas y compañeras durante este magíster, Andrea Guerrero, Valentina Salinas y Mariana Hausdorf, con las que afrontamos juntas los trances cotidianos y los más trascendentales que se presentaron en este tiempo, tanto en el plano intelectual como en el humano. Gracias por transformar las jornadas de estudio y escritura en momentos de disfrute con buenas conversaciones y risas. A mi compañero de vida, Daniel Tirado, quien me escuchó con atención y me ayudó en el impulso inicial, y me ha dado fuerzas que exceden en mucho lo que aquí toca.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN	v
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
IDENTIDADES CULTURALES EN EL ENSAYO LATINOAMERICANO DE LOS AÑOS TREINTA	8
El campo cultural latinoamericano tras la crisis del modelo oligárquico	8
Identidades colectivas en el ensayo de los años treinta: nación, “raza” y americanismo	13
Dos respuestas intelectuales a la cuestión de la identidad: Samuel Ramos y Gabriela Mistral	21
CAPÍTULO II	
CULTURA CRIOLLA PARA UNA NACIÓN MESTIZA: EL PROYECTO IDENTITARIO DE SAMUEL RAMOS EN <i>EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO</i>	25
Samuel Ramos en el campo cultural mexicano: nacionalismos postrevolucionarios y filosofía	25
La nación mestiza: racialismo y psicología social	32
La cultura criolla como destino histórico de la nación	45
CAPÍTULO III	
LA AMÉRICA MESTIZA Y SU ICONOGRAFÍA EN LA PROSA DE GABRIELA MISTRAL	57
Gabriela Mistral en el campo cultural: autoría femenina y ensayo de identidad	57
La “raza” y la representación de los indígenas en el mestizaje mistraliano	67
América mestiza: identidad y proyecciones culturales	81
Iconografía americana	89
CONCLUSIONES	100
BIBLIOGRAFÍA	108

RESUMEN

Esta tesis aborda los discursos identitarios en torno a los conceptos de nación, “raza” y americanismo en el ensayismo de los años treinta en América Latina, en particular, en la obra de Samuel Ramos y de Gabriela Mistral. De Ramos se estudia *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), mientras que de Mistral se seleccionó un corpus de ensayos breves publicados alrededor de los años treinta. Se trata de dos respuestas intelectuales frente a la necesidad de rearticular las identidades colectivas y legitimar culturalmente el nuevo orden que emergía tras la crisis del modelo oligárquico. Ambos autores son parte del pensamiento hegemónico de la época, y sus proyectos comparten un imaginario racialista, mestizófilo y mesocrático; no obstante, articulan propuestas muy diferentes.

Ambos autores sostienen que el mimetismo oligárquico europeísta fue una política de desarrollo cultural errónea y optan por poner el mestizaje en el centro del proyecto identitario nacional y latinoamericano. Sin embargo, la concepción del mestizaje, así como la representación de los indígenas y el lugar que se les asigna dentro de la nación son algunas de las diferencias centrales que se identifican entre sus obras. En una propuesta sistemática mediada por la apropiación de la psicología social y el psicoanálisis, Ramos niega la conveniencia e incluso la posibilidad de un mestizaje cultural, y se limita a reivindicar una identidad racial mestiza, acompañada por una “cultura criolla” que sigue poniendo en el centro la herencia europea. Por su parte, la fragmentaria obra de Mistral se caracteriza por una ambivalencia estratégica, que le permite ir posicionando conciliatoriamente una identidad americana armónica en el contexto de un campo cultural marcadamente androcéntrico. Defiende el mestizaje tanto en sus dimensiones raciales como culturales, y supedita a ese proyecto su defensa de los indígenas. Además, elabora una “iconografía americana” con la que hace una relectura histórica en torno a grandes figuras que se apropia para defender la “raza” y la cultura mestiza.

INTRODUCCIÓN

Abordar en una tesis el ensayo de identidad de los años treinta en América Latina es abordar el problema del canon y de las interminables impugnaciones en su contra. Si el ensayo ha llegado hasta nosotros mediante la caracterización de Alfonso Reyes como el “centauro de los géneros”, dentro de ese inmenso repertorio histórico el llamado ensayo de identidad es probablemente el corpus más codificado y canonizado, así como el que ha sido más incesantemente abordado por la crítica. Se trata de un conjunto de obras ensayísticas que han servido de eje para el debate identitario que letrados e intelectuales han desarrollado a lo largo de la historia latinoamericana. Las preguntas sobre la condición social, política y cultural de nuestra América han sido respondidas, una y otra vez, a través de esa escritura, lo mismo que los cuestionamientos sobre quiénes forman parte y quiénes son segregados de las comunidades nacionales.

Durante las últimas décadas la crítica literaria y cultural ha intensificado la impugnación al canon del ensayo de identidad y la naturalización de sus presupuestos preguntándose, entre otras cosas, ¿por qué la identidad que se piensa es siempre masculina, blanca y de clase alta?, ¿por qué los autores de las obras tienen esa misma identidad y no está la diversidad de cruces identitarios que la historia ha ido dibujado en realidad?, ¿por qué es esa forma de escritura, el ensayo, el lugar necesariamente privilegiado para ese debate, y qué pasa con otros tipos de lenguaje y expresiones culturales? Autoras como Mary Louise Pratt y Liliana Weinberg han contribuido enormemente a este proceso de repensar el canon y las diferentes vertientes del ensayo latinoamericano. A partir de esos trabajos ha habido una importante labor investigativa que ha expandido los límites estrechos en que estaba confinado el reconocimiento intelectual y la discusión identitaria. Sin duda, uno de los trabajos que ha sido clave para mi investigación es *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos* de Patricia Funes. Si bien este libro está acotado a esa temprana década y aborda más géneros que el ensayo, entrega una perspectiva bastante panorámica en términos de los temas, autores y enfoques relevantes en la época que se

abría. Este es uno de los pocos trabajos que da una lectura general del ensayismo en el período, pues la mayor parte de la crítica se ha especializado en un caso nacional o un autor en particular.

De todos modos, el objeto de estudio de esta tesis no son obras que han quedado fuera del canon del ensayo de identidad, sino que justamente me interesó indagar en la corriente más hegemónica del ensayismo de la época, aquella que adopta una perspectiva integracionista y conciliadora para resolver los problemas en el plano social y cultural, lo que se traduce en un proyecto mestizófilo y mesocrático. En lugar de optar por el pensamiento con el que personalmente me identifiqué más, me pareció interesante estudiar las concepciones que fueron ideológicamente más eficaces en la época para legitimar un orden social que, con todas las transformaciones que se experimentaban, seguía reproduciendo las opresiones coloniales, de clase y de género que han estructurado nuestra historia.

Me parece que la revisión histórica de este pensamiento que mantuvo su vigencia durante casi todo el siglo es una tarea que no se agota por más que sea afrontada una y otra vez, sino que dejará de interrogarnos solo quizás cuando deje de ser todavía un imaginario actual, si ya no tanto en el pensamiento de intelectuales críticos, sí en el sentido común y en la historia oficial. En medio de las reflexiones y cuestionamientos que asaltan sobre la utilidad de un trabajo histórico como este, me tocó ver el uso cotidiano de la figura de Mistral como ícono nacional en un acto escolar, y que el Papa la citaba públicamente para legitimar su propio discurso durante su visita a Chile. Así, reafirmé la idea de que releer a Mistral o a Ramos hoy es releer una interpretación de la historia cuya fijación sigue en disputa.

Opté por trabajar a dos autores que logran ingresar al canon del ensayo de identidad, pero que ciertamente no son sus figuras centrales, pues los nombres que usualmente encabezan esta lista son los de Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Ezequiel Martínez Estrada, el trío brasileño compuesto por Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior y Sérgio Buarque de Holanda, y ya en la línea del pensamiento revolucionario, José Carlos Mariátegui. La elección de Samuel Ramos y Gabriela Mistral corresponde,

por un lado, a que permiten dar cuenta de la heterogeneidad que hay que dentro del pensamiento hegemónico, ya que ambos tienen diferentes concepciones sobre las identidades culturales y sus implicancias políticas y sociales, así como diferentes modos de abordar discursivamente estos asuntos. Por otra parte, porque si bien han sido reconocidos como participantes de este debate intelectual, sobre ellos no hay tantos estudios respecto a los temas que aquí interesan como sobre otros autores.

En realidad, los estudios monográficos sobre la obra de Samuel Ramos escasean, pues usualmente se lo incluye en un papel secundario en las investigaciones sobre los debates identitarios de México o sobre el nacionalismo postrevolucionario, apenas mencionándolo entre José Vasconcelos y Octavio Paz. Llama la atención que, en continuidad con la recepción crítica de su obra desde los años cincuenta, siguen habiendo publicaciones académicas en las que se elogia a Ramos como padre o precursor de la filosofía de lo mexicano, sin un análisis crítico de por medio que se pregunte qué identidad nacional estaba defendiendo el autor y qué función social cumplía esta en el marco del reordenamiento social y cultural que se fraguaba. De todos modos, la revisión crítica de la ideología en torno al mestizaje que ha revisitado toda la historia cultural latinoamericana ha contribuido a que se produzcan nuevas lecturas sobre la obra del filósofo mexicano.

Sobre Gabriela Mistral, en cambio, hay una bibliografía crítica abrumadora, marcada, como veremos en el capítulo correspondiente, por una ambivalencia similar a la que se puede apreciar en la propia obra de la chilena. Mistral ha sido caracterizada desde los más diferentes posicionamientos intelectuales, literarios y políticos, pero la renovación que trajo consigo la crítica feminista es uno de los hitos que permitió sacudir la carga sagrada, maternal y nacional de su figura, y abrir las interpretaciones de su obra a la posibilidad de encontrar una voz estratégica y transgresora. El género es probablemente el concepto central que ha guiado la mayor parte de la recepción reciente de su obra poética y en prosa, que por fin se está revisando en profundidad. También se ha destacado el rol central que cumplió Mistral en la formación de redes intelectuales latinoamericanas y en particular, de mujeres escritoras. Sin embargo, me pareció que

aún quedaban ciertos lugares comunes que era necesario volver a debatir, como su indigenismo o la defensa de las indígenas a la que siempre se la ha vinculado, y confrontarlo con los debates actuales sobre el mestizaje.

En cuanto al corpus a estudiar, para el caso de Ramos voy a abordar su obra más conocida, *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicada en 1934. Algunas de las partes fundamentales de esta obra habían sido publicadas en revistas previamente, pero el libro como conjunto hace una interpretación sistemática sobre la historia de México y propone una identidad cultural nacional definida. En cuanto a la muy extensa obra en prosa de Mistral, seleccioné los ensayos más relevantes para analizar su pensamiento respecto a los debates sobre la identidad nacional, racial y americana, limitándome a los que fueron escritos alrededor de la década de los treinta, para poder acotar el conjunto y hacer una adecuada comparación con la obra de Ramos. Evidentemente, en el caso de Mistral el corpus tiene una mucho mayor complejidad, especialmente por la diversidad de tipo textuales y de contextos discursivos en los que se inserta cada pequeño ensayo.

Para esta investigación me interesó indagar en las identidades colectivas que articulan en sus ensayos Gabriela Mistral y Samuel Ramos, en particular, ¿cuáles son las convenciones (conceptos, representaciones, imágenes) comunes y divergentes y a qué responden de acuerdo a la especificidad de cada caso nacional y a la orientación disciplinar y política del autor? Y finalmente ¿cómo se posicionan esos discursos en el campo intelectual, en el marco de la elaboración cultural de la legitimidad del orden sociopolítico del nuevo periodo?

Como punto de partida, he considerado que los ensayos seleccionados de Mistral y Ramos tienen una evaluación negativa común de la herencia oligárquica y son representativos del imaginario racialista, mestizófilo y mesocrático hegemónico, pero que dan cuenta de dos respuestas intelectuales diferentes a ese momento de crisis y transición, lo que permite advertir la heterogeneidad dentro de esa tendencia de

pensamiento. Nación, “raza”¹ y americanismo han sido los tres conceptos que he identificado como claves para articular las identidades colectivas hegemónicas en la época, y serán los que guiarán el análisis de las obras en cuestión. No quiero decir con esto que sean los tres conceptos más relevantes en la época para el debate identitario, pero sí me parece que son de imprescindible consideración y se ajustan bien al corpus a analizar.

Las diferencias entre ambas propuestas identitarias consisten principalmente en los enfoques y recursos discursivos con que abordan el debate —determinados en parte por ser dos tipos distintos de intelectual y por los contextos nacionales en que están insertos—, así como en los presupuestos, concepciones y representaciones sobre indígenas y europeos que impactan sobre sus posición sobre las posibilidades y potencialidades de un mestizaje no solo racial, sino también cultural. Mientras el de Ramos es un proyecto sistemático y unívoco, fundamentado en la ciencia como medio para proyectar una cultura acorde a la raza mexicana y su psicología, el de Mistral es más difícil de percibir con claridad dada la ambivalencia y el carácter estratégico de sus planteamientos, que proyectan un mestizaje cultural que es a la vez transformador y conciliador.

Este trabajo se enmarca dentro de los enfoques de la historia intelectual y la historia cultural, e intenta evitar caer en el aislamiento de las ideas estudiadas respecto de los procesos socioculturales en los que están inmersas. Siguiendo lo que propone Weinberg (23), se busca integrar una lectura interna de las obras con una lectura de las redes de sociabilidad de sus autores, así como considerar cierta dimensión diacrónica del desarrollo del género al mismo tiempo que otras expresiones culturales contemporáneas al momento histórico abordado.

La presentación de esta investigación se estructura del siguiente modo. El primer capítulo aborda el objeto de investigación en términos generales, comenzando por dar

¹ A modo de aclaración, el uso reiterado del término “raza” (o sus derivados) sin comillas a lo largo de la tesis responde a una opción por simplificar visualmente el texto, entendiendo que el sentido general del trabajo (que pretende historizar ese concepto y dar cuenta de las consecuencias sociales y culturales de su uso) y el contexto específico de cada caso en que se utiliza permitirán al lector comprender que no adscribo a la existencia de las razas más allá de que sea un concepto aún operativo socialmente.

un contexto histórico sucinto sobre las transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales que se viven a nivel continental y que repercuten en la configuración del campo cultural de los años treinta. Para los efectos de la investigación, resulta clave destacar que intelectuales de sectores medios y populares, así como mujeres, logran incorporarse al campo cultural, aunque usualmente en posiciones periféricas. A continuación, se hace una breve revisión teórica sobre los conceptos de *identidad cultural* o *identidad colectiva*, para luego revisar cómo se enfocan estos debates en el ensayo de identidad del periodo. A esto le sigue una revisión breve sobre los conceptos de *nación*, *raza* y *americanismo* y su uso general en el ensayismo en cuestión. Finalmente, se acota el tema hasta llegar a los dos casos que se investigarán con profundidad en la tesis: Samuel Ramos y Gabriela Mistral. Aquí se precisan los puntos en común que permitirán hacer la comparación de ambos intelectuales y sus obras, así como también las diferencias que es bueno tener en cuenta desde un comienzo.

El segundo capítulo analiza la obra de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Comienza por contextualizar el estado del debate identitario en el México postrevolucionario, que sin duda es particularmente intenso y con un matiz nacional específico. Ramos representa un segundo momento en el nacionalismo cultural mexicano, en continuidad con Vasconcelos, pero se destaca también su cercanía y colaboración con el grupo cosmopolita de los Contemporáneos. Esta doble inserción cultural es relevante a la hora de comprender su intento por encontrar una vía de desarrollo cultural que no niegue todo aporte de la cultura europea ni tampoco caiga en el mimetismo decimonónico. Ahora bien, si desde un comienzo sabemos que el mestizaje es el concepto central para su propuesta identitaria, a través del análisis de su concepción de la raza, de su determinación sobre la psicología social y la cultura, así como de su representación de los indígenas, se verá con mayor precisión que el mestizaje que defiende es a nivel racial, pero no cultural.

El tercer capítulo corresponde al análisis de la obra ensayística de Gabriela Mistral. Al revisar su posicionamiento en el campo cultural se observa que muy pronto consolidó una imagen pública como maestra y poeta, pero que a pesar de que desde sus

inicios como escritora desarrolló una obra ensayística sólida y consistente, no fue ni ha sido aún reconocida debidamente como una pensadora clave para los debates identitarios americanos. Además de dar cuenta brevemente de las transformaciones en la recepción de su obra, se revisa la relación histórica entre la autoría femenina y el ensayo de identidad. Como en el capítulo sobre Ramos, se analiza su uso del concepto de raza y su representación de los indígenas, confrontando diferentes textos. El mestizaje se destaca como el concepto clave que le permite maniobrar estratégica y conciliadoramente en la búsqueda por lograr una integración social y cultural latinoamericana, aspecto que desde mi perspectiva no ha sido abordado adecuadamente por la crítica de su obra. Por último, se analizan los recursos discursivos con que Mistral crea un imaginario iconográfico en torno al mestizaje americano.

En cuanto a las conclusiones, allí se confrontan brevemente los análisis de las obras de ambos intelectuales, para poder destacar sus puntos en común, en tanto son dos respuestas que desde el ensayismo enfrentan la necesidad por redefinir las identidades culturales en los años treinta, así como también sus diferentes enfoques discursivos, concepciones y proyectos culturales.

Para cerrar, espero que este trabajo de revisión sobre cómo hemos nos pensado colectivamente a lo largo de la historia contribuya a las discusiones actuales, a repensar las colectividades que nos siguen haciendo sentido y superar los binarismos rígidos heredados que hoy siguen siendo obstáculos para articular identidades culturales desracializadas y descolonizadas.

CAPÍTULO I

IDENTIDADES CULTURALES EN EL ENSAYO LATINOAMERICANO DE LOS AÑOS TREINTA

El campo cultural latinoamericano tras la crisis del modelo oligárquico

La Revolución Mexicana fue el primer y más violento estallido de la crisis del modelo oligárquico que hacia los años treinta alcanzaría nivel continental, aunque en los demás países se trató de transiciones turbulentas, pero menos radicales, pues el poder oligárquico mantuvo su poder en el agro hasta muy entrado el siglo. Ansaldi y Giordano señalan que dicha crisis² fue a la vez económica (del modelo primario exportador, a lo que luego se suman los efectos del crack del 29), social (explosión demográfica urbana), política (crisis de dominación) y de valores (del liberalismo). Esta conjunción fue tan radical en algunos países que derivó en una *crisis orgánica*, término gramsciano que hace referencia a una crisis de hegemonía, es decir, a que está en jaque la autoridad del bloque dirigente, de sus organizaciones partidarias tradicionales y de la eficacia de su ideología (11–13).

Este periodo conocido por su carácter nacional-popular (Touraine), que en el plano cultural Grínor Rojo identifica como parte de la segunda modernidad latinoamericana (que iría de 1920 a 1973), se abre con el difícil proceso de articulación de una nueva alianza hegemónica, en un escenario en que la oligarquía terrateniente se replegaba sin desaparecer —en general perdían el poder político sin perder el económico—;³ distintos sectores de la burguesía intentaban afianzarse en un rol de liderazgo; los sectores medios y, en menor medida, los trabajadores avanzaban para abrirse espacios en la arena política.

² Estos autores sitúan la crisis en la década de los treinta, aunque señalan que tiene claros antecedentes en la anterior y se extiende hacia la siguiente (12–13). Respecto al tema de la periodización, vemos que gran parte de los estudios clásicos fijan en 1930 el momento del quiebre (Carmagnani; Halperin Donghi), mientras que otros autores prefieren situarlo hacia 1920 (Rojo, *La cultura moderna de América Latina: la segunda modernidad*; Funes). Pienso hipotéticamente que esta diferencia puede deberse a que en los primeros prevalece un enfoque más bien sociológico, mientras los segundos se ocupan específicamente del ámbito cultural.

³ Casos excepcionales son las rupturas revolucionarias del Estado oligárquico en México y, a mediados de siglo, Bolivia (Ansaldi y Giordano 15).

En ese conflictivo reacomodo social hubo un proceso de ampliación de las bases de la nación en diversos planos. Se trató de una integración progresiva de distintos sectores sociales, principalmente indígenas, sectores populares y mujeres, que durante el periodo oligárquico habían sido explícitamente excluidos de participar en los ámbitos de sociabilidad nacional. De acuerdo a Peter Wade, en la primera mitad del siglo XX la preocupación central en América Latina al menos son los indígenas, tanto para las políticas integracionistas como para la construcción simbólica de la nacionalidad. La herencia negra solo fue reevaluada positivamente en algunos círculos de Cuba y Brasil, pero en el resto de la región fue invisibilizada hasta mucho más tarde (Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica* 44).

A partir de la segunda década del siglo, ya sea por iniciativas propias o por fuertes presiones de grupos movilizados, el Estado fue el principal articulador de esos procesos, especialmente en el caso de Argentina, México, Uruguay o Chile (Subercaseaux 211; Rojo, *La cultura moderna de América Latina: la segunda modernidad*).⁴ En lo político, esta integración se materializó en el voto universal masculino primero y luego, bastante más tarde, el voto femenino. En lo económico, la incorporación al mercado del trabajo asalariado de grandes sectores sociales. En lo social, la masificación de las ciudades producto de las enormes migraciones desde el campo (Romero). A nivel cultural, que es el que nos ocupa aquí, desde la institucionalidad pública se buscó fortalecer los lazos nacionales a través de la expansión de la educación, el fomento a la producción cultural nacional y la revaloración de las culturas indígenas y afrodescendientes en función del nacionalismo creciente.

Ahora bien, estos múltiples procesos de integración nacional se llevaron a cabo “siempre en una perspectiva asimilacionista o de mestizaje y no de diversidad” (Subercaseaux 213), lo que significó que las viejas formas de opresión colonial, patriarcal y clasista tomaban formas nuevas sin desaparecer. Se trataba del intento por

⁴ El trabajo de Bernardo Subercaseaux se refiere al caso chileno, pero es posible utilizar su caracterización general del periodo para pensar en procesos transversales en Latinoamérica, como él mismo señala.

transformar una sociedad y una cultura profundamente heterogéneas y conflictivas en lo que se pretendía era una cultura nacional unitaria y homogénea.

Una de las transformaciones que me parece más relevante es el modo en que opera la política, pues se transita desde una dominación oligárquica que excluye y reprime de manera directa, hacia un orden que se sostiene cada vez más en la capacidad hegemónica de los grupos gobernantes, que deben mantener su poder a través de alianzas políticas con otros sectores y apelando a la sociedad en su conjunto mediante diferentes dispositivos de difusión ideológica: educación, medios de comunicación, producción cultural, etc. Un ejemplo en este sentido es el cambio en la política estatal frente a los sectores populares y las movilizaciones de trabajadores en particular, que ya no se sostendría solamente en la represión, sino que comenzaría a desarrollar mecanismos legislativos para contener al movimiento obrero a través de la institucionalización de sindicatos y de afianzar sus relaciones con el Estado (Ansaldi y Giordano 54).

En este contexto general, los campos culturales latinoamericanos de la época estaban en una etapa de formación, pues aún mantenían un vínculo estrecho con el campo político, por lo que no desarrollaban el grado de autonomía que resulta clave para la conceptualización que propone Pierre Bourdieu.⁵ Sí es claro que había una profundización del proceso de modernización de la “ciudad letrada” de la que habla Rama, iniciado alrededor de 1870 (Rama 82–83),⁶ lo que implicaba la ampliación y diversificación de los intelectuales que lo integraban, una creciente especialización y profesionalización de sus miembros, la formación de circuitos de circulación de las obras en las ciudades y de un público masivo. Durante el periodo que nos interesa aquí,

⁵ Patricia Funes opta por utilizar el concepto de *campo cultural* de manera descriptiva, y no en el sentido particular que le da Pierre Bourdieu. La crítica argentina señala: “los campos cultural y político, en la década de 1920, están en un proceso embrionario de organización, de allí la porosidad e interpenetración entre ambos” (65).

⁶ Si bien Rama no utiliza el concepto de “campo cultural”, me parece que sus planteamientos respecto del proceso de formación, autonomización y modernización de la literatura y la cultura latinoamericanas están en consonancia con las ideas de Bourdieu, en tanto se refieren a la conformación de un ámbito de producción, circulación y recepción cultural que opera con ciertas reglas específicas, vinculadas pero diferenciadas de las del campo social.

lo primero se manifiesta en la presencia de intelectuales que provienen de sectores sociales medios y de regiones, así como de mujeres, quienes con diversas estrategias y negociaciones logran insertarse en estos circuitos, aunque usualmente en posiciones marginales. No es aún el momento en la historia en que los intelectuales indígenas y afrodescendientes se incorporan como autores al campo cultural, lo que sucederá con fuerza recién hacia la década de los setenta (Stecher y Zapata). Más allá del ámbito nacional, los lazos latinoamericanos no son solo tema de los ensayos a los que nos referimos, sino que también se materializan en las redes culturales que se van haciendo cada vez más fuertes durante este periodo.

El estatuto subordinado que en el periodo mantenían las mujeres respecto a los hombres en la esfera pública no podía sino tener su correlato en el funcionamiento específico del campo cultural, es decir, en el “espacio de posibilidades” (Bourdieu 53) ante el cual las mujeres debían ir trazando sus trayectorias autorales. La entrada de las mujeres como productoras culturales en la primera mitad del siglo XX ha sido históricamente interpretada por la crítica como logros excepcionales de figuras que se han transformado en íconos: la misma Gabriela Mistral, Juana de Ibarbourou o Alfonsina Storni, por ejemplo. No obstante, esa lectura ha sido desmitificada en trabajos como los de Ana Pizarro, quien sostiene enfáticamente que “Se trata de un grupo -una red, diríamos ahora- a nivel latinoamericano, que es posible detectar en sus articulaciones” (“El «invisible college».” 168), y no de casos aislados.

Una de las manifestaciones culturales notables de esta etapa fue el impulso que cobró la producción ensayística, que hacia los años veinte comienza a desarrollarse con renovada fuerza. Este género ya se había consolidado durante el siglo XIX como un “espacio público de discusión”, pero en las décadas que aquí nos ocupan será un lugar disputado y repensado simbólicamente (Weinberg 9). De todos modos, el ensayo siguió siendo una de las formas de escritura paradigmáticas que han tomado las reflexiones intelectuales sobre la identidad nacional y americana, aunque en el siglo XX la producción literaria y artística también fue un espacio vibrante en el que se plasman

reflexiones críticas articuladas en diversos programas estéticos y culturales, como sucedió con las diversas vanguardias latinoamericanas.

Liliana Weinberg, quien ha estudiado en profundidad el ensayo latinoamericano, sostiene que su primera ley es la adopción de un punto de vista particular, perspectiva que está permanentemente acosada por los cuestionamientos sobre la representatividad y la legitimidad de la palabra, es decir, por la problemática relación entre el intelectual y la sociedad (11–12). Claramente, en este periodo los puntos de vista se diversifican en relación a este ensanchamiento social de la intelectualidad. ¿Cuáles son las identidades colectivas que hacen sentido desde el punto de vista ya no del letrado de la elite, sino de un intelectual cuya vida ha estado marcada por una experiencia regional y/o de sectores sociales medios? ¿Cuáles son los conceptos que siguen pudiendo apelar y convocar a los distintos actores sociales y sus respectivos puntos de vista?

Si la instalación de las mujeres en el campo intelectual ya es difícil, el ensayo de identidad es un espacio discursivo incluso más marcado por la diferencia de género. La integración funcional de las mujeres como escritoras en esta estructura patriarcal preveía un camino marcado por el tratamiento de temas y el uso de géneros textuales considerados “femeninos”: el amor maternal, el amor de esposa (aunque no en sus expresiones carnales) y la fe, escritos en versos o cartas íntimas. Géneros como la novela o el ensayo eran considerados como propios del ámbito masculino, así como los temas de relevancia nacional también eran considerados “viriles”. A pesar de estos obstáculos arraigados de manera estructural en el funcionamiento del campo cultural, las mujeres de la primera mitad del siglo XX sí escribieron ensayos sobre diversas problemáticas identitarias, la historia nacional e intervinieron en las coyunturas políticas, obras que recién en las últimas décadas han atraído la atención que merecen de parte de la crítica. Este tema resulta fundamental para el análisis de la obra de Gabriela Mistral, por lo que lo profundizaré en la primera parte del capítulo que le dedico.

Todas estas conflictivas transformaciones sociales y cambios en el campo cultural tuvieron evidentemente sus repercusiones en los discursos sobre las identidades. Si

hacia los años treinta las concepciones oligárquicas ya no eran efectivas para legitimar el poder, las distintas alianzas sociales, políticas y culturales debían apelar a la sociedad completa para asegurar su hegemonía.⁷ En este sentido, el ensayismo fue un espacio especialmente fructífero en que se desarrollaron debates tanto con intelectuales que estaban involucrados en los círculos de poder estatal y como con los que tenían una posición más autónoma.

Identidades colectivas en el ensayo de los años treinta: nación, “raza” y americanismo

Para precisar brevemente el uso que daremos al concepto de *identidad*, nos apoyamos en la propuesta que Jorge Larraín desarrolla en su libro *Identidad chilena*. En el entendido de que “la identidad no es una esencia innata data sino un proceso social de construcción” (25), el autor propone distinguir tres elementos formales constitutivos de toda identidad. El primero y el que nos interesa aquí es la cultura, es decir, todas las lealtades grupales que sean culturalmente definidas, como la religión, la nacionalidad, el género, la profesión, etc. El segundo elemento es lo material, que incluye el cuerpo y la propiedad, en tanto proyecciones del sí mismo. El tercero son los otros, lo que implica que las identidades se construyen y distinguen en oposición a otras identidades. Además, los otros también influyen en la formación de la identidad por la internalización que hacemos de sus opiniones y expectativas sobre nosotros (25–29).

De esos tres aspectos fundamentales de la identidad en esta tesis abordaremos las identidades culturales. Se trata de identidades colectivas que se forman en torno a un rasgo cultural compartido que es lo suficientemente fuerte como para articular un sentido de pertenencia masivo. De acuerdo a Larraín, en la modernidad la identidad de clase y nacional han sido las identidades culturales más fuertes (26). Stuart Hall, uno de los intelectuales más lúcidos sobre este tema, historiza el concepto de identidad enfatizando sus transformaciones: “el ‘sujeto’ de la Ilustración, poseedor de una identidad estable y fija, fue descentrado hacia las identidades abiertas, contradictorias,

⁷ De acuerdo a Ansaldi y Giordano, es más bien hacia la década de los cuarenta que se consolidan ideologías nacionales comprensivas como el populismo (22).

incompletas y fragmentadas del sujeto postmoderno” (“La cuestión de la identidad cultural” 379). Para dar cuenta de la formación de identidades subalternas en contextos más contemporáneos, Hall propone optar por el concepto de *identificación*, entendido como “una construcción, un proceso nunca terminado [...] Una vez consolidada, no cancela la diferencia. La fusión total que sugiere es, en realidad, una fantasía de incorporación. [...] La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción” (“Introducción: ¿quién necesita «identidad»?” 15). Ahora bien, de acuerdo a Peter Wade, en la primera mitad del siglo XX no se manejaba la concepción situacional y dinámica que prevalece hoy en los acercamientos críticos, sino que primaba una perspectiva más estática y esencialista de las identidades culturales (“Identidad” 260). Es por eso que, dado que nuestro objeto de estudio aquí no es la formación misma de identidades culturales en los años treinta, sino las propuestas identitarias que desarrollan en sus ensayos dos intelectuales en concreto, opto por utilizar el concepto de identidad, ya que esa concepción más tradicional es la que prevalece en las propuestas de Ramos y Mistral.

Una identidad colectiva o identidad cultural es un artefacto socialmente construido que puede pensarse como una “comunidad imaginada”, extrapolando lo que Benedict Anderson plantea respecto a la nación (Larraín 38). En su famoso estudio, Anderson enfatiza el carácter imaginado de estos colectivos porque sus miembros “no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de la comunión” (23). Esta comunidad involucra tanto el pasado y la memoria colectiva, como el futuro y el proyecto de colectividad que se quiere desarrollar (quiénes forman parte y quiénes están excluidos, cómo se concibe el elemento común y su patrimonio, cómo se relaciona con otras identidades), por lo que se trata de un concepto con fuertes implicancias políticas. Por otra parte, es importante destacar que las identidades culturales no son mutuamente excluyentes, sino que coexistir con diferentes grados de relevancia, y que estas relaciones varían históricamente (Larraín 39; Wade, “Identidad” 255).

En cuanto a los debates identitarios en América Latina hacia los años treinta, Patricia Funes reconoce una tendencia general a dar más énfasis a los sujetos colectivos que a los individuos, en gran parte debido a la crisis del liberalismo que se experimenta durante las primeras décadas del siglo. De ahí que las reflexiones desplazan al ciudadano del centro del debate e instalan al pueblo o la nación como sujetos de su discurso (Funes 332). Así mismo, el debate identitario se desarrolla principalmente en el plano cultural, lo que se verifica en los debates sobre la nación o sobre la raza, que si bien se van alejando del determinismo biológico, siguen en su mayoría ancladas a nociones esencialistas de la cultura.

Antes de pasar al análisis de las identidades culturales que proponen Samuel Ramos y Gabriela Mistral en sus ensayos, voy a detenerme en tres conceptos centrales que permitían articular dichas colectividades desde el pensamiento hegemónico: nación, “raza” y americanismo. No quiero decir que sean los conceptos más relevantes en la época, pero opté por trabajarlos porque me parece que son centrales para los casos que aquí abordo y que son representativos del ensayismo del período. A continuación voy a esbozar algunas ideas generales sobre el uso de estos conceptos en el ensayismo de la época, para contextualizar el análisis posterior de cada autor.

De acuerdo a Patricia Funes, durante los tiempos de crisis de los años veinte el problema nacional es el centro de la reflexión intelectual (69). No solo se trata de un tema central, sino que toma un carácter apremiante tanto en el plano de las ideas como en el político: “la urgencia por redefinir la nación está en estrecha correspondencia con la necesidad de buscar principios alternativos de legitimidad política” (324). Como señala Subercaseaux, se trata de una reelaboración identitaria en la que se juega la cohesión social (211); en ese sentido, la idea de nación resulta relevante para pensar cómo se sostiene cultural e ideológicamente la gobernabilidad en esta nueva época.

Ahora bien, más allá de la fuerte presencia del concepto en el ensayismo del periodo, lo relevante es el nuevo enfoque que toma la discusión. Funes sostiene que durante el periodo oligárquico la concepción de nación que prevalece es la vinculada a la tradición ilustrada, esto es, como comunidad política sostenida por un acuerdo

voluntario que se renueva constantemente. Se trata de una perspectiva de pensamiento liberal y universalista, que se manifiesta en la asociación recurrente de la nación con el concepto de ciudadanía. A partir de los años veinte se comienza a pensar la nación con un énfasis en el plano cultural, en estrecha relación con la otra gran tradición fundante de la modernidad: la romántica. Si bien Funes enfatiza la polisemia del concepto de nación y la presencia constante de ambas matrices en las reflexiones latinoamericanas, la diferencia de enfoque entre el periodo oligárquico y el nacional-popular es clave. En este último caso se trata de una concepción particularista de la nación, es decir, que concibe a cada nación como única, con una cultura e identidad ya dadas. La idea rectora es la de “nación-genio” —asociada al concepto herdereano de *Volkgeist*—, según la cual cada nación se define principalmente por su “alma colectiva”, una tradición cultural de lengua y raza enraizada en el pasado (Funes 70–71).

¿Cómo somos los argentinos, mexicanos o cubanos? La pregunta comienza a ser cada vez más relevante y presupone la posibilidad de responderla de manera unívoca: habría una identidad o idiosincrasia específica de cada nación, que sería posible de describir con ciertos rasgos y de explicar de acuerdo a ciertas causas raciales, del entorno, históricas, psicológicas, etc. Frente a la complejización social y la entrada de nuevos actores que presuponen una amenaza disruptiva del orden, las representaciones nacionales hegemónicas enfatizan la idea de una totalidad sintética y homogénea, en cuyo interior no hay contradicciones desintegradoras.

El imaginario nacional del nuevo periodo se caracteriza por la fuerza que adquiere el elemento popular (campesino, obrero e indígena), que en el México postrevolucionario es reivindicado con fuerza desde el propio gobierno (Pérez Montfort 139–42). En este proceso de nacionalización cultural de lo popular, la cultura de los pueblos indígenas juega un rol particular pues se utiliza como fuente de “autenticidad”. En su destacado estudio sobre el origen y difusión del nacionalismo, Benedict Anderson revisa tres instituciones a través de las cuales el Estado colonial —se refiere al caso del sudeste asiático, pero en nuestro caso se trataría más bien de colonialismo interno, en el sentido de González Casanova— imaginó sus dominios: el censo, el mapa y el museo.

Este último destaca como dispositivo de legitimación del poder, en el que el Estado aparece como guardián de las tradiciones locales que en realidad oprime (Anderson 253). Todo el material que, después de establecido el dominio, es posible recabar en las excavaciones arqueológicas y los trabajos etnográficos de las emergentes ciencias sociales, pasa ahora a ser incorporado funcionalmente a la narrativa de la nación. De un modo similar, el ensayismo latinoamericano de los años treinta es uno de los dispositivos centrales a través de los cuales se elaboran discursos jerarquizadores sobre las culturas indígenas y populares y su relación con la nación.

Lo anterior me lleva a destacar uno de los elementos que Stuart Hall señala como constitutivos de la nación, es el hecho de que la nación no es solo una forma de unión simbólica, sino también una “estructura de poder cultural”. Las naciones “Están atravesadas por profundas divisiones y diferencias internas, y ‘unificadas’ solamente por el ejercicio de diferentes formas de poder cultural” (Hall, “La cuestión de la identidad cultural” 385). Si bien en la actualidad se habla de la fragmentación de las identidades en contraposición a las formas estables y fuertes del pasado, Hall sostiene que esas identidades nacionales nunca fueron tan homogéneas y unificadas como fueron representadas (387).

Por otra parte, durante este periodo se actualiza lo que Weinberg considera como una permanente tensión en la prosa de ideas del continente, entre pensar desde un punto de vista nacional y hacerlo con perspectiva latinoamericana (10). Efectivamente, la relación entre ambas identidades ha sido históricamente muy fluida, como señala Larraín: “Es un hecho que los autores latinoamericanos frecuentemente y con mucha facilidad van de la identidad nacional a la latinoamericana y viceversa” (49). Se trata de una tensión heredada del XIX, pero que en este momento se reaviva y toma sus matices propios, especialmente por “la emergencia de nuevas formas discursivas, en particular las ligadas a las ciencias sociales” (Weinberg 10).

Las reflexiones en torno a la identidad americana toman fuerza no solo por los cambios internos como los procesos de integración mencionados anteriormente, sino también en relación a dos grandes referentes: Europa y Estados Unidos. Muchos autores

han destacado la crisis mundial que provocó la Primera Guerra Mundial y el impacto que esta tuvo en nuestra América. El mismo Samuel Ramos se refiere a esto en un artículo de 1932: “El pesimismo europeo de la postguerra se reflejó en nuestro continente como una pérdida de la autoridad de Europa sobre la conciencia americana” (“Motivos para una Investigación del Mexicano” 8). En ese contexto, fue muy influyente la interpretación que Oswald Spengler desarrolla en su libro *La decadencia de Occidente*, donde sostiene que la civilización occidental, representada por Europa, está en plena fase de decadencia de su ciclo vital, pronta a desaparecer para ser reemplazada por otra civilización. La recepción de esta obra en América despertó la idea de que se vivía el “momento americano” (Funes 27).

Si la redefinición de la identidad continental se relacionaba con la caída de Europa de su pedestal de referente civilizatorio incuestionable, era igualmente relevante la emergencia de una nueva amenaza de gran vitalidad: Estados Unidos. Como correlato del creciente poder económico, social y cultural de la potencia del norte—y de la dominación directa en el caso de las intervenciones militares y políticas en el Caribe y Centroamérica—, en América Latina se consolida un antiimperialismo fuerte que impulsó una redefinición identitaria. En continuidad con las directrices de notables antecesores como Martí y Rodó, este americanismo enfatizaba la historia y cultura compartida, así como la inspiración en el ideal bolivariano para articular los proyectos futuros, y se diferenciaba del panamericanismo impulsado desde los Estados Unidos, que apelaba a la cercanía geográfica como argumento para establecer una alianza continental liderada por la potencia norteamericana (Ansaldi y Giordano 19–20). Si bien el antiimperialismo del momento es heterogéneo, la figura paradigmática es Haya de la Torre, quien desde el APRA peruano propone crear un partido político indoamericano para luchar contra el imperialismo yanqui (Funes 229, 239).

Desde distintas vertientes del americanismo, el pensamiento crítico de la región se vuelca a la pregunta sobre la especificidad de América, lo que se materializa en los diferentes nombres que circulan en la época para denominarla. Por un lado, el del indigenismo peruano, surge el término Indoamérica, que sirvió para reivindicar de

manera inédita la base indígena de nuestra identidad (Rojo, “Nota sobre los nombres de América”). Por otro, Iberoamérica se instaló durante estas décadas como el nombre predilecto de una corriente que ya venía del siglo XIX, que desde las academias estadounidenses había acuñado los términos Hispanoamérica y Latinoamérica o América Latina para reivindicar las raíces españolas y romanas, respectivamente. Como se ve en este brevísimo resumen del tema, la identidad americana se significa desde veredas muy diversas, pero es un concepto fundamental en el ensayismo de la época.

Por último, cuando hablamos de “raza” aún se hace necesario comenzar por poner el acento en el hecho de que no es una categoría biológica o genética que tenga validez científica, sino una categoría discursiva que ha sido construida socialmente en relación principalmente a fenómenos históricos como el colonialismo (Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica* 20–21). El término “raza” es muy polisémico y se ha transformado notoriamente de acuerdo a los diferentes momentos y espacios históricos en juego (Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica* 11–12). Si la nación es una de las identidades colectivas más universalmente legítimas hasta el día de hoy, y el americanismo ha perdido fuerza sin desaparecer, la raza como principio identitario tiene en los años treinta su último momento de relevancia indiscutida, antes de caer en un creciente descrédito mundial producto del impacto por el Holocausto nazi, aunque luego el término siga operando socialmente y el racismo se haya mantenido vigente subterráneamente en ciertas formulaciones articuladas ahora bajo la idea de *etnia* o *cultura*.

Hacia los años treinta, la raza era un concepto central tanto para quienes pensaban en términos nacionales como para los que lo hacían con una mirada americanista. Ya entraba en descrédito el llamado racismo científico, que había marcado las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del nuevo siglo con la idea de la superioridad biológica de la raza blanca. No obstante, el racialismo, es decir, “la utilización de la raza como una categoría científica autorizada y válida, con cuya mediación se presume que es posible poner en evidencia la verdad de ese otro” (Rojo, *La cultura moderna de América Latina: la primera modernidad* s/p), sigue completamente vigente. Eso explica

que el término siga siendo utilizado masivamente, pero Patricia Funes señala que ya desde los años veinte se advierte una “‘espiritualización’ y culturalización del tema racial” (163), giro correlativo al que identifica en la discusión sobre la nación. Los significados que se asocian a la raza son entonces cada vez más laxos, más lejanos de lo biológico y más cercanos a lo cultural.

Ya sea en las corrientes que se movilizan en torno al nombre de Latinoamérica como al de Indoamérica, la pertenencia a cierta identidad racial es reivindicada para articularse colectivamente en torno a un proyecto. Así, en lugar de que pierda validez el concepto de raza, lo que vemos es más bien una transformación en las valoraciones sociales que se asocian a cada una. En este período comienzan a apreciarse positivamente algunos de los rasgos estereotipados que antaño habían sido repudiados, como la cercanía con la naturaleza o con lo intuitivo e irracional, conceptos preciados en estos años de crisis de la cultura europea liberal. Bajo la nueva luz que trae el cambio de época, esos rasgos comienzan a servir para diferenciarse de otros y afirmar la propia especificidad, de modo que son funcionales a la reelaboración de la identidad nacional y americana que se estaba forjando. Aunque aquí estoy hablando de las representaciones que tienen a los sujetos indígenas como objetos y no sujetos de discurso, Zapata y Stecher señalan que en los escritos de intelectuales indígenas y afrodescendientes se advierte un momento de modulación de este tipo, en el que la inversión de la valoración de representaciones binarias termina por reforzar su validez (9–10). Así, en la época se vuelve cada vez más generalizada la representación idealizada de los indígenas que construyó el indigenismo, que si bien servía de reivindicación de su cultura, los seguía concibiendo como el opuesto de la cultura europea: la tradición en lugar de la modernidad, lo intuitivo frente a lo racional, lo colectivo frente a lo individual, etc.

Sin duda, una parte fundamental de la transformación del pensamiento racista es la creciente valoración del mestizaje. En continuidad con el imaginario colonial según el cual la inestabilidad de la mezcla de sangres se traduciría en inestabilidad social, el racismo científico de fines del XIX convenía en la tesis de la degeneración racial, que sostenía que la mezcla de las diferentes razas produciría una progresiva

degradación biológica que sería la causa primordial de las diversas “enfermedades sociales”. Pero conforme avanza el nuevo siglo, se va instalando con fuerza una valoración positiva del mestizo que lo posiciona como sujeto central en la conformación de la identidad. Este proceso tiene su momento culmine con la aparición del término *mestizaje* en las obras de José Vasconcelos.⁸ Desde el contexto particular del México postrevolucionario, el mesticismo se extendió progresivamente por casi toda América Latina, hasta el punto en que se volvió el concepto clave que por alrededor de un siglo sirvió para releer la historia y para proyectar un futuro en el que la conflictividad colonial quedaba invisibilizada por la idea de que los intereses nacionales representan una síntesis conciliadora (Cornejo Polar, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”; Zermeño 303–07).

Dos respuestas intelectuales a la cuestión de la identidad: Samuel Ramos y Gabriela Mistral

Para esta investigación decidí abordar el pensamiento de Samuel Ramos y Gabriela Mistral como dos respuestas diferentes a las problemáticas en torno a la identidad cultural que se abrían en el nuevo ciclo de modernización durante los años treinta. Si bien ambos son intelectuales que plasman sus reflexiones en ensayos y forman parte de la corriente de pensamiento hegemónico en la época en torno al mestizaje, hay importantes diferencias entre los casos que aquí me interesa explicitar. Evidentemente la diferencia de género es crucial en la comparación entre ambos autores, y me parece que es un asunto que afecta de manera transversal todos los aspectos que aquí menciono brevemente.

En primer lugar se trata de distintos tipos de intelectuales. Samuel Ramos (1897-1959) tuvo una educación escolar privilegiada y luego se formó como filósofo en la Escuela de Altos Estudios de la Universidad Nacional de México. Tras una breve participación en la Secretaría de Educación Pública, desarrolló una carrera como académico en importantes cargos a lo largo de casi toda su vida. Por su parte, Gabriela

⁸ Para una genealogía acuciosa del concepto en el contexto mexicano, ver el texto de Zermeño.

Mistral (1889-1957) fue una intelectual más bien autodidacta, que no corresponde en absoluto a la categoría de académica. Siguiendo a Cabello Hutt, podemos decir que Mistral forma parte de lo que “Ángel Rama denomina ‘la cultura democratizada’, que se caracteriza por ‘la floración de autodidactas y la reticencia respecto de la vida universitaria, que había sido la norma intelectual del XIX’ (40)” (108). Tuvo una formación escolar precaria e incompleta, no le fue permitido estudiar en la Escuela Normal⁹ y solo fue reconocida como profesora de Estado convalidando sus conocimientos más tarde. Ganó su prestigio como profesora tras participar en las campañas educacionales de Vasconcelos en México. Su trayectoria está vinculada a la Liga de las Naciones, donde trabajó en el Instituto para la Cooperación Intelectual entre 1926 y 1934, y posteriormente a las Naciones Unidas, donde participó en diferentes cargos (Fiol-Matta xx). Además, se desempeña durante décadas como cónsul de Chile en diversos países europeos, latinoamericanos y en Estados Unidos.

Por otra parte, el espacio de inscripción social de ambos es muy diferente. Mistral proviene de una familia trabajadora de provincia, donde vive sus primeros treinta y dos años y desarrolla la primera etapa de su obra, ya sea en su valle del Elqui natal o en otras regiones, pero casi en todo momento fuera de la capital. A partir de su viaje a México, desarrolla la mayor parte de su obra fuera de Chile, tiene cada vez más presencia internacional y se vuelve una figura clave en la articulación del mestizaje a nivel latinoamericano. Samuel Ramos, en cambio, si bien nace en la provincia, se traslada pronto a la capital y establece allí residencia definitiva. Inserto en las redes intelectuales e institucionales convencionales, el mexicano desarrolla y publica su obra en su propio país, por lo que el impacto de sus planteamientos se limita en mayor medida a los límites nacionales.

Otra diferencia fundamental es el abordaje con que enfrentan las problemáticas relativas a la identidad. Ramos se sitúa desde su disciplina académica para elaborar una interpretación y una propuesta sistemática sobre la cultura mexicana y sus posibilidades

⁹ Jaime Concha señala que un presbítero juzga que sus publicaciones iban contra el catolicismo y le niega la entrada a la Escuela Normal de Mujeres de La Serena (35).

futuras, un verdadero proyecto que se pretendía fundamentar en la ciencia para elaborar una política cultural correcta para la nación. El mismo título de la obra en cuestión, *El perfil del hombre y la cultura en México*, evidencia ese carácter más totalizante. Mistral, en cambio, habla desde la práctica pedagógica y a partir del reconocimiento social que esa posición le permite, pero no desarrolla su pensamiento con un eje disciplinar. En general, tiene un acercamiento más abierto a estos asuntos, que discute en textos que generalmente tratan de temas específicos, sin pretensiones de entregar una interpretación abarcadora y acabada de las diferentes aristas raciales, culturales, estéticas, geográficas, literarias o sociales involucradas. Resulta difícil caracterizar su pensamiento como totalidad, pero sí es fundamental reconocer desde un comienzo su ambivalencia, no en el sentido de simple contradicción sino más bien de una práctica estratégica. Como lo plantea Licia Fiol-Matta:

El desafío de evaluar el corpus mistraliano por grandes temas u opiniones consistentes es que ella misma raras veces siguió líneas bien definidas. Sus posiciones cambiaban estratégicamente, haciendo difícil estimar cómo realmente se sentía respecto a un número de temas, el feminismo, por ejemplo. Además, el hecho de que fue constantemente ambivalente en asuntos relativos a género, raza y pedagogía hace aún más desafiante proveer una clara trayectoria de su pensamiento social (xix-xx).¹⁰

De este modo, se puede decir provisionalmente que la suya es una ambivalencia constructiva, que le permitió ir posicionando públicamente ciertas ideas, de manera conciliadora en muchos casos, pero también con más agudeza cuando el contexto lo requería y permitía, sin que sus ideas quedaran desautorizadas por el género de su autora.

La diferencia en el abordaje discursivo de los temas de identidad se relaciona muy estrechamente con el contraste propiamente textual, pues si Ramos publica un gran ensayo sobre “el hombre y la cultura en México”, Mistral plasma sus reflexiones en infinitos escritos breves que pueden caracterizarse como ensayos —aunque ella los denomina semblanzas, prosas o recados, entre otros nombres— y que publica en libros, periódicos y revistas de diversos países. Se trata entonces de un corpus fragmentado y

¹⁰ La traducción del fragmento es mía, en este caso y en los siguientes que provienen del libro de Fiol-Matta.

muy marcado por la diversidad de contextos discursivos, que hacen que su escritura se mueva entre distintos estilos: de reflexión simbólica en unos casos a denuncia contingente en otros, por ejemplo.

Por último, si bien ambos participan del imaginario racista y mestizofilo hegemónico en la época, lo hacen desde concepciones disímiles que los vuelven un buen ejemplo de lo amplio y heterogéneo de dicho paradigma. Ramos se sitúa en el polo del mestizaje más cercano al blanqueamiento cultural de la nación, mientras la mencionada ambivalencia de Mistral a ratos la acerca a posiciones que reivindican la cultura indígena, y en otros la mantiene defendiendo la normatividad racial (y genérica) impulsada desde el Estado. De todos modos, un análisis detallado del pensamiento de cada uno es lo que se hará en los capítulos a continuación.

CAPÍTULO II

CULTURA CRIOLLA PARA UNA NACIÓN MESTIZA: EL PROYECTO IDENTITARIO DE SAMUEL RAMOS EN *EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO*

Samuel Ramos en el campo cultural mexicano: nacionalismos postrevolucionarios y filosofía

Tras el fin del ciclo de violencia extrema que desde el estallido de la Revolución se había vivido a nivel nacional, hacia los años 20 se abre un gran proceso de reconstrucción en México. Durante esa década y hasta 1934 gobernaron los líderes de Sonora, quienes impulsaron la reconstrucción del Estado y desde ahí la institucionalización de lo que esta facción victoriosa interpretó como el proyecto revolucionario (Knight 14–15). Si bien el descontento social progresivamente fue tomando formas de movilización institucionales y muchas organizaciones establecieron lazos íntimos con el Estado, hacia los 30 también habían importantes sectores que desafiaban el control estatal. La violencia local y regional seguía presente y hacía tambalear los proyectos de la clase dirigente. En este contexto inestable, la reconstrucción de la nación se volvía el desafío principal en diversos aspectos. Para los presidentes sonorenses se trataba de una tarea necesaria y urgente, especialmente para afianzar la gobernabilidad y poder establecer el orden posrevolucionario. Por una parte, la Constitución de 1917 ya había consolidado el proceso de ampliación política de la nación con la expansión del voto masculino, pero quedaban muchas tareas pendientes. Por otra parte, estaba la necesidad de avanzar hacia la conformación de un mercado nacional que permitiera el desarrollo capitalista que se buscaba. En cuanto al ámbito cultural, si decía en el capítulo anterior que la nación es el tópico principal de la discusión a nivel latinoamericano, en el caso mexicano esto se intensifica. Las concepciones sobre la identidad mexicana se disputan y transforman álgidamente durante este periodo, siempre a la par de los intensos procesos sociales que abre la Revolución: fuertes migraciones, una mayor movilidad social, la visibilidad que

alcanzan campesinos y obreros con sus protestas, la ascensión de grupos de la burguesía, etc.

Si bien este trabajo se enfoca en los debates intelectuales sobre cómo se reconfiguran las identidades colectivas en torno a la nación, el mestizaje y el americanismo, es necesario al menos mencionar que estos procesos culturales se dan de modo transversal en la sociedad y que se expresan y desarrollan con fuerza a través de diversas producciones culturales y artísticas de la época: música, muralismo, literatura, etc. Especialmente relevante es considerar que las producciones de los sectores populares y en general de quienes se encontraban fuera de la élite tenían una presencia cada vez mayor gracias a la circulación que ofrecían los emergentes medios de comunicación masiva.¹¹

Como es bien sabido, el artífice principal del primer nacionalismo cultural fue José Vasconcelos, quien se posiciona tempranamente como figura líder del movimiento ateneísta, para luego ir escalando en altos cargos públicos: fue rector de la Universidad Nacional de México, y el primer Secretario de Instrucción Pública, desde 1921 a 1924, durante el gobierno de Álvaro Obregón. Desde este último puesto, elabora un enorme programa educativo por medio del cual pretende lograr la “salvación/regeneración de México por medio de la cultura” (Monsiváis 986). Vasconcelos se posiciona entonces como el gran impulsor del nacionalismo desde políticas estatales,¹² pero también como el principal ideólogo de un proyecto en que el mestizaje era el concepto neurálgico que permitía articular una identidad nacional única, tanto en el plano “racial” como cultural. Esto implicaba una valoración inédita de la cultura indígena y su incorporación funcional a la cultura nacional, especialmente como fuente legitimidad y “autenticidad”

¹¹ Un buen aporte para el estudio de estos aspectos es el libro *Estampas de nacionalismo popular mexicano* de Ricardo Pérez Montfort, quien se detiene a analizar el proceso de formación de representaciones populares y masivas de la nación, como el cuadro típico nacional formado por el charro y la china poblana bailando el jarabe tapatío, o de figuras estereotípicas como el revolucionario o el “indio”.

¹² Hay que tener en cuenta que, a juicio de Giraudo, “entre las instituciones creadas por los gobiernos posrevolucionarios, la SEP fue, durante este periodo de formación del Estado-nación posrevolucionario, la más importante institución de ingeniería social” (420).

para el establecimiento de un orden social que superase el oligárquico. Obras como *La raza cósmica* (1925) o *Indología* (1927), que desarrollan teorías místicas en las que el mestizaje latinoamericano se relaciona íntimamente con el orden del cosmos y la consecución del ideal estético de la humanidad, tuvieron enormes repercusiones a nivel continental. Ya en el período prerrevolucionario la obra de Andrés Molina Enríquez había sido un hito en la progresiva valoración positiva del mestizo como tipo nacional ideal, pero es solo tras la Revolución y la obra de Vasconcelos que el término *mestizaje* se instaló en el discurso oficial para articular toda una concepción de la sociedad, su historia y sus potencialidades futuras (Zermeño 293–95).

Los límites de este proyecto han sido largamente debatidos en una extensa bibliografía crítica que coincide a grandes rasgos en que la integración de los indígenas por la vía del mestizaje implicaba la invisibilización de su diferencia y de su presencia como sujetos políticos contemporáneos, la persistencia del empobrecimiento económico, la marginalización social y la inferiorización cultural, lo que resultaba en una cultura nacional pretendidamente homogénea que reproducía el orden colonial y racializado.¹³ Como se verá más adelante, si bien Ramos comparte la valoración del mestizaje como eje de la identidad nacional, tiene un acercamiento más pragmático y científicista que el tono místico que imprimió Vasconcelos al proyecto oficialista de los años 20.

En 1924 y 1925, Samuel Ramos colaboró con una serie de artículos en *La Antorcha. Revista de Letras, Arte, Ciencia e Industria*, editada por su amigo y maestro Vasconcelos. Tras salir de la SEP en medio de crecientes conflictos con el gobierno, este último abandona el país y deja la dirección de la revista en manos de Ramos en 1925. Juan Hernández Luna interpreta este paso de mando como símbolo de la transición entre dos momentos y figuras del pensamiento mexicano (*Samuel Ramos* 53). Aunque me parece un tanto exagerada tal afirmación, pues Ramos no fue ni de cerca una figura tan relevante como la de Vasconcelos en el campo cultural mexicano, sí creo que es un acierto destacar ese momento en *La Antorcha*, pues permite entender que

¹³ Entre los críticos más destacados sobre el uso del concepto de mestizaje como paradigma de identidad en América Latina encontramos a Antonio Cornejo Polar, Silvia Rivera Cusicanqui y Guillermo Zermeño.

Ramos se instala desde cierta continuidad con Vasconcelos, pero que también representa un cambio en el abordaje del debate sobre la cultura nacional. En este sentido, destacan dos artículos —“Incipit Vita Nova” y “A guisa de prólogo”— con los que el nuevo director abre el segundo periodo de la revista evidenciando su intención de que sea portadora de la voz renovadora de una nueva generación (Larroyo XX–XXI).

Desempeñándose como catedrático y autor, Samuel Ramos¹⁴ comienza su labor filosófica durante los gobiernos sonorenses, pero los años inmediatamente anteriores a la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México* están marcados por la desestabilización que se vivió durante el periodo del llamado “maximato”.¹⁵ La fuerza que había alcanzado el gobierno de Calles comienza a debilitarse producto de la revuelta cristera, el conflicto con Estados Unidos y el deterioro económico que se experimenta incluso antes de la crisis mundial de 1929, a lo que luego se suma la crisis política ante el asesinato a Obregón —ex presidente y presidente electo en ese momento—. Alan Knight caracteriza el maximato como un periodo de transición desde la política caudillista a la institucional, la que se inicia con la fundación del Partido Revolucionario Nacional en 1929 y continúa con la hegemonía ininterrumpida del partido oficial (16). No obstante esta consolidación institucional, el periodo tiene como contracara una polarización ideológica y un crecimiento de los conflictos sociales, que serán el contexto para la génesis del proyecto nacionalista y radical del cardenismo. Es probablemente frente a esta radicalización del nacionalismo —del que son un ejemplo las Campañas Nacionalistas que se realizaron durante el maximato— que Ramos reacciona en su libro buscando proyectar una cultura nacional que no le quite el lugar central a la tradición europea.

De acuerdo a Francisco Larroyo, con la publicación de *El perfil del hombre y la cultura en México* en 1934, Samuel Ramos inicia una segunda etapa en su obra filosófica, caracterizada por su “actitud constructiva” (X), en la que sin dejar de lado la

¹⁴ Nace en Zitácuaro en 1897 y se cría con su familia de clase media acomodada en la ciudad de Morelia, capital del Estado de Michoacán. Para más información sobre su biografía revisar Hernández Luna (“Biografía de Samuel Ramos”).

¹⁵ Periodo marcado por la figura de Plutarco Elías Calle como “jefe máximo” de la Revolución, quien dirige la política gubernamental tras los bastidores de tres breves presidencias.

crítica que predominaba en la etapa anterior, elabora todo un programa filosófico propio en torno a cultura mexicana. Más allá de la trayectoria del autor, lo más relevante es que esta obra marca el inicio de una nueva vertiente del nacionalismo cultural (Monsiváis 1024), que podemos caracterizar principalmente por su distanciamiento del pensamiento del Ateneo de la Juventud. Ramos, quien en sus años de formación fue entusiasta discípulo de Antonio Caso —figura señera de la filosofía ateneísta en el momento—, reniega más tarde del ideario espiritualista e intuicionista, y sin perder la visión crítica frente al positivismo, reclama la necesidad de darle una perspectiva científica a la reflexión filosófica sobre la identidad nacional. La propuesta de su gran obra ya se anticipaba en *Hipótesis* (1928), libro que recopila algunos ensayos publicados poco antes, entre los que se encuentran los de su famosa polémica con Caso. En ellos Ramos critica a su maestro porque “no separó claramente la ciencia del positivismo, que son cosas muy diferentes, de donde resulta que sus ataques a la filosofía positiva estuvieron en peligro de ser interpretados como un ataque a la ciencia misma” (cit. en Hernández Luna, *Samuel Ramos* 69). Desde la visión que desarrolla en ese momento de madurez, señala que Caso y sus discípulos piensan que “en un país como México, pobre en tradición cultural, es preciso romantizar la historia”, y continúa “Yo, por mi parte, pienso que si el México culto ha de salvarse, será con la verdad, no con la mentira, como ha de lograrlo” (66).

En el proceso de distanciarse de la filosofía desarrollada por Caso, las influencias de Pedro Henríquez Ureña y de Ortega y Gasset fueron también decisivas (Larroyo XII). El primero fue un maestro clave para sus reflexiones sobre la cultura americana, especialmente por su obra *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1925), aunque también por trato directo. Los planteamientos sobre la perspectiva que el español desarrolla en *Meditaciones del Quijote* y *El tema de nuestro tiempo*, fueron muy relevantes a la hora de preguntarse por las posibilidades de desarrollar una filosofía mexicana. El mismo Ramos señala que ahí encontró las “bases filosóficas para hacer legítima la aspiración de realizar un pensamiento nacional” (cit. en Hernández Luna, “Biografía de Samuel Ramos” XII).

Junto con estos posicionamientos filosóficos, hay que considerar que Ramos escribe el ensayo en cuestión desde su posición de catedrático y con la experiencia de haber participado en la SEP (como se menciona a continuación), es decir que su propuesta tiene el propósito claro de intervenir en el debate público sobre el proyecto nacional posrevolucionario y, en especial, de incidir en las políticas culturales.

Ramos se posiciona en el campo cultural cuestionando lo que interpreta como un dualismo instalado entre el discurso del nacionalismo radical de los revolucionarios, que utópicamente pretendía crear una cultura enteramente nueva, y el europeísmo del porfiriato, que se limitaba a imitar la cultura europea. Frente a esas opciones, propone una variante del nacionalismo cultural que se permite hacer críticas duras a la idiosincrasia nacional, con miras a desarrollar sobre bases sólidas una cultura que asimile lo mejor de la tradición europea al contexto americano. Respecto a esta propuesta de un nacionalismo abierto a los influjos culturales europeos, cabe considerar que Ramos colaboraba con artículos en las revistas *Contemporáneos* y *Examen*,¹⁶ y de hecho publica ahí algunos ensayos que luego serán parte de *El perfil del hombre...* Esos textos son “La cultura criolla”, publicado en 1931 en la revista *Contemporáneos*, y “Psicoanálisis del mexicano” y “Motivos para una investigación del mexicano”, en la revista *Examen* en 1932. Considero que esto puede interpretarse como un intento —de parte de quien hasta el momento había participado de la corriente nacionalista como discípulo de Caso y Vasconcelos— de establecer, si no una afiliación, al menos un diálogo con la opción de “el cosmopolitismo blanco, europeizante y de finas maneras” (Rojo, *La cultura moderna de América Latina: la segunda modernidad s/p*) que representaba el grupo de los “contemporáneos” en el panorama nacional.

La crítica a la obra de Ramos se dejó sentir con fuerza desde la publicación de “Psicoanálisis del mexicano” en el primer número de la revista *Examen*, que fue considerada como soez e inmoral. Producto de ese ensayo y de dos capítulos de la novela *Cariátide* de Rubén Salazar, la Procuraduría de Justicia declaró al director de la

¹⁶ Proyecto liderado por Jorge Cuesta y que era la continuación del proyecto colectivo de la revista *Contemporáneos* (Pereira (coord.), “Examen”, *Diccionario de literatura mexicana* 134–135).

revista y a los dos autores mencionados “responsables del delito de ultraje a la moral” (Hernández Luna, “Biografía de Samuel Ramos” XVI), lo que significó el cierre del proyecto y la renuncia de varios colaboradores, entre los que se contaba Ramos, a sus cargos en la SEP (Pereira (coord.), “Examen”, *Diccionario de literatura mexicana* 134–135).¹⁷ La crítica no se detuvo una vez publicada la obra completa, pero Hernández Luna señala que también hubo coetáneos que valoraron el ensayo de Ramos al punto de compararlo con el *Ariel* de Rodó (“Biografía de Samuel Ramos” XVI). Probablemente fue la persistencia de las lecturas que creían entender que Ramos estaba denigrando a los mexicanos lo que motivó al autor a prologar la tercera edición (Espasa Calpe, 1951) aclarando sus intenciones. De todos modos, como señala Aimer Granados, las lecturas de la obra se fueron volviendo progresivamente más elogiosas, dados los cambios en el contexto socio-cultural de México (263–66).

Si bien Ramos no fue una figura con el impacto nacional y continental que alcanzó el “Ulises criollo”, tras la publicación de su obra más conocida, tuvo una exitosa trayectoria: en los años 40 y 50 consolida su posición en el campo cultural iniciando la cátedra de Historia de la filosofía en la UNAM, y posteriormente se desempeña como director de la Facultad de Filosofía y Letras y miembro de El Colegio Nacional. Pero más allá del reconocimiento que tuvo en su época, la relevancia de la obra de Ramos en la historia intelectual ha hecho que sea considerado como uno de los “padres” de la filosofía mexicana. Si bien en México muchos otros autores reflexionaron antes sobre la identidad nacional, Ramos es el primero en hacerlo de modo sistemático. Así lo señala Octavio Paz en su libro *El laberinto de la soledad* (1950), donde plantea que su obra representa “el inicio formal de la busca de la mexicanidad” y que es la “primera tentativa seria para conocernos” (cit. en Houvenaghel 32). También otros autores como José Gaos y Leopoldo Zea lo reconocen como fundador de una tradición, legado que el Grupo Hiperión y el mismo Paz retoman en los años 50 para desarrollar la “filosofía de lo mexicano” (Monsiváis 1025). De

¹⁷ No he podido encontrar mayor información respecto a las labores desempeñadas por Ramos en la SEP (Hernández Luna no lo menciona en sus dos trabajos biográficos), pero sin duda es un aspecto muy relevante a la hora de considerar el lugar de enunciación desde el que escribe.

hecho, Grínor Rojo visibiliza la continuidad que hay entre *El perfil del hombre...* y la mencionada obra de Paz, continuidad que su propio autor no reconoció en la medida correspondiente (“Contra El laberinto de la soledad” 124).

La nación mestiza: racialismo y psicología social

Este apartado y el siguiente se dedicarán a analizar los conceptos, argumentos y representaciones de los que se vale Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México* para desarrollar su análisis del “ser mexicano” y de la historia nacional, así como el proyecto de “cultura criolla” que propone.¹⁸ Antes de hacer el análisis detenido de cada aspecto de la obra, revisemos su argumento central. Se plantea que el mexicano sufre de un sentimiento de inferioridad, sentimiento que se produjo históricamente no debido a una inferioridad racial real, sino a que la nación no asumió su condición mestiza y durante todo el siglo XIX las élites se limitaron a imitar la cultura europea, sin considerar que estaba fuera de sus posibilidades reales de desarrollo debido a las diferencias en la psicología de cada pueblo. La personalidad impulsiva y arrogante del mexicano sería una sobrecompensación de la inferioridad que en realidad siente. Ramos se posiciona en el campo cultural cuestionando lo que ve como un dualismo instalado entre el nacionalismo de los revolucionarios, que utópicamente pretendía crear una cultura enteramente nueva, y el europeísmo del porfiriato. Frente a esas opciones, Ramos propone una “cultura criolla” que se derive de la europea, pero no a través de la mera imitación, sino de una asimilación orgánica, esto es, que sea acorde a la psicología mestiza mexicana.

Ciertamente dichos planteamientos abren muchas preguntas, pero por el momento nos ocuparemos de las que apuntan a la base: ¿cómo concibe el concepto de “raza” y cómo organiza lo que entiende como diferencias raciales?, ¿de qué modo la raza determinaría las características de una nación, de su cultura y psicología? Y ya en

¹⁸ Excepto en los casos en que se señale oportunamente, las citas a la obra serán tomadas de la reimpresión de 2001 de la edición de Espasa Calpe de 1951. Esta edición reproduce la primera (1934), es decir, no incluye el ensayo mencionado que se agrega en la segunda edición.

términos más concretos, ¿cómo representa a indígenas y españoles, en tanto los concibe como fuentes del mestizaje que está en la base las naciones americanas?

La producción intelectual hegemónica de fines del siglo XIX y comienzos del XX había utilizado argumentos raciales para explicar el problema que se identificaba como la pobreza material y cultural americana. El argumento central era que el influjo de los indios —que se consideraban razas biológicamente inferiores— sobre el resto de la población era el origen de las “enfermedades sociales” que los estudios positivistas diagnosticaban como obstáculos para el progreso. Esas interpretaciones legitimaban las políticas de exterminio, eugenesia o segregación racial que de hecho se llevaron adelante en muchos países latinoamericanos durante su primer siglo republicano. Recordemos que en el caso de México, el exterminio y la recolonización de los yaquis se intensificó durante el porfiriato.

En la lectura que hace Ramos desde el paradigma del mestizaje la raza juega un rol determinante, pero de un modo diferente respecto al ensayismo anterior. Aunque en la obra no encontremos una definición del concepto de raza —lo que se entiende considerando lo extendido y naturalizado que estaba en la época—, podemos advertir que opera aún en un sentido marcadamente biológico. A diferencia de lo que sucede en el caso de Mistral —en cuyos textos el término está muy presente pero, de acuerdo a lo que Funes señala como un patrón de la época (163), se utiliza con menos rigor y comienza a usarse como sinónimo de pueblo o de cultura—, aquí hay un uso más analítico del concepto, que se cuida de distinguir cuál fue el proceso de formación de la nueva *raza* mexicana y qué implicancias tendría en su *cultura*. Cuando se refiere al mestizaje, por ejemplo, señala que “hasta hoy la biología de nuestra raza no ha encontrado ningún dato para suponer que esté afectada por alguna decadencia orgánica o funcional”, y poco después: “Respecto al problema biológico del mestizaje, es todavía una cuestión tan controvertida que no se puede concluir nada sobre su influencia en el mejoramiento o degeneración de las razas” (Ramos 39). Ahora bien, el engarce con la psicología social implica que en su pensamiento ya se advierte el giro desde el plano

biológico hacia el cultural que a lo largo del siglo se observará respecto al tema de las “razas” y el mestizaje en el continente.

El momento en que Ramos se pronuncia más explícitamente sobre su concepción sobre la raza es cuando señala: “No creemos, desde luego, en la teoría de las razas inferiores, que pudo sostenerse mientras se consideraba absoluto el valor de la cultura europea” (39). Es muy enfático en el libro —y en el prólogo a la tercera edición insiste en esto, a propósito de las críticas que surgieron tras su publicación— al plantear que su teoría del “sentimiento de inferioridad” del mexicano no quiere decir en ningún caso que él atribuya “una inferioridad real, somática o psíquica, a la raza mexicana” (10), sino que su intensión es justamente comprender el origen y el modo en que se presenta esa subvaloración para poder revertirla de modo efectivo. Como señalaba en el primer capítulo, hacia los años 30 el racismo científico ya cae en descrédito, pero el racialismo, es decir, “la creencia en la existencia y facticidad de las razas” (Campos García 189), sigue completamente vigente, aunque voces disidentes también se dejen escuchar. ¿Pero qué implica negar la jerarquía de las razas, pero seguir aceptando su existencia? ¿Cómo entender entonces sus diferencias? y, más complejo aún, ¿cómo valorarlas?

En lo que Ramos cree firmemente es que cada raza tiene ciertos rasgos psicológicos particulares, y que esos atributos pesan como plomos en las posibilidades de acción de cada nación. Tales ideas se inscriben en el marco de lo que en la época se denominaba como psicología social, y que correspondía al campo aún indiferenciado entre la psicología y la sociología. Junto con el psicoanálisis (que veremos en el siguiente apartado a propósito del psicoanálisis del mexicano), esta es una de las ramas de la psicología de las que Ramos hace un uso heterodoxo para elaborar su interpretación de México, en un contexto en el que las ciencias sociales estaban aún formándose, distinguiéndose e institucionalizándose en las academias.

El vasto campo de esta tradición tiene sus orígenes en los trabajos sobre la *Völkerpsychologie* (psicología de los pueblos) que Wilhelm Wundt desarrolla en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, y publica en 10 volúmenes entre 1900 y

1920.¹⁹ En América Latina son fundamentalmente los libros de Gustave Le Bon — especialmente *Psicología de las masas* (1895)— los que difunden estas ideas en su vertiente más brutalmente racista, lo que puede verificarse durante el periodo oligárquico en las obras del último Sarmiento, en las de Octavio Bunge y Alcides Arguedas (Rojo, *La cultura moderna de América Latina: la primera modernidad* s/p). En estos trabajos, desarrollados en el momento del auge del racismo científico y del darwinismo social, la psicología se va estableciendo como la instancia mediadora clave entre la determinación de la raza y el efecto en la cultura. Fuera del núcleo positivista, estas ideas también se extienden hacia el cambio de siglo a una serie de autores que reivindican la identidad *latinoamericana* apelando a la herencia racial y cultural románica que nuestro continente mantendría.²⁰ Rodó será el mayor exponente de dicha corriente con su *Ariel*, ensayo en la que hace un llamado a la juventud a oponerse a la “nordomanía” y al influjo del carácter materialista de la raza anglosajona, para potenciar las cualidades humanistas y espirituales de la latinidad de la que seríamos parte. Si bien aquí no hay una visión biologicista tan fuerte, aún recurre al vínculo supuestamente inherente entre raza y mentalidad para fundamentar su reivindicación identitaria.

La psicología social no fue lo suficientemente fuerte para tener una recepción significativa en México hasta entradas las primeras décadas del siglo XX. Ya en 1897 se había introducido la Psicología como materia específica en la Escuela Nacional Preparatoria, en el marco de la reforma al plan de estudio de la época; pero no fue sino hasta 1910 que se realiza la primera clase de Psicología social en la Escuela Nacional de Altos Estudios, a cargo de James Baldwin, ex alumno de Wundt. Ortega y Gasset,

¹⁹ A diferencia de la psicología que se ocupaba de los fenómenos más fisiológicos, la *Völkerpsychologie* se ocupaba del estudio de los elementos psíquicos complejos como el pensamiento, la memoria, los sentimientos, la volición, etc., que de acuerdo a Wundt no podían abordarse desde el método experimental por tener un carácter esencialmente colectivo y social. Estos fenómenos solo podían estudiarse en sus manifestaciones objetivas como el lenguaje, la mitología y las costumbres, de ahí que lo que hoy se entiende como trabajo etnográfico estuvo vinculado desde un inicio a la psicología social.

²⁰ Aunque tras el 98 el hispanismo y latinismo cobra nueva fuerza para pensar la identidad continental, la emergencia del término *América Latina* o *Latinoamérica* se remonta a décadas anteriores del siglo XIX, que había sido enarbolado por el colombiano Torres Caicedo como bandera de su propuesta unitaria (Rojo, 2011).

quien también había sido alumno de Wundt, difundió en el mundo hispanohablante traducciones de su obra —junto con la de muchos otros autores principalmente alemanes— en *El Espectador* y *Revista de Occidente* (Hernández Luna, *Samuel Ramos*), que son publicaciones muy relevantes para Ramos al momento de distanciarse de la filosofía bergsoniana, aunque no hay nada que indique con seguridad que Ramos conoció la obra del alemán.

Los ecos de estas teorías resuenan en los postulados de Ramos que aseguran que cada raza tiene una determinada constitución psicológica o “estructura mental étnica” (66). Siguiendo estos planteamientos se avocará después a describir los rasgos principales de la “raza aborígen” y la “raza española”, siguiendo a otros autores que han hecho estudios aplicados al respecto. El que Ramos no mencione los nombres de los representantes más reconocidos de esta tradición puede explicarse por una intención de distanciarse de ese pensamiento que hoy conocemos como “racismo científico”, pues resultaría contraproducente apoyarse en quienes defendían la inferioridad biológica del mestizo. No obstante, en el análisis se verá que no es difícil rastrear las filiaciones correspondientes y que es de gran importancia para los propósitos de esta investigación considerar la relevancia que el contexto del racismo científico tuvo en el desarrollo temprano de la psicología.

Ramos no solo escribe utilizando expresiones como “psicología mestiza” (22) o “psicología hispánica” (32), sino que le da una fuerza enorme a la determinación racial sobre la cultura, como se advierte en la cita a continuación:

hay una *ley biológica superior a la voluntad del hombre*, que impide suprimir radicalmente el pasado como influencia efectiva en la conducta actual. Lo que pretendían hacer los mexicanos en aquel momento [los comienzos de la vida independiente], no por soberbia, pero sí por irreflexión, era volver la espalda a su propio *destino*, cuando con esta palabra designamos precisamente a ciertas *fuerzas que actúan de modo ineludible en nuestra vida* (38).²¹

²¹ Las cursivas son mías.

Y más adelante insiste: “La herencia histórica, la estructura mental étnica, las peculiaridades del ambiente, prefijan la línea del desarrollo vital con una rigidez que la voluntad de los individuos no puede alterar. A esta fatalidad le llamamos destino” (66).

De acuerdo a las concepciones recién expuestas, Ramos dedica algunas páginas a hacer una caracterización psicológica de la raza indígena y la española, pues le resultan claves en tanto son las dos fuentes del mestizaje que constituye la base de la identidad nacional y americana (la omisión de los afrodescendientes es clara).

Dentro del primer y más largo capítulo del libro, Ramos comienza por abordar a los españoles siguiendo de cerca los planteamientos de Salvador Madariaga. De acuerdo a este autor, la “esencia” del “alma española” es la pasión, característica que según el mexicano permitió que la religión católica marcara de manera tan profunda la cultura de la nueva raza americana. A esa pasión va unida la nota dominante de la personalidad española que es el individualismo. La predominancia duradera de este rasgo se podría comprobar a lo largo de su historia, desde los iberos primitivos, a la conquista de América y la posterior decadencia del imperio. Incluso la independencia de las naciones americanas habría sido “efecto de causas psíquicas internas”, que se explican por la fuerte marca del individualismo español en el carácter de la población que aquí se desarrolló (31–32).

Dentro del mismo capítulo, Ramos dedica menos de dos páginas a un apartado sobre los indígenas. El que la centralidad del mestizo implica un desplazamiento del indígena como sujeto social y político contemporáneo se evidencia acá en el escueto espacio textual que les dedica. El capítulo comienza asociando la “rigidez” y el ritmo lento de la vida mexicana al que se refiere al final del apartado anterior con “la influencia de la sangre indígena” (36). En seguida se lee uno de los fragmentos más transparentemente racistas del libro:

No creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó al ser conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su espíritu estaba dispuesto a la pasividad. Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable (36).

Y con “voluntad de lo inmutable” se refiere a una suerte de instinto racial particular de los indígenas, opuesto a la “voluntad de poderío que desde el Renacimiento es la fuerza motriz del hombre en toda la historia moderna” (105). Poco después insiste: “Los indios mexicanos [...] carecen de voluntad de poderío” (106).

Cerca del comienzo del trabajo se refiere a esa tendencia a la inmutabilidad como una “enfermedad” en la historia de México, que hace que esta no avance linealmente como debiera, sino con retrocesos y repeticiones. Aquí el fragmento completo:

El círculo vicioso que acabamos de diferenciar en la masa de nuestro pasado constituye, pues, un elemento más bien ahistórico, un obstáculo que ha retardado la acción de las fuerzas históricas positivas. Al considerar a ese elemento como accidental e innecesario para la comprensión de nuestro destino, no desconocemos sus efectos reales. El papel que desempeña en nuestra vida es comparable al de las enfermedades, que nunca podemos considerar como parte integrante del destino de un hombre, porque no provienen como éste de la raíz interna del carácter, aunque suelen interponerse accidentalmente en la ruta y alterar la marcha de aquel destino (27).

Ahora bien, esta idea del *ricorso* de la historia hispanoamericana —que toma de García Calderón²²— también se explica por la “fuerza ciega del individualismo” que, como decía hace poco, es la característica española por antonomasia. De ahí que los obstáculos históricos se expliquen por ambas vías raciales; no obstante, es solo la “raza aborígen” la que se asocia a un tiempo ahistórico y a la mencionada voluntad de lo inmutable.

En otra parte del texto insiste en la pasividad de los indígenas, ya no solo en términos psicológicos individuales, sino como colectivo dentro de la nación:

Aun cuando el indio es una parte considerable de la población mexicana, desempeña en la vida actual del país un papel pasivo. El grupo activo es el otro, el de los mestizos y blancos que viven en la ciudad. Es de suponer que el indio ha influido en le alma del otro grupo mexicano, desde luego, porque ha mezclado su sangre con éste. Pero su influencia social y espiritual se reduce hoy al mero hecho de su presencia. Es como un coro que asiste silencioso al drama de la vida mexicana (58).

²² Francisco García Calderón es autor de *Les démocraties latines de L'Amérique* (1912), libro escrito en francés por este intelectual peruano. Calderón fue el gran exponente finisecular del “latinoamericanismo” a la francesa, que era más bien un “panlatinismo” (Rojo, *La cultura moderna de América Latina: la primera modernidad* s/p). Hay que notar que las fuentes que toma Ramos para hablar sobre la historia latinoamericana son fundamentalmente Carlos Pereyra, García Calderón y Justo Sierra, de quienes toma sus interpretaciones históricas sin discutir.

Otro pasaje, más adelante, continúa esa idea: “Aun cuando la mayoría de la población la compone el indio, su estado mental no le permite todavía desprenderse de la naturaleza, junto con la cual forma el ambiente de primitivismo que rodea al resto de la población” (67–68). Como se observa, es realmente nulo el reconocimiento cultural de la diferencia indígena, ni siquiera en una versión vinculada al antiguo tipo del buen salvaje. El término *primitivo*, que aparece reiteradamente para referirse al indígena, es clave para entender la oposición frente al *civilizado*.

En sintonía con la inmutabilidad que adjudica a los indígenas en general, Ramos sostiene que su arte es en realidad mera artesanía, pues la tradición que los hace repetir siempre las mismas formas es opuesta a una “verdadera actividad creadora” (36). “La expresión del arte de la meseta mexicana es la rigidez de la muerte” (37), sentencia. La asociación de los indígenas con la rigidez y lo estático tiene aquí un particular adjetivo: el “egipticismo” indígena, como señala el título de este breve apartado. Ya que el indio es impenetrable —lugar común en la época—, el autor señala que no puede indagar directamente en la mentalidad de la raza y debe hacerlo a través de su “cultura objetiva”, sus construcciones. Y es ahí donde el arte egipcio se le aparece “por una asociación inevitable”. Pero más que los objetos mismos, lo que se le viene a la mente es la interpretación que de ellos hace el historiador y teórico del arte alemán Wilhelm Worringer, en cuyos postulados se basará para este breve apartado. Aquí un fragmento que incluye la cita de Worringer:

«Rigidez, una rigidez inhumana, extrahumana —dice Worringer— es el signo de esa cultura. [...] Pero hay otra rigidez sobria y seca cuya base es una interna apatía e insensibilidad para los estremecimientos más profundos de la vida. A mi me parece que la rigidez egipcia corresponde a este último tipo. No estatuye un ser estático como superación del *devenir* dinámico, sino que es un ser anterior a todo devenir o posterior al devenir.» ¿Acaso el alma indígena no tendría esa misma «apatía e insensibilidad»? Si el indio mexicano parece inasimilable a la civilización, no es porque sea inferior a ella, sino *distinto* de ella. Su «egipticismo» lo hace incompatible con una civilización cuya ley es el devenir (37).

Más que un interés genuino por la cultura y el arte indígena prehispánico, lo que a Ramos le interesa más bien es utilizar la comparación con el arte egipcio para reafirmar

que los indígenas mexicanos, cual pueblos orientales, son inherentemente contrarios al progreso.

Lo anterior abre la pregunta acerca del vínculo entre las representaciones del colonialismo interno (Pablo González Casanova) y del orientalismo (Edward Said). La analogía entre los indígenas y los pueblos de oriente no debiera sorprender, pues las encontramos ya en el siglo XIX en autores como Sarmiento. Resulta interesante advertir que para dar cuenta del indígena de México —que para Ramos es un “otro”, pero un otro connacional— el autor no ve mejor recurso que referir a un tercero, a una figura tan lejana como el egipcio. De hecho, en el caso que aquí nos ocupa, no es simplemente que se utilice al egipcio para hablar de los indígenas mexicanos, sino que este aparece mediado por la representación que de él se ha hecho en la cultura europea, en particular, en los textos de Worringer. De seguro, el lector culto al que podemos presumir que Ramos se dirige está más familiarizado con la tradición de pensamiento europeo y con la imagen de Oriente que esa tradición ha construido como uno de los referentes fundamentales en contraposición al cual afirma su identidad occidental, que con la cultura indígena que recién en esas décadas comenzaba a generar interés en esos sectores.

A partir de la obra de Said que explora las representaciones de Oriente que se elaboran desde Europa, han surgido recientemente algunos estudios que indagan en las representaciones que se han hecho desde otras latitudes, por ejemplo, desde Latinoamérica. En su estudio sobre este tema, Hernán Taboada (2012) analiza la valoración positiva del mundo oriental que tenía Vasconcelos, y la explica señalando que iba más allá del interés que muchos latinoamericanos compartían en la época — producto, por ejemplo, de la teosofía—, pues su búsqueda de tradiciones culturales no europeas le había servido para revalorar el aporte indígena a la cultura americana y así contribuir a su propuesta en torno al mestizaje. La propuesta de Ramos, como hemos visto, dista mucho de apoyarse en tradiciones tan heterodoxas como las que Vasconcelos utiliza para fundamentar sus teorías.

La negativa representación de los indígenas que hace Ramos contrasta con la idealización del indígena que ganaba espacio en el México postrevolucionario. Como explica Patricia Funes:

La imagen grandilocuente pero pretérita de las “grandes civilizaciones” indígenas fue un elemento de la narrativa del nacionalismo criollo mexicano desde la independencia. Esa incorporación retórica surgía de la negatividad ante España. En los años veinte la actitud es de afirmación. El espacio indígena y campesino va a ser objeto de estadística, ponderación, movimiento gnoseológico que pasa por la lingüística, la “sociología” y, sobre todo, la arqueología y la antropología (163–64).

Desde las excavaciones arqueológicas de Manuel Gamio y la publicación en 1922 de su estudio *La población del Valle de Teotihuacán*, era cada vez más ineludible admitir el gran desarrollo que había tenido la civilización azteca y el valor de sus grandes construcciones, lo que según Gamio hacía necesario transformar el sentido estético por uno en el que se pueda apreciar el elemento indígena de modo de incorporar estas grandes obras precolombinas a la cultura nacional (Funes 172). Por su parte, Vasconcelos es el delirante cultor de una imagen —más mítica que histórica en este caso— de un pasado grandioso en el que la raza indígena habría vivido el punto álgido de su cultura (los atlantes).

Más allá de las diferencias entre los autores mencionados y otras versiones del indigenismo integracionista de la época, la norma común era la valoración de la cultura indígena, especialmente referida a su remoto e idealizado pasado. Ciertamente estas propuestas tenían serios límites y ambivalencias, pero llama la atención que Ramos, en cambio, no se interese siquiera por reivindicar un aspecto de ese pasado remoto. La rigidez y pasividad oriental que adjudica al “indio mexicano” lo sitúa por completo fuera de la temporalidad histórica, por lo que niega la posibilidad de una asimilación de los indígenas a la civilización del progreso. En lugar de ocupar más de una página en indagar en la cultura indígena, Ramos adopta una perspectiva pragmática para abordar el problema que lo ocupa: “Como por un influjo mágico, el «egipticismo» indígena parece haberse comunicado a todos los hombres y cosas de México” (37), la tarea, entonces, es resolver cómo regenerar la cultura mexicana y devolverla sobre el camino de su destino.

De todos modos, tanto en la representación de los indígenas anclada en el pasado prehispánico, como en la versión que los sitúa de plano en una temporalidad ahistórica, vemos la cristalización de uno de los estereotipos esencialistas que resulta más problemático y que hasta el día de hoy mantiene su vigencia en el sentido común. En el contexto actual, autores como Silvia Rivera Cusicanqui han criticado la pervivencia de esas representaciones por ejemplo en el uso de la expresión “pueblos originarios”, ya que justamente sitúa a los pueblos indígenas en un pasado “que se imagina quito, estático y arcaico” (58–59), cuando justamente se hace necesario enfatizar la contemporaneidad de lo indígena, lo que significa reivindicar su potencial político.

Hay un solo momento en que el mexicano desliza un comentario relativamente positivo sobre los indígenas:

la revisión crítica de la cultura europea hecha desde nuevos puntos de vista filosóficos, ha cambiado mucho el rango de absoluta preeminencia que tenía antes de la guerra. Las corrientes ideológicas, antiintelectualistas al conceder un valor a los elementos irracionales de la vida, han permitido estimar de un modo más justo a las «razas de color» antes despreciadas (39).

El arraigado prejuicio que asocia a los indígenas a lo irracional y lo intuitivo y los aleja de la razón —usualmente utilizado para inferiorizarlos—, acá aparece bajo la nueva luz que ofrecen las teorías relativistas y antirracionalistas europeas que estuvieron marcadas por la Primera Guerra Mundial. Las “razas de color” pueden valorarse *porque* se vinculan a lo irracional. Ahora bien, el mismo autor no toma partido muy claramente, y menos señala que ese elemento cultural sea valorable como aporte a la raza mestiza. Una vez más, aquí no está el tono celebratorio de los discursos mestizófilos de la primera generación del nacionalismo cultural, sino su aceptación pragmática en aras a indagar en la “psicología mestiza” y superar el sentimiento de inferioridad.

Como señalé anteriormente, a Ramos le interesa dejar en claro que no cree en la teoría de la superioridad e inferioridad de las razas. No obstante, en la cita que antes revisamos (“Si el indio mexicano parece inasimilable a la civilización, no es porque sea inferior a ella, sino *distinto* de ella. Su «egipticismo» lo hace incompatible con una civilización cuya ley es el devenir”) es fácil advertir que el apego atávico al pasado que atribuye a los indígenas no es solo “distinto” de los impulsos blancos, sino también

“inferior” en función del proyecto nacional al que adscribe y a los valores que lo encarnan. Fuera de las lecturas históricas que algunos autores ya habían levantado para explicar la situación actual de los indígenas por la violencia colonial, Ramos opta por insistir en el determinismo de la raza sobre su psicología y cultura.

Antes de plantear su análisis sobre la situación actual de la psicología y la cultura mexicanas, Ramos toma un abordaje genético que lo conduce a rastrear lo que él entiende como el proceso de formación de la “nueva raza” (30, 39), descrito en torno al concepto de mestizaje. Retomando lo planteado hasta acá, vemos que la concepción que sostiene sobre los indígenas implica su reconocimiento en tanto raza, pero niega la supervivencia de su cultura tras la conquista y la colonia, de modo que lo que plantea es un mestizaje racial pero no cultural. Así lo señala explícitamente: “Es cierto que hubo un mestizaje, pero no de culturas, pues al ponerse en contacto los conquistadores con los indígenas, la cultura de éstos quedó destruida. «Fue —dice Alfonso Reyes— el choque del jarro con el caldero. El jarro podía ser muy fino y hermoso, pero era el más quebradizo.»” (28). En esta idea se funda la diferenciación clave que hará Ramos entre una *raza* nacional mestiza, y una *cultura* nacional criolla. Es clave entender que la centralidad del mestizaje como eje de la identidad nacional y americana no implica en este caso una valoración de la cultura indígena, sino más bien lo contrario. El mestizaje que Ramos defiende se limita a lo racial, mientras niega de la posibilidad y el posible valor de un mestizaje cultural (Basave). Su proyecto aparece más bien como proceso de aculturación y blanqueamiento, similar a lo que propone Vasconcelos.

Ahora bien, considerando la estrecha relación que Ramos establece entre raza, psicología y cultura, no queda muy claro en qué sentido la integración racial de los indígenas no sería un desastre cultural para la nación. Pero hay un texto prácticamente desatendido por la crítica que precisa mejor algunas ideas respecto a las posibilidades que ofrece el horizonte del mestizaje. En la segunda edición del libro, la que hace la Editorial Pedro Robredo en 1938, se incorpora un apartado que no está ni en la primera edición ni en las posteriores. Se trata de un breve texto titulado “El indígena y la

civilización”.²³ Allí Ramos insiste en que el indígena no es inferior, sino “una raza en minoría de edad”, que tiene “un espíritu semejante al del blanco, sólo que de un desarrollo atrasado” (1938 40). Es un hecho —señala— que el indígena tiene la capacidad para desempeñarse en diversas profesiones, cargos políticos y ramas de la cultura, pero —y aquí está la clave— “esa aptitud sólo aparece cuando el individuo es separado del grupo social en que ha nacido”. Hay “motivos psicológicos especiales” que explican la resistencia de los indígenas a la civilización, más allá de la entendible hostilidad “contra la raza dominadora que los ha maltratado y humillado”, y esos motivos son la “concepción sintética que el primitivo tiene del mundo”, que hace que la cultura y la vida sean inseparables y que se resistan a toda innovación (42–43). Ramos insiste en negar la pervivencia de la cultura indígena y de su memoria colectiva, pero se arroga la autoridad para explicar cómo funciona este “mecanismo inconsciente”, que sería parte de los rasgos psicológicos atávicos que se mantendrían desde tiempos precortesianos. De esto se sigue que sí es posible integrar a los indígenas a la civilización nacional, pero la única vía es la aculturación, en la que su forma de vida y sus relaciones sociales se desarticulen de modo tan radical que permita quebrar también esos mecanismos psicológicos, de manera que dejen de transmitirse a las nuevas generaciones.

Hernandez Luna señala, sin detenerse mucho en este punto, que al parecer fue el editor el que, sin avisar al autor, sacó ese texto de la tercera edición. Una hipótesis posible para explicar esto es que el pasaje haya tenido una mala recepción en algunos

²³ Antes de incorporarse a la segunda edición de la obra en cuestión, este texto se había publicado en la gaceta *Letras de México* en 1937. Así se señala en el tomo I de las *Obras completas* de Ramos (263–265), donde es incorporado en el apéndice junto a “El alma indígena”, otro texto publicado en *Letras de México*, pero que no fue incluido en la segunda edición de *El perfil*. En este último se desarrollan algunas ideas diferentes a lo planteado en los apartados que aquí revisamos. Guiado por la referencia a tres libros sobre las antiguas culturas indígenas, esta vez Ramos las valora incluso reconociendo su diversidad y su desarrollo histórico; además, relaciona el arte maya y su desarrollo intelectual ya no con Egipto, sino con Grecia (referente clave del origen de la “civilización occidental”), a la vez que asocia a los aztecas con el imperio romano, reconociendo su “voluntad de poderío”; e incluso reconoce la importancia de conocer estas culturas por la diversidad psicológica que implican. No obstante, estas ideas no se desarrollan mayormente aquí ni en ninguna otra obra. Como el texto no fue incluido en ninguna de las ediciones de *El perfil*, nos limitamos a dar cuenta de estas ideas, pero resulta difícil explicarlas en relación al resto del pensamiento del autor.

sectores indigenistas, ya que si bien la tendencia integracionista hegemónica en México también planteaba la necesidad de “mexicanizar al indio” a través de diversos mecanismos de asimilación —que hoy podemos leer como dispositivos de disciplinamiento físico y simbólico, como escuelas, misiones, ejército, trabajo—, los planteamientos de Ramos sobre la necesidad de la aculturación pueden haber resultado demasiado crudos.

La cultura criolla como destino histórico de la nación

Si bien la conquista es el momento que a opinión de Ramos da origen a “las nuevas razas americanas” (33) y a los conflictos psicológicos que la aquejan irremediamente, la tutela colonial de España durante los siglos posteriores hace que esas problemáticas propias de las razas mestizas se mantengan en una suerte de estado de latencia. De acuerdo al autor, durante la Colonia la raza se deprime por varios motivos. El principal es la falta de población, pues “era necesario poblar la enorme extensión del nuevo Continente” y España no estaba en condiciones de hacerlo. De ahí que sostenga que “El esfuerzo civilizador de España, por meritorio que haya sido, no tuvo las proporciones requeridas para vencer las dificultades del mundo americano”. Dado este contexto, que se ha mantenido en pie sin solución, lo que sucedió es que “La civilización va apareciendo en islas rodeadas por el desierto” (34). Formando este cuadro, Ramos adscribe a la recurrente imagen decimonónica en que el territorio americano aparece como un desierto, un descampado en el que no solo la cultura indígena se invisibiliza, sino que los cuerpos de los y las indígenas parecen simplemente no existir. Incluso cita la frase de Alberdi: “en América civilizar es poblar”.

Por otra parte, señala que aun en dentro de esas islas de civilización no era posible reproducir la “cultura original”, porque “Ya el hombre no era el mismo, pues el indio había alterado su fisonomía blanca con un matiz de color. Vivía en otra tierra, respiraba otra atmósfera, mirando otro paisaje; en suma, habitaba un mundo nuevo” (34). En la descripción de este conflicto inicial se advierte que la interrogante sobre la identidad

cultural está formulada en relación exclusiva con el referente español, mientras el elemento indígena se reduce a un dato respecto a la fisonomía.

Estos dos motivos, unidos a los efectos de la organización colonial de la sociedad y la progresiva decadencia de España como potencia a partir del siglo XVII, llevan a que la impronta colonial de monotonía y vida rutinaria se prolongara en el carácter nacional hasta la actualidad.

Posteriormente, con los comienzos de la vida independiente los conflictos psicológicos que están en el origen de la raza mestiza se activan y manifiestan. La elite mexicana pretende poder hacer *tabula rasa* e imitar el modelo europeo de cultura, especialmente el francés. Ante la falta de experiencia y, sobre todo, ante la diferente disposición racial del pueblo mexicano, la nación se enfrenta a un sinnúmero de obstáculos que conducen al desarrollo de una imagen distorsionada de sí misma: un sentimiento de inferioridad. Pero en lugar de manifestarse de modo transparente, este complejo psicológico opera inconscientemente y se expresa en “todos los movimientos que tienden a exaltar, de un modo exagerado, la personalidad individual o colectiva” (39). El mexicano crea una personalidad ficticia segura de sí misma y valiente que le permite sobrellevar la vida sin enfrentarse ni resolver los conflictos que la aquejan.

Como señalaba en un apartado anterior, aquí es cuando Ramos plantea la fuerza de la determinación racial en términos de un destino. La posibilidad de que las naciones mestizas americanas alcanzaran una modernidad como la europea estaba cerrada con la fuerza de las leyes naturales. De todo esto se desprende el siguiente corolario: la responsabilidad de los fracasos de la historia mexicana no estaría en una deficiencia de la raza, sino en la mala conducción de la elite; ahora bien, el pecado de la elite fue simplemente su utopismo, el aspirar a un ideal demasiado alto y no saber adaptar la cultura europea a la realidad de vida mexicana (40). En realidad, esa minoría culta era el único sector dinámico de la sociedad, y hasta la raza más fuerte se hubiera frustrado frente a la desproporción entre la magnitud del desafío autoimpuesto y sus posibilidades efectivas de realización, señala el autor.

Para plantear los problemas sociales Ramos utiliza la misma “metáfora médica” que Carlos Marichal identifica en la ensayística del cambio de siglo (39),²⁴ pero si antes los diagnósticos apuntaban a las supuestas deficiencias inherentes de la raza indígena y negra, la patología que Ramos identifica —el sentimiento de inferioridad— ya no es propiamente biológica, sino psicológica, pues el problema no recae en el mestizaje mismo, sino en el hecho de no aceptarlo como base de la identidad y no guiar el desarrollo cultural según lo que esa condición racial determina.²⁵ El autor concibe que el “psicoanálisis del mexicano”, o como señala Granados, un proceso de “autognosis” e “introspección nacional” (251), es la clave para poder revertir este complejo producido históricamente. Su propia labor intelectual marcaría entonces el camino para la construcción de la cultura nacional sobre los cimientos sólidos del conocimiento científico, aunque eso implique discutir públicamente las debilidades de la idiosincrasia nacional.

La tesis de Ramos es fundamentalmente que el mimetismo mexicano ha sido una política errada de desarrollo cultural que hay que rectificar. Se trataba de una tesis ampliamente compartida en la época, como señala Roberto Schwarz en su ensayo “Nacional por substracción”. El crítico brasilero plantea que desde los tiempos de la independencia y desde muy diferentes trincheras ideológicas, uno de los problemas centrales de la reflexión crítica latinoamericana ha sido “el carácter *postizo, inauténtico, imitado* de nuestra vida cultural” (15). Schwarz sostiene que puede hablarse propiamente de una *ideología* de la copia cultural, cuyo argumento central es que la copia que las elites hacen de los modelos metropolitanos es el “pecado original” que produce dicho desajuste entre cultura y contexto social. El problema de esta ideología, como lúcidamente sostiene Schwarz, es que oculta el origen práctico —colonial y

²⁴ Marichal destaca como ejemplo los títulos de las obras más relevantes de la época: *Continente enfermo* (1899) de César Zumeta, *Manual de patología política* (1899) de Manuel Álvarez, *Enfermedades sociales* (1905) de Manuel Ugarte, y *Pueblo enfermo* (1909) de Alcides Arguedas, entre otros.

²⁵ A pesar del distanciamiento del enfoque biologicista para abordar los problemas sociales, el que Ramos siga utilizando ese lenguaje médico hace pensar que de algún modo en su obra persiste la influencia del positivismo y darwinismo social en que se formó en el Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo y en sus posteriores estudios de medicina durante tres años.

esclavista— que tiene en realidad nuestra dependencia cultural, y lo explica en cambio como una política cultural que podría haber sido diferente, cuando en realidad la transformación de “la imposición ideológica externa y la expropiación cultural del pueblo” —“realidades que no dejan de existir porque haya mistificación en la fórmula de los nacionalistas al respecto” (17)— no puede resolverse exclusivamente desde el plano cultural, sino que solo es posible asociada a un cambio en la posición subordinada de América Latina en el contexto del desarrollo desigual del capitalismo mundial. Como veremos, el proyecto de Ramos de desarrollar una cultura nacional asimilando la cultura europea no logra superar fuertes líneas de continuidad con el europeísmo oligárquico.

La particularidad del planteamiento de Ramos es que postula que dicho mimetismo produjo un efecto psicológico que estructura por completo el comportamiento colectivo de la nación, así como el de cada uno de sus miembros. Él mismo señala:

Ya otros han hablado antes del sentido de inferioridad de nuestra raza, pero nadie, que sepamos, se ha valido sistemáticamente de esta idea para explicar nuestro carácter. Lo que por primera vez se intenta en este ensayo, es el aprovechamiento metódico de las teorías psicológicas de Adler al caso mexicano (51).

Como plantea Eugenia Houvenaghel, Ramos intenta camuflar el carácter ensayístico de su escritura para inscribir su trabajo como un estudio con validez científica (43). La crítica llama la atención sobre los mecanismos que utiliza el autor para darle apariencia científica a su obra, entre ellos, la exposición de su “método” al comienzo, las insistentes referencias a las ciencias exactas, especialmente a la biología, y el uso de un vocabulario afin. Si bien Ramos reconoce que en su libro *Historia de América* Carlos Pereyra ya había planteado la idea de la formación de un “arraigado sentimiento de inferioridad étnica” (21), a él le interesa desarrollar esa interpretación sistemáticamente y valerse del fundamento científico que la teoría de Adler puede otorgarle.

Alfred Adler²⁶ había planteado que el “sentimiento de inferioridad” se desarrolla cuando el niño se enfrenta a su propia falta de fuerza en comparación a la de sus padres, y que este elemento juega un rol clave en el desarrollo de un tipo de personalidad que busca constantemente afirmar su poder. De modo análogo y usando una metáfora muy extendida, Ramos plantea que México “nació” cuando los países europeos ya tenían siglos de desarrollo cultural, y que el intentar alcanzar esa madurez y medir el propio avance según una escala de valores tan alta produjo que el sentimiento de inferioridad marcara profundamente la personalidad nacional. El carácter impulsivo y pedante del mexicano, de acuerdo a esta interpretación, es solo un mecanismo para ocultar —frente al resto y frente a sí mismo— la inferioridad que en verdad siente.

Siguiendo el trabajo de Silvana Vetö, podemos situar la relación de Ramos con el psicoanálisis como parte de un tipo particular de recepción de esta teoría que ha sido poco estudiado en el contexto latinoamericano. Se trata de la apropiación que desde diferentes campos y prácticas se ha hecho del psicoanálisis en el marco de proyectos culturales y políticos, fuera del campo clínico-terapéutico que ha sido el privilegiado en la historiografía sobre el tema (1–15).²⁷ En su libro *Freud's Mexico*, Rubén Gallo aborda la recepción de la teoría de Freud en el contexto particular del México postrevolucionario, justamente destacando que las lecturas que se hacían de su obra se vinculaban a los debates centrales de la época sobre la identidad nacional (5–6). Allí señala que Samuel Ramos fue el primer intelectual en usar la teoría psicoanalítica en una interpretación del carácter mexicano —aunque utiliza a Adler y no a Freud, sin explicar el por qué de su elección—,²⁸ no obstante Salvador Novo y Octavio Paz

²⁶ Médico y psicoterapeuta austríaco que formó parte de los comienzos del movimiento psicoanalítico con Freud, pero se aleja de él tempranamente (1911) y funda su propia escuela, conocida como psicología individual.

²⁷ Como contrapunto al uso que hace Ramos de Adler para pensar la cultura nacional, cabe mencionar que Aníbal Ponce hace lo suyo en su conferencia “Conciencia de clase”, esta vez para pensar la identidad proletaria mediante la teoría de Otto Rühle, comunista espartaquista formado por Adler que aplicaba la teoría del sentimiento de inferioridad a la formación de la psiquis del niño proletario (García 19).

²⁸ De acuerdo a lo planteado por Rubén Gallo, la diferencia principal entre la teoría de Freud y la de Adler es que esta última no daba una importancia central a la sexualidad y el inconsciente como hacía la primera. Tal diferencia fundamental habría hecho a Freud sostener que los planteamientos de Adler no podían considerarse como parte del psicoanálisis (63–65). Ahora bien, respecto a la pregunta de por qué

también fueron figuras relevantes en la aplicación innovadora de tales teorías a problemas de índole cultural.

Aparte de hacer notar que el hecho de que Ramos llame *psicoanálisis* a su aplicación de la teoría adleriana constituye un error en la terminología, Gallo destaca otro punto problemático de su obra que considera paradójico, y es que utiliza un marco teórico que se pretende universal, por encima de las identidades nacionales y de épocas históricas, para desarrollar una concepción esencialista de la identidad mexicana. Para entender este último punto, me parece que es fundamental considerar que Ramos hace un uso heterodoxo no solo de lo que él llama psicoanálisis, sino también de la psicología social de cuño racalista que revisamos páginas atrás, aspecto que Gallo deja fuera en su lectura. Si bien su uso es menos evidente y rastreable en el texto, las ideas de esa tradición sobre la psicología de las naciones están muy arraigadas en Ramos y su presencia permite entender de mejor manera que las conclusiones del autor desemboquen en una concepción de la identidad nacional que, como bien dice Gallo, es esencialista.

Con el objetivo de revertir el complejo de inferioridad que afecta a la nación, Ramos prescribe su famoso “psicoanálisis del mexicano”, entendiendo al mexicano como “arquetipo individual” que le sirve como “unidad de medida” (100) para el análisis con pretensiones científicas que se propone. Tras prevenir al lector de la cruda verdad que va a exponer en este apartado, se detiene en tres tipos sociales: el “pelado”, el mexicano de la ciudad, y el burgués, sin que las mujeres se mencionen siquiera.

Para Ramos, el pelado es el tipo social que representa de manera paradigmática la psicología mexicana. Vale destacar acá que el autor sostiene que es el “ejemplar” que “constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional”, pero no por el “aspecto pintoresco” que tanto se ha retratado en las producciones culturales, sino exclusivamente por su psicología (53). A diferencia del proceso que abrió la Revolución

Ramos opta por Adler, Gallo considera que su propuesta estaba más orientada a una reforma gradual de la sociedad a través de la educación y la psicología, lo que resultaba más afín a un intelectual conservador como Ramos, mientras la teoría de Freud significaba una reevaluación radical de los valores occidentales (72).

de reivindicar “lo popular” y asociarlo con la identidad nacional (Pérez Montfort 142), Ramos identifica lo mexicano en las características de la psicología mestiza que determinan su proyecto de cultura criolla, pero no en las representaciones de lo nacional que se consolidaban en la época: no hay cuadros típicos ni folklore, así como tampoco da lugar a figuras como el charro o el revolucionario.

Para caracterizar al pelado el filósofo utiliza un verdadero arsenal de términos peyorativos: es un “animal”, un “cero a la izquierda”, un “primitivo” en lo intelectual y “menos que un proletario” en la jerarquía económica, un “desecho humano de la gran ciudad” y parte de “una fauna social de ínfima categoría” (54). La personalidad fuerte, grosera y presumida que el sentimiento de inferioridad produce en cualquier mexicano se encuentra exacerbada hasta el grotesco en el pelado, de ahí su violencia explosiva y un lenguaje cargado de alusiones sexuales que buscan reforzar su virilidad. Su psicología está tan clara a ojos del autor que hace un esquema de ocho puntos de su estructura mental, en el que destaca la idea de la presencia de dos personalidades opuestas, una real y otra ficticia.

Por otra parte, los párrafos que se dedican al “mexicano de la ciudad” comienzan aclarando, con las respectivas caracterizaciones racistas que ya he mencionado, que con este término se referirá al grupo de los mestizos y blancos, y no al de los indios puros. Salvo a ese grupo excluido de estas líneas, en este apartado parece referirse a un tipo de mexicano genérico y no a uno particular de la ciudad. Plantea que la desconfianza es el rasgo central de su personalidad y que debido a eso la sociedad mexicana se asemeja a una horda primitiva, a un caos de átomos dispersos (59–60). Por otro lado, respecto de los burgueses señala que son el “grupo más inteligente y cultivado” y que gracias a sus recursos intelectuales logran disimular de mucho mejor manera los sentimientos de menor valía que, como todo mexicano, también mueven su alma.

El autor precisa que en el caso del pelado este complejo no se produce solo por su posición como proletario, como podría pensarse, sino que está íntimamente ligado a la identidad nacional, como demuestra el hecho de que tanto él como el burgués exhiban, aunque de diferentes maneras, el carácter propio que la raza mestiza ha formado en

México. Aquí se advierte que Ramos desestima la clase social como un factor central en la formación de la cultura nacional, pues si bien el complejo de inferioridad se expresa de manera diferente en cada clase, responde a una constitución racial nacional que es transversal.

De hecho, un aspecto clave en la propuesta identitaria de Ramos es su carácter mesocrático. De acuerdo al autor, la clase media es el “verdadero núcleo de la vida mexicana” (67), el “eje de la historia nacional y sigue siendo la sustancia del país, a pesar de que es cuantitativamente una minoría” (68). En este sector social “los conceptos de familia, religión, moral, amor, etc., conservan el cuño europeo modificado —aun empobrecido si se quiere— pero actuando como realidades vitales”, por lo que puede considerarse que es una verdadera “cultura media [...] a la que denominaremos *cultura criolla*”. En este aspecto, el proyecto de Ramos está en sintonía con el tipo de cultura que se establece de manera hegemónica en América Latina a partir de los años 20, aunque en el México posrevolucionario, como ya he mencionado, las representaciones de la identidad nacional tiendan a ligarse un poco más a lo popular que a los sectores medios.

Si retomamos el comienzo del ensayo, vemos que el primer problema que plantea es cómo definir la “cultura mexicana” en tanto objeto de estudio. Para precisar los objetivos de su investigación, señala que va a ocuparse de la “cultura subjetiva”, es decir, del “ser psíquico del mexicano” (19), en lugar del conjunto de obras que le serían propias y que constituirían su “cultura objetiva”, pues en el caso mexicano este sería un conjunto poco claro. Lo que propone entonces implica primero definir una “específica mentalidad humana” y “determinados accidentes en su historia” como las condiciones que permiten responder a la cuestión de “¿qué tipo de cultura puede tener?” (20).

Siguiendo el programa esbozado, ya hemos revisado aquí cómo define Ramos la mentalidad mexicana, y ahora es momento de aclarar qué cultura puede aspirar a desarrollar la nación. Si reprueba la conducción de la elite durante el siglo XIX, es fundamental advertir que también hace una fuerte crítica respecto a la historia reciente: el periodo de la Revolución y sus años posteriores. No suscribe en absoluto al

nacionalismo radical en boga que reniega de todo aporte de la cultura europea y denuncia con fuerza el carácter falso de las representaciones que se ha construido, como demuestra la siguiente cita:

No podemos proseguir practicando un europeísmo falso; pero es preciso huir también de otra ilusión peligrosa, que es la de un mexicano igualmente falso. [...] Así como el «europeísmo» se fundó en el ideal de una cultura que pueda subsistir separada de la vida, así el «nacionalismo» se funda en la creencia de un México que ya existe con su fisonomía nacional definida, y al que sólo es preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo. Tal creencia se ha sostenido con el argumento de una realidad «pintoresca» [...] Pero este México representado por el charro y la china poblana, o bien el México de la leyenda salvaje [...] es un México de exportación tan falso como la España de pandereta (90–91).

Ramos explica el nacionalismo radical por el influjo de “utopismo” que significó la aparición masiva de los jóvenes en la vida política, puesto que el idealismo es uno de sus rasgos psicológicos esenciales de acuerdo a la teoría de las generaciones de Ortega (125). Por otra parte, lo explica como producto del sentimiento de inferioridad, al igual que hizo con el mimetismo del XIX. Al respecto señala: “La frecuencia de las manifestaciones patrióticas individuales y colectivas es un símbolo de que el mexicano está inseguro de su nacionalidad” (57). Sería la clásica reacción de sobrecompensación del sentimiento de inferioridad la que habría llevado a los líderes revolucionarios a caer en el error maximalista de pretender desarrollar una cultura nacional completamente nueva. Ramos defiende entonces un espíritu moderado en política y lo hace en nombre de la necesidad del “sentido de realidad” propio de los hombres maduros (no de los reaccionarios ancianos).

Ahora bien, lo que Ramos va a proponer es lo que él entiende como una tercera vía de desarrollo cultural, que denomina “cultura criolla”. Señala: “Quitando a la tendencia «nacionalista» todo lo que tiene de resentimiento contra lo extranjero — reacción típica de una conciencia de menor valía— queda, sin duda, un contenido moral de indudable valor para México” (91). Si desde el comienzo había definido que en América la única cultura posible era una “derivada” de la europea (20), toma el espíritu del nacionalismo cultural para enfatizar que esa cultura no puede simplemente imitarse en tierra mexicana, sino que debe pasar por un proceso de “asimilación orgánica” que la

modifique de acuerdo a las características de la nación mestiza. Eso significa dejar de guiarse por la moda y empezar a evaluar conscientemente qué elementos de la cultura europea son útiles y posibles de aplicar a la realidad y la psicología local. Pero lo que considero problemático de su propuesta es cómo define los criterios para ese proceso de asimilación: “Se tiene o se tendrá la cultura que determine la vocación de la raza, la fatalidad histórica” (90). El peso del determinismo cientificista hace que la cultura criolla aparezca entonces no como el proyecto que propone el autor en su ensayo filosófico, sino como el destino histórico que la ciencia prescribe como único modelo de cultura nacional válido para México. Agrega después: “Solo con un conocimiento científico del alma mexicana tendremos las bases para explorar metódicamente la maraña de la cultura europea y separar de ella los elementos asimilables en nuestro clima”, y esas bases serían “ciertas afinidades instintivas que inclinan a nuestra raza a preferir unos aspectos de la cultura más que otros” (95). Como es de esperar, las inclinaciones psicológicas de la raza mexicana, aunque con matices, tenderían hacia el ideal europeo.

De la caracterización psicológica racialista que ya desarrolló desprende que los mexicanos, y los americanos mestizos por extensión, tenemos una propensión natural a la cultura europea. Así, si la pasión religiosa que caracteriza a la raza indígena permitió convertir la trasplante mecánica de la cultura religiosa española en verdadera asimilación (41), del mismo modo habría sido la “predisposición psíquica” del espíritu latino —del que somos parte gracias a los españoles— lo que permitió la asimilación posterior de la cultura francesa. Hacia la última parte del ensayo agregará que los mexicanos, por ser una raza de color, no tienen la disposición natural a la técnica que tienen las razas blancas; no obstante, deben asimilar la técnica moderna para defenderse de la amenaza de los yanquis que buscan conquistar el país a través de la economía y la industria. Su propuesta respecto a la modernización es que se debe impulsar la educación práctica pero siempre compensándola con una fuerte formación humanista, la que permitirá desarrollar una forma de civilización no mecánica, adecuada al espíritu latino del que México es parte (105–109). Considerando esto, el lugar predominante que

tiene Europa como nuestra guía cultural no se explicaría solo por el proceso histórico que desencadenó la conquista española, sino también por una afinidad psicológico-racial —que él considera probada científicamente— que haría a los mexicanos parte de la gran familia latina.

De hecho, en medio de su crítica a la elite decimonónica, Ramos elabora una imagen arbórea para representar la mezcla cultural que deja muy clara la centralidad que sigue dando a la cultura europea: “No existe en su espíritu [el de los europeizantes] el elemento nativo que al sufrir la acción de la cultura europea injerte en el tronco de ésta una rama nueva, que llegue a ser más tarde una unidad independiente de cultura” (87). Como se ve en esta metáfora biológica, el tronco al que pertenece la cultura mexicana sería la gran tradición europea, mientras que el aporte nativo es apenas un injerto que hace que esa rama se diferencie.

Los límites europeístas de su propuesta se hacen bastante evidentes y no permiten que se aprecie con claridad cuál sería entonces la especificidad de la cultura criolla que propone para México:

México debe tener en el futuro una cultura «mexicana»; pero no la concebimos como una cultura original distinta a todas las demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha *nuestra*, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Y es curioso que, para formar esta cultura «mexicana», el único camino que nos queda es seguir aprendiendo la cultura europea. Nuestra raza es ramificación de la raza europea. Nuestra historia se ha desarrollado en marcos europeos (95–96).

Si bien Ramos sostiene que México aún no tiene una cultura nacional propia, advierte un signo de confianza en el porvenir: el mexicano ya tiene conciencia del vacío que tiene en su interior y ha despertado la voluntad de llenarlo (99). Una vez que se logre superar el sentimiento de inferioridad que ha empantanado al mexicano en su camino hacia el progreso, “Comenzará entonces una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará al espíritu en libertad para la conquista de su destino” (101). El problema es que llegado a ese punto Ramos termina contradiciendo el cientificismo al que había intentado mantenerse apegado, y recurre a la intuición como única norma para poder discernir qué es lo propio y qué lo ajeno. De ese modo, en lugar de pensar en términos de intereses nacionales o de ciertos grupos sociales, Ramos

intenta naturalizar ciertos rasgos culturales como parte de una esencia que reside por igual en todo mexicano. Así, la preponderancia de los ideales eurocéntricos toma un atajo para instalarse en el centro de su proyecto.

Para recapitular, si consideramos la descalificación brutal de las culturas indígenas que ya revisamos detenidamente —que negaba por completo su pervivencia en la época contemporánea, así como desvalorizaba todo rasgo que hayan tenido en el pasado prehispánico— y el énfasis en el valor supremo de la cultura europea —que aquí aparece bajo su común apariencia de universalidad—, vemos que en realidad la propuesta de Samuel Ramos no significa una verdadera superación del europeísmo decimonónico, sino que más bien su continuación *aggiornada* en el proyecto de una cultura criolla mesocrática. Si bien en términos raciales identifica la nación como mestiza, en lo cultural no reivindica la herencia indígena, de modo que la cultura “criolla” que propone puede entenderse como un proyecto aculturador y blanqueador posicionado en el espectro más conservador de la ideología del mestizaje. Evidentemente hay que reconocer que su proyecto se situaba en un contexto en el que el racialismo era totalmente legítimo y hegemónico, así como reconocer que hay una diferencia significativa entre el proyecto de Ramos y el racismo científico que legitimó las grandes matanzas indígenas de la historia republicana; no obstante, las continuidades son indudablemente fuertes y me ha parecido necesario destacarlas para hacer una lectura que de algún modo aporte a sacudir las reminiscencias de esas teorías que llegan hasta hoy.

CAPÍTULO III

LA AMÉRICA MESTIZA Y SU ICONOGRAFÍA EN LA PROSA DE GABRIELA MISTRAL

Otra vez somos los que fuimos,
cinta de hombres, anillo que
anda,
viejo tropel, larga costumbre
en derechura a la peana,
donde quedó la madre augur
que desde cuatro siglos llama,
en toda noche de los Andes
y con el grito que es lanzada.
(*Cordillera*. Gabriela Mistral)

Gabriela Mistral en el campo cultural: autoría femenina y ensayo de identidad

Casi al mismo tiempo que comenzaba a publicar poemas en periódicos regionales, Lucila Godoy Alcayaga (1889-1957) publicaba también sus primeros escritos en prosa. Eran textos de diferente índole: prosas poéticas en un comienzo, algunas narraciones y pronto también escritos ensayísticos breves. A partir de ese temprano momento y hasta el final de los días de su autora, lo que hoy llamamos *prosa mistraliana* se expandió incesantemente alcanzando a difundirse en los más diversos rincones del mundo a través de prensa regional, nacional y extranjera.

De 1906 es “La instrucción de la mujer”, y un par de años después aparecen escritos como “Sobre instrucción primaria obligatoria” (1908) y “Sobre el centenario: ideas de una maestra” (1909), sus primeras prosas de importancia para el estudio de su pensamiento social. Los temas con que Gabriela Mistral²⁹ se inserta en el debate público giran en torno a la educación: la ley de Instrucción Pública Obligatoria y la instrucción femenina. Evidentemente esto se explica en parte por la vinculación temprana de Mistral con el mundo pedagógico, primero por su familia y luego porque ella misma comenzó alrededor de los catorce años a trabajar en labores pedagógicas en una escuela de su valle del Elqui natal. Por otra parte, también hay que considerar que probablemente la educación era el único ámbito en que su opinión podía ser aceptada

²⁹ Tras firmar con distintos seudónimos por unos años, alrededor de 1908 asume el nombre con que se hizo famosa (Concha 66).

como legítima, asumiendo uno de los pocos roles públicos que el liberalismo reconocía para la mujer, ya que se entendía como una proyección social de su labor en lo privado asociada a la maternidad. Más adelante veremos qué dice Mistral respecto a la relación entre educación y mujeres, pero por ahora señalemos que esta marca su propia trayectoria: su inserción en el mundo laboral y en el ámbito letrado regional. Me parece entonces que se trató de una decisión estratégica —consciente o no— que le permitió abrirse paso en el mundo masculino de la letra impresa, en el contexto del Chile todavía oligárquico de comienzos de siglo. Hay que considerar que Mistral solo se posiciona como poeta en el incipiente campo cultural chileno cuando gana los Juegos Florales en 1914, y consolida su posición cuando la incluyen —aún como Lucila Godoy— en la antología *Selva Lírica* (1917).

A partir de los escritos sobre educación, Mistral se fue abriendo espacio para intervenir públicamente sobre temas políticos, históricos, culturales y de contingencia, incluso sobre asuntos que involucran a toda América. La educación fue también el punto de entrada con que Mistral se inserta en el debate público sobre la situación de las mujeres, tema que en los años veinte tratará en relación a la organización del trabajo y el derecho a voto. Continuó publicando en periódicos capitalinos como *El Mercurio*,³⁰ donde por esa época escribía también Amanda Labarca, feminista liberal que se posicionaba también desde la demanda educativa.³¹ Si bien Mistral siguió publicando textos en Chile durante toda su vida, 1922 marca un hito en su trayectoria, pues se publica *Desolación*, su primer libro, y parte en viaje a México, comenzando lo que será una vida errante lejos de su país natal.

La crítica coincide en que la experiencia en México fue fundamental para la obra de Mistral, así como para su reconocimiento internacional como poeta y pensadora. La

³⁰ En una recopilación de la prosa mistraliana en *El Mercurio*, Floridor Pérez señala que aproximadamente el 60% de esos textos aparecieron en dicho diario, entre 1921 y 1956 (9).

³¹ Es necesario al menos mencionar brevemente que si bien Mistral se pronuncia sobre la demanda educativa y el sufragio, los dos ejes del feminismo liberal de la época, tiene importantes diferencias con esa corriente, que se pueden observar en distintos textos de la década de los veinte. Allí se distancia de organizaciones femeninas liberales como el Consejo Nacional de Mujeres —creado en 1918 por Amanda Labarca e Isaura Dinato de Guzmán—, debido a que no incluía a las sociedades obreras, y por tanto no tenía un carácter verdaderamente nacional (*Pensando a Chile* 205).

chilena fue invitada por José Vasconcelos —en ese momento al mando de la Secretaría de Educación Popular del gobierno revolucionario— a colaborar en un proyecto educacional inédito para México y América. Este programa comprendía diversas tareas pedagógicas como campañas de alfabetización y formación de bibliotecas, todo con un énfasis en llegar a campesinos e indígenas, a quienes la mano del Estado no había buscado alcanzar hasta el momento. Su participación duró alrededor de dos años, y Jaime Concha considera que produjo “un extraordinario ensanchamiento de su visión, que es posible condensar en tres inmensas categorías: americanismo, campesinado, indigenismo” (43). Desde mi lectura, la experiencia mexicana tuvo relevancia en especial respecto a la centralidad del mestizaje para la identidad americana, y a la instalación de Vasconcelos en el panteón de Mistral como una de las figuras más relevantes a nivel latinoamericano, pero volveremos sobre estos temas para discutirlos con detención en el segundo apartado del capítulo.

Respecto a Chile Mistral sostiene una relación compleja. Durante los treinta y tres años que vivió en el país, casi en su totalidad en regiones, la escritora experimentó grandes obstáculos que la llevaron a disgustar de los círculos letrados del país y especialmente de la capital (Concha 36–38). Si bien durante este periodo estableció importantes lazos intelectuales y fue progresivamente instalándose en el emergente campo cultural chileno, mantuvo una posición excéntrica, en el sentido literal de estar fuera del centro. Como señala Cabello Hutt: “Mistral da testimonio de los márgenes de la modernidad desde una subjetividad atravesada por múltiples marcas de marginalidad, en tanto mujer, de clase trabajadora y de origen rural” (114).

A pesar de este distanciamiento, Mistral mantiene una relación ambivalente con la nación y sus círculos de poder, pues, estratégicamente o no, en ciertos momentos se identifica con la ideología hegemónica y el proyecto nacionalista estatal en asuntos culturales, raciales y de género. Uno de los motivos que ciertamente influyó en esta decisión es que el Estado de Chile se mantuvo a lo largo de los años como su principal empleador, primero en su rol de maestra y luego de cónsul (Fiol-Matta xviii).

Desde la salida de Mistral el país vivió transformaciones convulsas durante toda la década de los veinte y treinta. En 1920 se quebró el orden político de la llamada República Parlamentaria con la elección como presidente de Arturo Alessandri Palma, quien lideraba un proyecto reformista antioligárquico. Poco después, los sectores conservadores bloquearon las reformas desde el Congreso y finalmente apelaron a la intervención militar, renunciando a su propia capacidad de mando. De acuerdo a Mónica Alabart, esto puso en evidencia una profunda crisis del sistema de dominación, que solo se resolvería de manera duradera en 1938 con la elección del candidato del Frente Popular, Pedro Aguirre Cerda (134). En el intertanto, se vivieron tiempos de enorme inestabilidad marcados por la dictadura de Ibáñez del Campo y la efímera República Socialista de Marmaduke Groove, que pueden inscribirse en diferentes puntos del espectro del “reformismo militar” que se dio en gran parte de América Latina (Alabart 137).

1932 representa un hito en la vuelta a la estabilidad institucional en Chile, con la elección por un segundo mandato de Alessandri, esta vez con una clara orientación hacia la derecha. A partir de ese año Mistral asume la voz oficial del país como cónsul, trabajo diplomático que mantuvo durante largos años en diferentes países de América y Europa. Durante este mandato de Alessandri la fuerza social y política más fuerte son los grupos medios representados por el Partido Radical, quienes luego liderarán el proyecto del Frente Popular.³² Por su parte, durante este periodo la izquierda da un giro fundamental a su política, abandonando la lucha abierta por el socialismo para apostar por la necesidad de avanzar en reformas democrático-burguesas a través de negociaciones y alianzas de clase. A la vez que el movimiento obrero se fortalece, la izquierda se consolida en sus organizaciones y se incorpora al desde ahora estable sistema partidario chileno. La larga crisis del sistema oligárquico en Chile logra tener

³² Es relevante lo que Alabart menciona respecto a que este proceso de rearticulación social y político no tuvo una correlación con una expansión del sufragio universal. La autora señala que en la elección de 1938 “El porcentaje total de varones adultos inscriptos era igual que en 1921, 20,8%, y no existía aún el voto femenino. El voto no era obligatorio, se reclutaba coercitivamente a los votantes campesinos y las inscripciones eran selectivas” (144).

una salida en orden con el triunfo en 1938 de quien hace muchos años se había vuelto un amigo de Mistral, Pedro Aguirre Cerda (Alabart 145).

A través de sus prosas escritas desde el extranjero y de correspondencia personal, Mistral mantiene diálogo con distinguidos intelectuales chilenos, latinoamericanos y europeos. Además de los contactos que hace como cónsul, se desempeña como parte del Instituto de Cooperación Internacional de la Sociedad de las Naciones. Su internacionalización también está marcada por la publicación en el extranjero de las primeras ediciones de sus libros: *Desolación* (1922) ve la luz en Nueva York, *Ternura* (1924) en Madrid y *Tala* (1938) en Buenos Aires. Además, Mistral dictó charlas y conferencias sobre literatura y cultura latinoamericana en diferentes tipos de instituciones, entre las que destaca, hacia 1930, el Barnard College de la Universidad de Columbia, Nueva York.

Desde cierto momento en su trayectoria, Mistral está tan consolidada en el campo cultural que sus textos serán usados para prologar ensayos de al menos tres connotados hombres intelectuales chilenos: en 1940 prologa la primera edición de *La política y el espíritu* del futuro presidente Eduardo Frei Montalva, mientras en los casos de Joaquín Edwards Bello (*Nacionalismo continental*) y Benjamín Subercaseaux (*Chile o una loca geografía*) los textos de la poeta se agregaron a modo de prólogo en ediciones posteriores. Si consideramos que los prólogos de reconocidas figuras masculinas eran un recurso de validación muy común en escritoras mujeres, el que sea Mistral quien recomiende los libros mencionados puede ser un buen indicio para imaginar el prestigio que ya tenía incluso en la época previa al Nobel, que es la que nos interesa acá. Como se puede ver, la suya es una trayectoria excepcional que culmina con el Premio Nobel en 1945, el primero que se otorgó a un escritor latinoamericano. Fiol-Matta acierta cuando describe a Mistral señalando: “Lo que es indudable es que es la primera figura femenina transnacional de América Latina con una gran influencia en el hemisferio” (X-V).³³

³³ Todas las citas al libro de Fiol-Matta son traducciones mías.

No obstante esta trayectoria exitosa, como toda mujer intelectual debió sortear obstáculos para instalarse en el campo cultural sin contentarse con una posición marginal, dificultades que siguieron marcando su imagen pública incluso después de su muerte, lo que se hace particularmente claro cuando nos interesa revisar su contribución al pensamiento crítico latinoamericano. Siguiendo la observación aguda y suspicaz de la crítica literaria feminista de principios de los años noventa³⁴ que renovó los estudios sobre Mistral, varios estudios han reflexionado sobre la recepción de su obra y las representaciones que se han elaborado en torno a la autora. Como bien señala Kemy Oyarzún en su artículo “Genealogía de un ícono: crítica de la recepción de Gabriela Mistral”, pocas obras acusan el grado de “ambivalencia receptiva” de los textos mistralianos (22). Objeto de proyecciones diversas, Mistral ha sido celebrada transformándola en figura divina,³⁵ santa,³⁶ maestra y madre de los niños desamparados, de la patria y de América; del mismo modo, ha sido leída como indigenista, feminista y, en el polo opuesto, como una mujer conservadora y racista. Y es que en realidad nadie ha podido permanecer neutro frente a la potencia de su figura, ante la cual las grandes instituciones nacionales se movilizaron: la Universidad de Chile crea para ella el título y grado de Doctor Honoris Causa en 1954, y luego, en los funerales de Estado que se le rindieron, abre su paraninfo para velarla.

Pero Mistral también ha sido marginalizada en ciertos casos. Más allá de los obstáculos que vivió en su infancia y juventud en Chile y que hicieron del país un lugar hostil para la escritora, como sus tempranos roces con la escuela y la Iglesia Católica,³⁷

³⁴ Marcada por el libro editado por Raquel Olea y Soledad Fariña, *Una palabra cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral*, producto del Encuentro con Gabriela Mistral realizado en 1989 en la Casa de la Mujer La Morada, Santiago de Chile, cuando se conmemoraban los cien años de su natalicio. El libro se publica al año siguiente por Editorial Cuarto Propio.

³⁵ *Divina Gabriela* de Virgilio Figueroa se publica en 1933.

³⁶ *Santa Gabriela* de Benjamín Carrión se publica en 1956, un año antes de su muerte. Violeta Parra también habla de la “Santa Mistral” en sus *Décimas* (Oyarzún 21).

³⁷ Jaime Concha señala algunos datos que nos ayudan a entender cómo el ambiente de la época influyó en la recepción de sus escritos y en sus posibilidades de vida: “En 1908, cuando la Mistral quiere ingresar a la Escuela Normal de Mujeres de la Serena, se le prohíbe hacerlo porque el presbítero Ignacio Munizaga juzga que algunas de sus publicaciones iban contra el catolicismo” (35–36). Más tarde, señala el mismo autor, colegas de clase media acomodada publicaban cartas anónimas a El Mercurio criticándola por no tener título estatal de profesora primaria, que solo se le otorgaría más tarde al convalidar sus

Jaime Concha destaca los que tuvo con dos dictadores nacionales: Ibáñez le quita el sueldo por unos meses mientras trabajaba en el servicio consular de París, y más tarde González Videla logra que El Mercurio deje de publicarla. A los que menciona Concha, ciertamente habría que agregar la apropiación que hace de su figura la dictadura de Pinochet, que al mismo tiempo que expropiaba sus derechos de autor en 1979, iniciaba “un proyecto cultural de vaciamiento de sentidos complejos y densos para legar a una Gabriela matrona (compañera de otra captura militar, la Virgen de Guadalupe), portada de cuadernos, efigie de billetes, editoriales y universidad privada” (Araya 53). Alejandra Araya plantea la tesis del secuestro de Mistral como una reflexión en marcha a propósito de la conmemoración en 2015 de los setenta años del Nobel, reflexión que continúa la sospecha que Soledad Bianchi instaló sobre el *boom* que se vivió desde 1978 de publicaciones oficialistas que recopilaban prosa y correspondencia inédita de Mistral, como los trabajos de Sergio Fernández Larraín, Luis Vargas Saavedra y Roque Esteban Scarpa.

En un estudio exhaustivo, Pedro Barcia señala que Mistral escribió prosa por más de cincuenta años (entre 1904 y 1957), y estima, en 2010, que el corpus hasta la fecha recopilado y publicado alcanza alrededor de cinco mil páginas (LXXIII). No obstante esa enorme obra, durante largo tiempo el perfil de Mistral que prevalecía era el de maestra y poeta, mientras que el debido reconocimiento como pensadora ha sido un saldo que solo en las últimas dos décadas se ha abordado, en parte gracias al trabajo editorial que ha vuelto a poner en circulación estos textos. Aparte de las recopilaciones dedicadas exclusivamente a la obra de Mistral, ha sido incluida en la antología *El ensayo hispanoamericano del siglo XX* (1981) compilada por John Skirius, junto a la única otra mujer que integra la selección, Elena Poniatowska. A partir de ahí tiene más presencia en este tipo de recopilaciones, entre las que se puede mencionar una muy reciente, de 2014, titulada *Ensayistas hispanoamericanas. Antología crítica*, que incluye algunos de sus textos en el primer tomo. Actualmente, cada año salen a la luz al

conocimientos. Así, vemos que incluso su posicionamiento enunciativo como profesora resultaba inestable.

menos un par de publicaciones sobre la prosa de Mistral que se promocionan por incluir uno que otro texto inédito del enorme legado que permanece en la Biblioteca Nacional. Esta labor editorial está acompañada por un aumento significativo de los estudios críticos de su obra, marcados, afortunadamente, por esas lecturas feministas renovadoras que ya mencioné.

De todos modos, la falta de reconocimiento de Mistral como intelectual debe entenderse, más allá de las particularidades del rescate de este segmento de su obra, en el marco de las relaciones problemáticas entre autoría femenina e historia intelectual latinoamericana. Indudablemente los años que van de 1920 a 1940 son un momento clave en la genealogía de mujeres intelectuales, debido a la incorporación de un número significativo de ellas como productoras de pensamiento en América Latina (Salomone 8). Mary Louise Pratt, una de las críticas más lúcidas sobre este asunto, plantea que a pesar de los avances de la época, las escritoras seguían siendo muy pocas en relación a los hombres y difícilmente fueron reconocidas como interlocutoras válidas (83–84). Más aún, destaca que el peso de los varones intelectuales ha sido reforzado por el proceso de canonización llevado a cabo por la crítica pública y académica, que ha contribuido a invisibilizar la producción de mujeres.

Por otra parte, Pratt destaca que las jerarquías de género no solo restringieron cuantitativamente la participación femenina en la producción, sino que también dictaminaron el reparto de los temas y los géneros textuales que se entendía que eran más adecuados para cada cual. Siguiendo esta idea, observa que el eje que se ha considerado central en la producción ensayística latinoamericana es el llamado “ensayo de identidad” —que se pregunta quiénes y cómo somos, por la cultura nacional o regional en relación a las áreas culturales dominantes como Europa o Estados Unidos—, y que el canon de ese tipo de ensayo es justamente uno de los más masculinizados (74). “El sujeto parlante del ensayo de identidad es indudablemente masculino y blanco; es la figura del pensador criollo, supuesto dueño del pensamiento y de toda función intelectual” (75), señala la crítica.

Además, en los criterios de valoración de las obras también podemos notar la marca de las normas de género. El extendido uso de la expresión “viril” para referirse a una obra no se refería a cualquier cosa valorada positivamente, sino que usualmente se asociaba a textos con un énfasis nacional o vernacular, ya sea en su estilo o en su tema, por oposición a lo “femenino”, que indicaba algo afrancesado o extranjerizante, en un contexto en que el nacionalismo está a la orden del día (Funes 319). El que una mujer abordara temas nacionales con inteligencia podía ser elogiado calificando su escritura de viril, pero eso siempre conllevaba un juicio explícito o implícito por el descastamiento que implicaba inmiscuirse en ámbitos que no eran propios de mujeres. La escritura femenina podía incorporarse funcionalmente al campo cultural en la medida en que adoptaba los rasgos que se consideraba que eran propios del “bello sexo”: un estilo dulce y temas vinculados a su rol “natural”. Refiriéndose a una red de mujeres escritoras latinoamericanas situadas fuera de los movimientos de vanguardia, en la que Mistral actúa como “vehículo transmisor del grupo” (Pizarro, “El «invisible college».” 172), Ana Pizarro sostiene que su escritura tiene una dualidad: por una parte ingresan a espacios discursivos fuertemente masculinizados como la novela y el ensayo, y por otro lado afirman una sensibilidad femenina diferente a la canónica (171).

Al respecto, Asunción Lavrin señala que la idea de que “las diferencias biológicas determinaban las capacidades y conductas sociales y personales, y que había que preservarlas con el fin de mantener el equilibrio entre las contribuciones de los dos sexos respecto del orden social” era transversalmente compartida, tanto por los opositores a la liberación femenina como por los grupos feministas, ya sea los de tendencia liberal o socialista (53). Se trataba de una liberación de la mujer que buscaba preservar su “feminidad”, y de hecho “Un preámbulo en defensa de su feminidad formaba parte obligada de la mayoría de los escritos feministas” (57). En continuidad con lo que ocurría desde fines del siglo XIX, la maternidad era la expresión paradigmática del lugar propio de la mujer y las labores sociales en que era aceptada seguían teniendo que ver con la extensión de ese rol desde ámbito familiar al público, como en el caso de la educación o el cuidado de enfermos. La escritura de mujeres

alrededor de los años treinta comenzaba a tener mayor visibilidad y a ingresar a espacios antes poco explorados, pero mantenían esos consensos incólumes, en muchos casos no solo por un tema estratégico, sino también porque era parte de su patrimonio cultural, de su visión de mundo (Lavrin 60).

Pratt propone el término “ensayo de género” para referirse a la producción ensayística de autoría femenina que reflexiona sobre el estatuto de la mujer en la sociedad y la cultura latinoamericana (75–76). Se trata de un corpus alternativo, que corre de manera paralela e interrumpe el monólogo masculino del “ensayo de identidad”.³⁸ Ahora bien, es necesario enfatizar que las mujeres sí participan de la producción en torno a la identidad que históricamente se ha considerado central, aunque su participación en general sea de manera marginal. Generalmente, en estos casos recurren a diversas estrategias de autorización para insertarse en el marco de un espacio público marcadamente androcéntrico. Justamente esos son los textos de Mistral que me ocuparán en este trabajo.

Ya sea para referirse a temas identitarios nacionales o sexo-genéricos, la producción ensayística de mujeres se ha caracterizado por una “afinidad no esencial” con géneros textuales considerados menores: cartas, testimonios, autobiografías, crónicas, artículos, etc. (Salomone et al. 11–16; Salomone 5; Colters 15). Esta heterogeneidad textual se observa muy claramente en la prosa mistraliana, pues la suya es una escritura ensayística fragmentaria, desgajada por toda América en forma de innumerables artículos, conferencias, ensayos o sus famosos “recados”. Ahora bien, a pesar de que no escribió ninguna “gran obra” en que articule su visión social y cultural de manera sistemática, hoy es innegable que Mistral fue una figura central en la reflexión pública sobre la nación y la identidad latinoamericana a lo largo de la primera mitad del siglo XX.

La connotación íntima del nombre “recados”, por ejemplo, hace pensar que esa inscripción es probablemente un recurso más dentro de los diversos modos en que

³⁸ Pratt recupera la metáfora de la historia intelectual latinoamericana como un monólogo masculino de un ensayo de Victoria Ocampo titulado “La mujer y su expresión” (1936).

Mistral utilizó la modestia para pasar de contrabando ideas fuertes en un envoltorio aparentemente inofensivo, como cuando se refería a sus escritos como simples “balbuces”. Este puede considerarse como una de las estrategias que Josefina Ludmer llamó “tretas del débil”, a través de las cuales la escritura de mujeres ha logrado históricamente enunciar un discurso que les estaba negado.

Si bien durante los años treinta se observa la “emergencia de un discurso que busca situarse desde la experiencia de las mujeres y que se identifica a veces con la visión del feminismo liberal, anarquista o socialista y, en otros casos, con la afirmación de una mirada femenina sobre el mundo social y de la cultura, sin enunciar filiaciones precisas” (Salomone 8), todavía no se trata de un discurso hegemónico ni que esté disputando la hegemonía, pues recién logra abrirse paso en el campo cultural para instalarse, en la mayoría de los casos, en posiciones marginales. Será más adelante en el siglo que ese discurso logrará al menos apelar a toda la sociedad a replantearse los roles de género y a preguntarse cómo es que se construyen socialmente. Es por eso que para este trabajo de tesis considero fundamental incorporar una perspectiva de género para abordar en paralelo las obras de Mistral y de Ramos, pero no incluyo la categoría de *mujer* o *género* como concepto articulador de una identidad colectiva, como lo hago con *nación*, *raza* y *americanismo*, que sí son algunos de los núcleos hegemónicos desde los que se proyectaba el pensamiento y la cultura en América Latina.

La “raza” y la representación de los indígenas en el mestizaje mistraliano

“Alumna, que no maestra, de esta América Latina”, así se caracterizaba Mistral a sí misma en un texto de 1931, dando una buena impresión de una época que, como ya dijimos siguiendo a Funes, ya no se ocupaba de la identidad americana como forma de diferenciarse de España, sino que la afirmaba con un interés renovado por el espacio indígena y campesino, y se volcaba a conocer sus múltiples dimensiones a través de nuevas disciplinas (163–64). En el mismo texto citado al comienzo, “Origen indoamericano y sus derivados étnicos y sociales”, Mistral continúa diciendo:

Somos una curiosa raza que se ignora en la mitad de sus orígenes si no en más, al ignorarse en su parte indígena. Somos, además, pueblos que no han tomado una cabal

posesión de su territorio, que apenas comienzan a estudiar su geografía, su flora y su fauna. Somos, para decirlo en una frase, gentes que tienen por averiguar su cuerpo geográfico tanto como su alma histórica (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 23).

La misión que la intelectual asume es conocer América Latina íntimamente para “poder decirlo bien en tierras extranjeras”. Efectivamente, gran parte de esta tarea americanista que se refleja en los textos que aquí revisaremos fue desarrollada desde otros países y en situaciones de una gran heterogeneidad discursiva, en las que casi nunca coincide el tema abordado con el posicionamiento de la escritora y el de sus lectores.³⁹ Así, por ejemplo, habla de América o Chile desde centros metropolitanos de Europa o Estados Unidos, y hay que considerar que unas veces se dirige a los lectores de los países en los que se encuentra, mientras otras se dirige al público especializado y transnacional de *Repertorio Americano* o se restringe al ámbito chileno masivo cuando publica en *El Mercurio*. Esto repercute en la labor interpretativa, pues hay que considerar siempre las operaciones estratégicas que Mistral utiliza no solo para decir bien a América en términos de veracidad, sino también para que su discurso tenga la recepción movilizadora que busca.

Entre los diversos temas que interesan a Mistral respecto de América, hay dos que aparecen como vías privilegiadas de conocimiento identitario: la arqueología y el folklore. Como veremos, se trata de dos caminos que la conducen a identificar lo que considera como el desafío del hombre americano de su tiempo: asumir su parte indígena. Mistral va a defender el valor de la raza y cultura indígena para reivindicar una identidad mestiza americana. Revisaremos esto con detención a lo largo del texto, centrando el análisis en el uso de los conceptos de *raza* y *mestizaje* en el marco de su lectura histórica y su proyecto cultural.

En el texto mencionado arriba, Mistral reflexiona a propósito de las excavaciones arqueológicas que hacen extranjeros en Perú y México: “Hemos dejado hacer a los

³⁹ Utilizo el concepto de *heterogeneidad* de Antonio Cornejo Polar, que el autor utiliza para referirse a las literaturas en las que se identifica “la duplicidad o pluralidad de los signos socio-culturales de su proceso productivo [...] [lo que] crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto” (“El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socio-cultural” 12). Se trata de literaturas en las que hay una discontinuidad en alguna parte de la relación entre el referente, el texto y sus procesos de producción y recepción (13).

extraños, lo primero por nuestra pobreza para la faena de una investigación enorme; pero no debemos dejar hacer la interpretación de ese material que es casi, o sin casi, una manipulación con los miembros de nuestra alma” (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 23). Más adelante aclara que no le parece problemático que sea el pueblo norteamericano —“tremendamente extranjero por la sangre y la costumbre y, además, rival en la lucha de la dualidad del Continente”— el que haga estas labores de excavación, pues será útil que vea con sus propios “ojos supersajones” la grandeza de la cultura maya y quechua que desmentirá sus prejuicios (24); lo que le parece impensable es que no sean nuestras propias manos las encargadas de la “santa operación” de elaborar “la síntesis interpretadora de nuestra índole, que será respecto de nosotros, no un juicio sino el juicio”. Me interesa este fragmento del texto por la conciencia que demuestra sobre las implicancias políticas que tiene la interpretación del pasado y el ejercicio de poder que implican los trabajos arqueológicos desarrollados por estadounidenses en Latinoamérica en un contexto de creciente imperialismo; en definitiva, la claridad con la que se pronuncia sobre lo que Jean Franco llama la “lucha por el poder interpretativo” (2002). Como veremos, lo que Mistral propone es que es el pueblo latinoamericano el que está llamado a hacer hablar esos tesoros del pasado indígena (“el fresco de las culturas maya y quechua”), pues le son propios en su condición de mestizo. El problema que supone una operación como ésta es una de las complejidades que pretendo abordar aquí.

En una conferencia pronunciada en Montevideo en 1938, que luego se publica como “Algunos elementos del folklore chileno”, Mistral reflexiona y dictamina con convicción que el folklore es un elemento central en el proceso de autoconocimiento americano: “No creo que haya posibilidad de una averiguación cabal de nosotros mismos, sino después de un largo registro de nuestro folklore” (*Pensando a Chile* 410). Como con los trabajos arqueológicos en el texto anterior, celebra las recopilaciones que ya se han emprendido en diversas partes de América e incluso en Chile. El folklore se concibe aquí como expresión de lo más genuino de un pueblo, de su entraña, su espíritu racial: “Hay un misterio en el folklore, que es el misterio de la voz genuina de la raza,

de la voz verdadera y de la voz directa, y es que en él se canta la raza por sí misma, no se canta por esa especie de altoparlante tan dudosa que es el poeta o es el novelista. El folklore se parece a la entraña” (408). Más allá de esta concepción esencialista del folklore en general, lo que aquí interesa es su vinculación específicamente con la identidad latinoamericana, que la autora señala claramente: “El folklore es importante en cualquier raza, pero sobre todo en la nuestra”. En una América que ha negado o menospreciado su carácter mestizo, el folklore aparece como la senda de reconocimiento de las dos vertientes que confluyen en la raza americana.

Mistral sostiene que “El genio español es un genio folklórico”, no obstante, tuvimos la desventura de que el folklore español apenas llegó a América, probablemente porque en los primeros años vinieron más hombres que mujeres, y las mujeres son las principales transmisoras de esta forma cultural. De todos modos, señala que después de la lengua, el folklore es el mejor legado español y que es la base de las grandes cumbres de la literatura española.

Respecto al folklore indígena, se lamenta de lo arrasado y tergiversado que está. Si en otros textos Mistral defiende y elogia la labor evangelizadora de la colonización española, aquí critica duramente su reverso, pues fueron los misioneros los que destruyeron el folklore por considerarlo herético: “esa operación de hacer olvidar a una raza su folklore, me parece a mí una de esas operaciones que llaman los teólogos ‘pecado contra el Espíritu Santo’” (*Pensando a Chile* 409). Mistral señala que solo a través del folklore es posible “entender al aborigen”, ya que las crónicas de Indias nunca nos van a hablar bien de su enemigo, excepto por Ercilla, a quien le critica muchas cosas pero lo destaca como el primero de los “indianistas” (405–06, 411). Se impone entonces el deber de que “esta fuente del folklore la limpiemos, y salvemos lo muy poco que hay de estas pequeñas aguas guardadas, yo no sé por qué maravilla en una que otra quebrada, en una sierra de nuestra cordillera y en los lugares más lejanos”. Lo que Mistral quisiera recuperar es esa expresión que ella consideraba auténtica y directa. De hecho, al comienzo de la conferencia reproduce algunos cantos y fábulas araucanas que van a publicar en una edición francesa y los destaca por ser “de la

Araucanía genuina, es decir, de la zona que queda al sur del Bío-Bío, antes de la Patagonia” (403). Lo mismo hace en “Música araucana”, un ensayo publicado en el diario La Nación de Argentina en 1932, donde también valora que la música que los estadounidenses han recopilado en Chile sea de “indios legítimos, indiada absoluta” (129), pues es una forma de acceder a ellos. La expresión pura de la raza pura, esa es la sustancia que la escritora desea poder pesquisar.

Pero la situación actual es otra, y el problema radica, en palabras mistralianas, en el descastamiento del mestizo que ha tergiversado el folklore: “El mestizo coge la fábula india, la adorna de una manera cursi, la vuelve barroca, con una gran sencillez y la enreda en malezas, en una imaginación gastada y turbia del europeo, y se malogra” (*Pensando a Chile* 404). Frente a un indígena que aparece en estos textos como fuente de autenticidad de la nación y de América, el mestizo no es más que un imitador de lo extranjero que reniega de su ascendencia india. La literatura americana, por ejemplo, sufrió gran tiempo del absurdo y del suicidio que significa alejarse de lo propio, como sucedió con el romanticismo y el modernismo (410).

Pero no nos conduzca esta imagen crítica del mestizo, que se repite en múltiples ensayos de la autora, a pensar que Mistral lo rechaza como sujeto representativo de América. Si es el blanco de algunos de sus reproches más duros —en “Joaquín Edwards Bello” (1934) sostiene: “afirmo la deslealtad sin superlativo del mestizo al aborigen” (*Pensando a Chile* 350)— es porque históricamente el mestizo ha renegado de su parte indígena, y a Mistral no le interesa el mestizo por simple mezcla de sangres, sino aquel que tiene conciencia y reivindica su herencia racial y cultural india como parte del mestizaje y proyecta una América a su imagen y semejanza. Refiriéndose al folklore, señala: “Esas son las escrituras sacras nuestras del indígena, y les digo ‘nuestras’ porque es necesario que el mestizo —aquí hay pocos— entienda que es la única manera de hablar; que él no puede hablar del indio destacándolo hacia fuera como quien tira el lazo. El indio no está fuera nuestro: lo cominos y lo llevamos dentro”. (411). El mestizo es el sujeto americano paradigmático en el imaginario de Mistral, pero no el que busca

en todo el modelo europeo, sino el mestizo que promete el siglo nuevo, el que asume orgulloso que el indio “nos anda por dentro”.

El folklore es entonces lo que puede permitir a América crear una literatura genuinamente propia y reencontrar su propio camino de desarrollo cultural: “Lo mejor que pudo haber pasado en bien de nosotros si el folklore indígena no se pierde, habrá sido salvar el folklore del descastamiento horrible que vendrá sobre nosotros, porque el folklore salva como una medicina, para esto, como un antídoto, de este descastamiento” (*Pensando a Chile* 410). Y entonces se abre la posibilidad para la utopía mistraliana:

Si el que está leyendo le dice al indio que lleva adentro, no, se entontece, se embrutece; pero en cuanto comienza a decir, sí, a aceptar que él anda por su sangre, entonces lo empieza a ver, y desde que lo empieza a ver toda la fábula a él se le vivifica, toda la historia de la América entra a chorros en su cuerpo y la América comienza a existir en él.

Ese es el nacimiento del americano. Hay muy pocos comunes denominadores entre nuestros países: uno es la lengua, ya se sabe, otro es la religión —este común denominador se ha quebrantado mucho, desgraciadamente—, el otro es el indio, y la unidad de la América tiene que apoyarse en estos puentes aunque sean débiles.

Y para llegar a ser, el común denominador indígena, el silabario, el abecedario, es nuestro folklore (*Pensando a Chile* 411).

En “Origen indoamericano...”, también llega a la consumación del “hombre latinoamericano”, esta vez por la vía que posibilita la arqueología:

Cuando el fresco de las culturas maya y quechuas aparezca completo, llegará el momento de que el hombre latinoamericano confiese plenamente a su progenitor, cosa que, hasta hoy hace a regañadientes. Él completará la confesión que, a pesar suyo, siempre ha hecho su semblante de su Mongolia en el pómulo implacable y en la bella mirada que de las Mongolias le vino; pero él confesará a su indio sin reticencias sesgadas, al fin, al fin (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 24).

De acuerdo a lo que hemos podido observar hasta acá, sin duda que lo planteado por Mistral sobre el mestizaje se asemeja considerablemente a lo sostenido por Samuel Ramos en *El perfil del hombre y la cultura en México*. No solo por la centralidad del mestizo en la identidad americana, tema sobre el que seguiremos ahondando, sino especialmente porque el énfasis está puesto en la necesidad de que el mestizo tome conciencia de su identidad racial y la proyecte hacia el plano del desarrollo cultural de cada nación y de América Latina en su conjunto.

Antes de continuar, es necesaria una breve acotación respecto al uso del concepto de “raza” en estos textos. Ya habíamos establecido que ambos autores participan del racialismo hegemónico en la época, es decir, que ya no presumen la superioridad biológica de unas razas sobre otras, pero siguen apegados a la idea de que la humanidad está constituida por diversas razas y que la identidad racial de cada una determina y debe orientar su organización sociocultural. Efectivamente, el concepto de raza es fundamental en el pensamiento e imaginario de Mistral, lo que puede comenzar por comprobarse advirtiendo que utiliza el término (o derivados) en la gran mayoría de sus prosas. No obstante, se trata de un uso bastante laxo, que va desde su sentido biológico a un uso como sinónimo de *pueblo*, *civilización* o *cultura*. Esto último es muy coherente con la época, pues ya desde los años veinte se advierte una “‘espiritualización’ y culturalización del tema racial” (Funes 163).

Si Ramos sostenía con la certeza de su pretensión científica que cada raza tiene una determinada mentalidad, Mistral va a hablar por ejemplo de un “ritmo racial”, en un registro más impresionista, aunque no por eso menos certero para su propia autora. Ese es el término que usa en más de una ocasión en “Algunos elementos del folklore chileno” para referirse a “una cosa que va por dentro, es una corriente subterránea, es un elemento casi mágico”, que estaría en las cosas auténticamente propias de la raza como el folklore. También habla de un ritmo identitario en otros textos como “El signo de la acción” (1937) o “El ritmo de Chile” (1936). En este último, Mistral va revisando la historia del país como una melodía compuesta de diversos compases que llevan el “ritmo natural de su raza” (*Pensando a Chile* 172), o marcan los “pulsos nacionales”. Hacia el final señala: “Dicen que el ritmo es primero fisiología, luego volición ética y al final hábito consuetudinario. Por lo tanto, lo hemos recibido, lo conservamos y no queremos renunciar a esta fuerte melodía nuestra. Llévenos ella en su corriente y haga nuestro destino” (173). El ritmo aparece como metáfora de la identidad y de un destino histórico de la nación definido en gran medida por la raza.

El imaginario racialista se observa con claridad en “El tipo del indio americano” (1932), texto breve en el que la autora cuestiona la prevalencia del canon de belleza europeo y defiende la belleza singular de las diferentes razas. Lo cito aquí en extenso:

Una de las razones que dicta la repugnancia criolla a confesar el indio en nuestra sangre, uno de los orígenes de nuestro miedo de decirnos lealmente mestizos, es la llamada “fealdad del indio”. Se la tiene como verdad sin vuelta, se la ha aceptado como tres y dos son cinco. Corre a parejas con las otras frases en plomada: “El indio es perezoso” y “el indio es malo”. [...]

Debía haberse enseñado a los niños nuestros la belleza diferenciada y también opuesta de las razas. El ojo largo y estrecho consigue ser bello en el mongol, en tanto que en el caucásico envilece un poco el rostro; [...]

En vez de educarle de esta manera al niño nuestro el mirar y el interpretar, nuestros maestros renegados les han enseñado un tipo único de belleza, el caucásico, fuera del cual no hay apelación, una belleza fijada para los siglos por la raza griega a través de Fidias.

En cada atributo de la hermosura que nos enseñan, nos dan exactamente el repudio de un rasgo nuestro [...] Así se forman hombres y mujeres con asco de su propia envoltura corporal; así se suministra la sensación de inferioridad de la cual se envenena invisiblemente nuestra raza, y así se vuelve viles a nuestras gentes sugiriéndoles que la huida hacia el otro tipo es su única salvación (Scarpa 179–80).

La escritora sostiene que la sensación de inferioridad de los indios y mestizos no tiene fundamentos reales, pues en realidad han sido inducidas por una educación que en el plano estético, como en todos los demás, posiciona al tipo europeo como el más valioso, cuando la belleza debiera juzgarse en relación a los parámetros de cada raza. En ese sentido, hay que evidenciar que aquí Mistral concibe la belleza como la lealtad de la fisonomía con los rasgos “propios” de la raza, de modo que lo más bello coincide con lo más “puro”. De ahí que señale que ciertos cruces de facciones son señal de fealdad: el ojo rasgado es bello en el mongol, donde corresponde, pero no en el caucásico, donde es signo de “envilecimiento”.

Para desestabilizar el arquetipo caucásico de belleza, la poeta describe el procedimiento utilizado por Fidias en sus esculturas clásicas, cuyos figuras no replicaban la fisonomía de algún personaje en particular, sino que estaban compuestas uniendo los mejores rasgos de diferentes individuos: “el llamado tipo griego que aceptamos fue en su origen una especie de modelo del género humano, de súper-Adán

posible dentro de la raza caucásica, pero en ningún caso realizado ni por griego ni por romano” (Scarpa 181). En realidad “El indio es feo dentro de su tipo en la misma relación en que lo es el europeo común dentro del suyo” (180). Considerando esto, continúa el texto, si se siguiera ese mismo método artístico para representar al indio americano se lograría una escultura tan bella y viril como la europea. A continuación, describe una por una las facciones principales que tomaría de unos y otros grupos indígenas para componer dicho ejemplar ideal, reparando en ciertos rasgos que volveremos a ver en el siguiente apartado, en relación a la “iconografía americana” que construye a partir de la fisionomía de figuras históricas americanas.

Puede parecer que Mistral reivindica la belleza india en el marco de un ordenamiento estanco de las razas; sin embargo —y aunque en otros textos hable de la fealdad que la mezcla de rasgos produce en el mestizo—, esta reivindicación está hecha en función de que el mestizo admita y acoja su parte indígena, de hecho esa es la idea que abre y cierra el texto.⁴⁰ Considerando esto, me parece imprescindible analizar con detención el estatus de su “defensa” de los indígenas, labor que ya han comenzado algunos estudiosos, como Licia Fiol-Matta, en el contexto de una creciente oleada de estudios críticos sobre el rol histórico del discurso del mestizaje. Esto permite evitar lecturas simplistas como la propuesta en el libro *Tierra, indio, mujer: pensamiento social de Gabriela Mistral* (Figuroa et al. 2000), que caracterizan a la autora como

⁴⁰ Estas mismas ideas están presentes también en el texto “Algunos elementos del folklore chileno”:

Por si alguien no lo sabe —la mayor parte lo sabrá— la famosa belleza del blanco que está puesta en el arquetipo de la escultura griega, fue hecha de esta manera, copiada de esta manera: el escultor griego creía en lo que llaman la escultura idealista, es decir, tomaba la mejor nariz ateniense, los mejores rizos atenienses, el mejor cuello del Atica. Iba escogiendo las facciones tipos, y con eso hacía una cabeza que aparecía divina, pero que era el resultado de un espigar maravilloso y paciente.

Casi todas las esculturas griegas, aun la de los bustos históricos, no son biográficas, y aunque lo diga a veces un hombre ilustre, son imaginativas.

Yo me he puesto a pensar alguna vez que saldría una escultura magnífica del indio si la trabajáramos en esa misma forma maliciosa, patriótica y estupenda.

Cojan ustedes la mejor nariz indígena, y cojan ustedes la talla del patagón y tomen algunos ojos de indio en los cuales el negro es tan profundo, la mirada tan entrañable, que a mí me daba la impresión en México de que el indio me miraba desde la nuca, con unos ojos tan profundos, que le partían de la nuca; y tomen ustedes unos cuantos rasgos más, y verán la hermosa escultura racial que tendríamos y qué contentos estarían todos los mestizos que reniegan de su indio, de decir: “¡yo soy ése!” (Mistral, *Pensando a Chile* 406).

indigenista como si eso significara incuestionablemente que su discurso contribuía a mejorar la vida de los indígenas, obviando importantes discusiones en torno al rol histórico del indigenismo y las fuertes denuncias de complicidad colonialista y clasista que se han levantado en su contra desde los años setenta, especialmente a partir de la *Primera declaración de Barbados* (Giraud y Martín-Sánchez 10). A diferencia de lo que se sostiene en el libro mencionado —que Mistral defiende la “tolerancia racial” y que “No es un misterio que Gabriela siempre tuvo mayor inclinación hacia el indio puro, por sobre el español y el mestizo” (Figuroa et al. 62)—, considero que su cercanía con el indigenismo debe entenderse supeditada a la ideología más amplia del mestizaje, que lo entendía como un proceso en que los indígenas iba a desaparecer como tales, para solo sobrevivir fundidos en la nación mestiza.

Por otra parte, Fiol-Matta recalca que la identificación con cierta imagen del indígena que Mistral fomentaba en sus textos tenía un objetivo pedagógico implícito orientado a reforzar un sentido de pertenencia nacional a nivel de prácticas psicológicas y emocionales, cuestión que no solo hacía con sus textos sino también, de acuerdo a la crítica, a través del uso de su propia figura *queer* (11).

Utilicemos el texto “Música Araucana” para revisar la representación que hace Mistral de los mapuche en particular. Si en otros escritos revisados Mistral celebraba que los pueblos indígenas de América estaban siendo estudiados y rescatados a través de excavaciones y del trabajo de folkloristas en diferentes lugares de América, en este ensayo “la raza gris” —como se refiere la autora al pueblo mapuche— aparece como una excepción: “Extraño pueblo el araucano entre los otros pueblos indios, y el menos averiguado de todos, el más aplastado por el silencio, que es peor que un ‘pogromo’ para aplastar una raza en la liza del mundo” (*Pensando a Chile* 382).

La primera referencia que hace a los mapuche es en relación a la obra épica de Alonso de Ercilla *La Araucana*, sobre la que la autora indica que “está muerta y sin señales de resurrección dichosa”. El motivo principal de esta “mala muerte literaria” es justamente que dicho poema no sirve para conocer al indio, pues su autor, siguiendo el espíritu de su época, se mantuvo apegado a los modelos clásicos sin interesarse por dar

cuenta fidedigna de la zona de la Araucanía y de sus gentes. De ahí que la poeta dedique este escrito a las canciones araucanas que se han recopilado —que el gobierno de Chile finalmente decidió sacar de circulación por considerarlas demasiado primitivas—, porque las entiende, en tanto parte del folklore indígena, como una vía de conocimiento de “la indiada”. Dice: “La voz nos confiesa, dicen, más que los gestos, más que la marcha y que... la escritura. Ciertamente es, y aquello que está sonando en la bendita máquina fea me lo oigo como una confesión, como un documento y como un pedazo de mi propia entraña perdida, casi irreconocible, pero que no puedo negar” (*Pensando a Chile* 384). Nuevamente, lo que más valora de esa expresión cultural es su grado de autenticidad:

Son hermosos de una profunda hermosura, sin embargo, las cuatro canciones, por una desconcertante originalidad. Eso no nos había caído a la oreja folklórica en ninguna parte; eso no viene de la quena elegiaca ni de la marimba maya; y eso no contiene una dedada de criollismo. Se ha guardado puro, en el anegamiento de la música india que hicieron cuatros siglos de batidura desordenada de las dos sangres; se ha mantenido testarudamente puro según el empecinamiento araucano [...] preciosa lealtad a sí mismas, virtud en que el indio sobrepasa al blanco imitador (*Pensando a Chile* 384).

Se trataría de una expresión cultural absolutamente fiel a la propia raza, y esa sería la belleza que Mistral aplaude al indio y reclama al mestizo.

Otro de los elogios que les dedica es la honra por su “maravillosa rebeldía”: “No importa el mal poema: la raza vivió el valor magnífico; la raza hostigó y agotó a los conquistadores: el pequeño grupo salvaje, sin proponérselo, vengó a las indiadas laxas del continente y les dejó, en buenas cuentas, lavada su honra” (*Pensando a Chile* 383). Además de recurrir a este tradicional perfil de los araucanos guerreros, Mistral objeta en parte la representación negativa que hemos heredado de ellos señalando que “no eran la barbarie pura que nos han pintado sus expoliadores” y explica su situación históricamente: “Creo que estas indiadas, como todas las demás, fueron aventadas, enloquecidas y barbarizadas en primer lugar por el despojo de su tierra; los famosos ‘lanzamientos’ fuera de su suelo, la rapiña de una región que les pertenecía por el

derecho más natural entre los derechos naturales”. La barbarie no sería entonces un atributo racial de los araucanos, sino el producto de una situación de opresión.

Ahora bien, el siguiente fragmento resulta más problemático:

Aquí están sonando en mi casa italiana los cantos guerreros y domésticos de la garganta araucana. Ellos repiten su lamentación tantas veces como lo quiere mi oreja hambreada; ellos me dan su extraño relato humano para hablar con expresión católica, pero de veras infrahumano, de criaturas que hablan y cantan con una voz tan extraña que, si no articularan palabras, no las reconoceríamos como de semejantes, sino como de seres de otra parte, de un planeta más desgraciado y que viviría cierta puericia que nosotros hemos dejado atrás (*Pensando a Chile* 384).

Si antes había establecido que los araucanos no son bárbaros, ahora se asegura de que quede clara la diferencia radical entre ellos y el “nosotros” en que la autora se incluye. Esa diferencia se representa aquí en el par humano/no humano, donde los indígenas son “criaturas” o “seres de otra parte”, y su expresión es “extraña” por decir lo menos, pues realmente es “infrahumano”, “desgraciado” y “pueril”. La idea, aunque sea imaginaria, de que son seres o incluso “bestezuelas” (así dice después) de otro planeta y de que vivirían en un estado de infantilidad que “nosotros” hemos superado, me hace pensar que asocia la extrañeza que le producen los cantos araucanos a una diferencia específicamente racial y evolutiva.

También en “Lengua española y dialectos indígenas en la América” (1930) la autora asocia lo indígena a un tiempo premoderno, como se observa en la siguiente cita: “No conozco la lengua quechua sino por las referencias de su eufonía y su riqueza. Pero no se necesita hablar una lengua para averiguar si ella es válida o no en la vida moderna.[...] Dudamos, dudamos de que nuestras lenguas aborígenes puedan cumplir con este grave racimo de deberes” (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 30). Volveremos a este texto cuando revisemos el tema del mestizaje cultural y sus implicancias lingüísticas.

Hay que notar que la intelectual sin duda es una figura muy relevante en el proceso de reconocimiento de la riqueza cultural de los pueblos indígenas, sin embargo, cuando se refiere a ella suele ser en relación a un pasado remoto e idealizado, como en la siguiente cita de “Origen indoamericano...” a propósito de las excavaciones

arqueológicas: “Las razas primitivas de América en la horquilla maya-quechua poseyeron culturas que se hombreaban con las de las razas madres del Viejo Mundo” (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 23). Más adelante: “Pieza a pieza va a ser compuesta de nuevo para ser enderezada, la vida maya y el alma quechua, en su costumbre, en sus logros fulminantes de ciencia y religión y en su originalidad magistral” (24). No hay referencias a la pervivencia de esa valiosa cultura indígena en la actualidad.

Lo que sí defiende de los pueblos indígenas contemporáneos es su derecho al territorio, tanto por motivos históricos como por su condición campesina, ya que los relaciona fuertemente con lo rural y Mistral es una de las grandes defensoras de la reforma agraria (Rojo, “Gabriela Mistral y la reforma agraria chilena”)⁴¹. En este punto, la defensa del indígena se une con la del campesinado, que es el arquetipo de humanidad que exalta en sus escritos (Concha 46), al punto de que llega a hablar de una “patria campesina universal” (Mistral, *Pensando a Chile* 23). Además, apela recurrentemente a la defensa indígena de su territorio como fuente de legitimación cuando busca promover la defensa de la soberanía latinoamericana frente a la amenaza de Estados Unidos.

Otro aspecto muy relevante de mencionar es la representación orientalista de los indígenas, recurso que comparte con Ramos y que ya habíamos identificado en el capítulo correspondiente cuando analizamos la idea del “egipticismo indígena”. Gran parte de las veces que la autora se refiere a los indígenas o algo relativo a su cultura los compara o adjetiva como orientales y recurre al repertorio de ideas e imágenes construidas desde la cultura europea sobre Oriente. Por ejemplo, en “Algunos elementos del folklore chileno” señala “Aquella india araucana que existió y que existe hoy, es una criatura ciento por ciento oriental” (*Pensando a Chile* 405), o que las canciones indias “hacen recordar toda la poesía oriental” y que “El indio habla frecuentemente de sí mismo como de una tercera persona, habla de sí mismo en tercera persona [sic]. Este es

⁴¹ En “Agrarismo en Chile” (1928) hace un llamado a legislar como una salida reformista frente a una necesidad real y urgente, que permitiría evitar el sangriento estallido revolucionario que se dio en México.

un hábito de algunas naciones del Oriente y ha dado margen a muchas confusiones entre los folkloristas” (401).

Lo que hay que tener claro es que Mistral no solo considera que los pueblos orientales son semejantes a los indígenas, sino que cree firmemente que hay un vínculo racial empírico entre unos y otros, por eso insiste tanto en el tema. Lo que no tenía del todo dilucidado, como demuestra la siguiente cita, es con qué parte de Oriente específicamente estaban emparentados:

Todavía siguen llamando roja a la sangre amarilla y en eso anda también el deseo tan necio del blanco de hablar del indio siempre como una prolongación de sí mismo, como una degeneración del blanco, como un inferior del blanco. [...] Cuando está menos tostado, es casi amarillo, es casi un chino.

Me decía el profesor Paul Rivet, hace poco, que él seguía pensando, de más en más, que el indio americano no es mongol, sino polinesio.

El tipo del araucano, sin embargo, a lo que se parece más es al japonés” (*Pensando a Chile* 406).

Como se sabe, Rivet es conocido por ser el autor de la difundida teoría que sostiene que el poblamiento americano se produjo por migraciones provenientes de Asia y Polinesia. La referencia a sus ideas hace pensar que el orientalismo de Mistral no solo bebía de la influencia en Occidente de figuras culturales como el Nobel Rabindranath Tagore, sino también de teorías científicas.

Veamos un fragmento de “Música araucana”:

La monotonía de la canción es la misma que la de los demás pueblos asiáticos y se aproxima un poco a la de ciertas danzas polinesias. [...] Nosotros, los que llevamos en la sangre la misteriosa gotera asiática, la lágrima especiosa que vino del Oriente, y que, gruesa o pequeña, todavía puede verse en nuestra emoción y suele poder más que el chorro ibérico [...] nosotros sí somos capaces de escuchar la hora y las horas ese redoble “empalagoso” que pudiera parecerse al “ritmo pitagórico de las esferas”. Al cabo podría ser mejor una armonía elemental que una barroca... la famosa armonía sideral (*Pensando a Chile* 386).

En una referencia cósmica que inevitablemente hace pensar en Vasconcelos, Mistral sugiere que la monotonía que comparte la música de ambos pueblos puede ser la verdadera “armonía sideral”, que lo elemental o primitivo puede ser mejor o más natural que lo barroco, y que basta una gota de esa “gotera asiática” para que su fuerza se

transmita a los nuevos mestizos americanos. Me parece que los últimos dos fragmentos citados permiten sostener que en su pensamiento aún tiene un gran peso una concepción biológica de la raza, pues se basa principalmente en rasgos fenotípicos para sostener que los indígenas y los pueblos de Oriente tienen un origen racial común, y asegura que la sangre es el vehículo hereditario de esos rasgos orientales a las nuevas generaciones. Si bien la sangre cobra aquí también un sentido simbólico, no por eso deja de ser la clave con que Mistral explica una parte esencial de la formación de las naciones y culturas.

En “Sentido del 12 de Octubre” (1930), un texto que me parece clave porque condensa buena parte de los elementos centrales en el pensamiento social y el imaginario mistraliano, vemos que Mistral da un paso más allá y no solo hace una representación orientalista de los indígenas, sino incluso de América: “ella [la fiesta de la raza] significa el desvelamiento de otro Oriente, de otra Caldea astronómica, de otro Egipto, constructor de pirámides, y de otra India amontonadora de piedras suntuosas” (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 20). Desde la perspectiva adoptada en este discurso, América aparece como un “segundo Oriente” que “vendrá a servir de puente sobrenatural entre Europa y Asia” a través del mestizaje.

América mestiza: identidad y proyecciones culturales

Como señalé anteriormente, me parece que esta discusión sobre la representación del indígena, en la que se centran mucho estudios críticos, debe vincularse con la emergencia de un proyecto identitario en torno al mestizaje que ganaba hegemonía progresivamente. Hacia el comienzo del capítulo decíamos que la experiencia de Mistral en el México postrevolucionario fue central en el desarrollo de su pensamiento social, en particular por la influencia del nacionalismo cultural y la obra de Vasconcelos, que buscaban incorporar al indígena a través de la reivindicación de una identidad mestiza. La misma autora rescata el aporte del mexicano en uno de los artículos que le dedica: “No nos resta, para conseguir la estimación de la América, sino hacer la defensa del mestizaje o raspar la tostadura del rostro [...] Vasconcelos ha hecho en grande la defensa del mestizo americano [...] somos mestizaje y con este material o

con ninguno hay que trabajar y salvarse” (*Escritos políticos* 73). Licia Fiol-Matta sostiene que durante su estadía en México Mistral “Ayudó a consolidar y exaltar la retórica del nacionalismo democrático que fue central en la constitución del Estado latinoamericano en el siglo veinte” (66). Es en ese marco que Mistral integra la reflexión mexicana sobre el mestizaje como eje de su propuesta identitaria y la transforma en una pedagogía transnacional para América Latina en su conjunto y para cada una de sus naciones (Fiol-Matta 10).

Considero que el *mestizaje* es un concepto central e ineludible a la hora de intentar comprender el pensamiento y los escritos mistralianos más integralmente. Centrarnos en este tema permite indagar de mejor manera en la relación ambivalente que establece la intelectual con el proyecto nacionalista y modernizador del Estado: por un lado se identifica con él y lo representa incluso en cargos diplomáticos, mientras por otra parte sus ensayos son espacios de negociación en los que a veces impugna al poder para abogar por causas que desde su perspectiva favorecen a indígenas, campesinos, mujeres y niños (Cabello Hutt 110).

Esta ambivalencia de Mistral en relación con el Estado ha sido discutida ampliamente por varios estudios. Si bien es un tema en el que es muy difícil llegar a conclusiones categóricas, muchos coinciden en destacar la agencia de Mistral en esa relación, pues no se trata de un actuar errático, sino por el contrario, de decisiones tomadas a conciencia respecto a sus posibilidades de pronunciarse abiertamente sobre ciertos temas en contextos específicos (Fiol-Matta; Cabello Hutt). No quiero decir con esto que todas las diferentes posiciones e incluso contradicciones que se encuentran en su discurso responden a un actuar estratégico, pues ya hemos recalcado el carácter poco sistemático del pensamiento de Mistral —especialmente cuando lo enfrentamos al de Samuel Ramos—, que deja espacio para ambigüedades e incongruencias en ciertos momentos. También respecto a su obra poética hay estudios claves que han roto con las interpretaciones monolíticas para dar cuenta de las “identidades tráfugas” y múltiples que cohabitan en su voz poética (Rojo, *Dirán que está en la gloria...*; Valdés; Olea). La de Mistral, entonces, es una ambivalencia estratégica y constructiva que le permite erigir

un discurso público propio con capacidad de incidir tanto en los debates intelectuales como en la cultura de masas latinoamericana.

Desde mi lectura, el mestizaje es el concepto clave que permite a Mistral maniobrar estratégicamente en la búsqueda de una conciliación nacional y latinoamericana, una conciliación que no es la aceptación sin más del orden social imperante ni tampoco la confrontación radical con los valores de la modernidad hegemónica, sino una que negocia la formación de una modernidad en la que quepan los grupos subalternizados.⁴²

De modo similar, aunque no alcanzamos a profundizar en el tema acá, cabe mencionar que si bien aboga por el derecho de las mujeres a la educación y a votar, lo hace desde una defensa muy conservadora de los roles de género que se complementa con una visión nacionalista. En resumidas cuentas, como en el tema del mestizaje, aquí también opta por la conciliación, pues no propone una salida revolucionaria, sino como dice Rojo: una “solución de compromiso y en la que llegado el momento nosotros reconoceremos una ideología genérica en tránsito a la que es ella misma quien coloca entre los extremos de la ‘mujer antigua’ y la ‘mujer nueva’” (*Dirán que está en la gloria...* 39).

Volviendo al asunto del mestizaje, veamos la parte central de “Sentido del 12 de Octubre” (1930), continuando una cita que dejamos trunca arriba:

Este segundo Oriente [...] vendrá a servir de puente entre Europa y Asia, cuando el indio mezclado con el blanco se vuelva *el rostro de facciones opuestas* en que el ojo almendrado parece de Arabia, el cráneo se vuelve caucásico y la lengua es de Castilla y por Castilla de la gran Roma. *La festividad mayor del 12 es ésta del nuevo cuerpo creado entre Atlántico y Pacífico*, y en verdad labrada por los vientos contrarios que soplan de Europa y del Asia; *la festividad profunda es ésta del tipo de la conciliación, donde las facciones enemigas acepten ensamblarse y las dos sensibilidades en guerra consientan en vivir juntas* (Mistral, *Gabriela Mistral. Nuestra América* 20).⁴³

El verdadero sentido de la fiesta del 12 de Octubre es entonces celebrar el

⁴² Para tener en mente otro caso, vale la pena mencionar que la prosa de una escritora contemporánea como Alfonsina Storni hace una crítica mucho más frontal a la modernidad, mientras la de Mistral destaca por esta negociación estratégica (Cabello Hutt 110).

⁴³ Las cursivas son mías en esta cita y la siguiente.

mestizaje, entendido como la conciliación de lo que antes eran dos grupos sociales, dos sensibilidades y dos fisonomías opuestas. Ese ensamble, ese consentir vivir juntos parece al menos prometer una América armoniosa que por fin ha superado el conflicto colonial fundante. Ciertamente, la escritora toma esta operación ideológica del México revolucionario, que ya la había institucionalizado en 1917 cuando se apropió de la “fiesta de la hispanidad” para celebrar en su lugar la “fiesta de la raza”: “el feliz encuentro entre dos culturas y el surgimiento de la tercera vía o síntesis superior del antagonismo librado entre indígenas y españoles” (Zermeño 291).

Si bien en otros textos Mistral da espacio a los indígenas y su cultura, en este ensayo en particular la celebración del mestizaje se vuelve un acto de elogio a España y de agradecimiento reverencial por su obra en América:

La obra española en América muestra muchos bienes [...] en un pobre discurso hay que decir no más que su gracia mayor, que su caridad sobrenatural, es la aceptación de la sangre india. [...] Esta gran piedad nacional y sobrenatural a la vez del español, que acepta con aceptación rotunda la raza indígena, lava todos sus pecados y anega en generosidad todas sus faltas (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 20–21).

Sin duda este polémico fragmento contraría los dichos de Jaime Concha respecto a la supuesta lectura “antihispanista” que tendría Mistral de la conquista debido su compenetración con el indio (50). Aunque hay pasajes aislados de su prosas que le darían la razón —como cuando en “Música araucana” se refiere a la conquista como “máquina infernal” (*Pensando a Chile* 382)—, me parece que su lectura no se sostiene para dar cuenta de la totalidad internamente tensionada de la obra mistraliana.

Considerar el factor estratégico en la estructuración del discurso permite entender mejor esta actitud no solo complaciente sino elogiosa de la colonización española. Si la primera parte del texto tiene este tono excesivamente conciliatorio, hacia el final del texto, en cambio, no solo muestra que su objetivo es reivindicar la identidad mestiza americana, sino que termina con un llamado a defender la tierra y “conservar la riqueza del Sur para la gente del Sur, de resguardar la parcela para el indio y el mestizo que la han heredado dos veces por las dos sangres” (Mistral, *Gabriela Mistral. Nuestra América* 21–22). Tomando este tono más virulento para enfrentarse al imperialismo

estadounidense —que hace recordar su famoso texto americanista “El Grito” (1922)—, adopta aquí una perspectiva de “geografía económica” para señalar al final: “La festividad de la raza que comienza en una posesión física remata en lo mismo: en la conservación terca por necesaria de esa porción terrestre” (22). Si consideramos que este discurso fue pronunciado en Nueva York, resulta comprensible que opte por abrirlo tan aduladoramente, para así poder polemizar abiertamente al final respecto al tema contingente que le interesa defender en ese momento.

En “Algunos elementos del folklore chileno” expresa una concepción del mestizaje que se contradice con el énfasis en la fisonomía y el “nuevo cuerpo” de “Sentido del 12 de octubre”. Se trataría aquí no de un mestizaje físico, sino de uno eminentemente interno, de “alma”: “¿En qué caos, en qué capítulo, el mestizo chileno está indianizado? En la apariencia, el indio se ha diluido y no existe entre nosotros” (*Pensando a Chile* 407). Esta diferencia puede explicarse porque este ensayo se refiere al caso chileno, en el que el discurso de la supremacía blanca aún era hegemónico y el concepto de mestizaje permeaba mucho más lentamente el discurso nacional oficial y la opinión pública. El texto señala que sí se observa la influencia india en la dulzura de la lengua, en el carácter melancólico y, en el plano físico, en la fuerza. También hay un notable momento de identificación personal, en que la autora señala: “Cuando rara vez miro mi cuerpo en el espejo, no me acuerdo del indio, pero no hay vez que yo esté sola con mi alma, que no lo vea. Tenemos hasta un punto en que esa otra máscara vasca se deshace y no me queda sino el indio químicamente puro” (408). Con la idea de “máscara” parece indicar que la herencia vasca, que supuestamente prevalece en el caso chileno, es de algún modo una identidad menos auténtica que el alma donde se refugia el indio puro.

El proyecto identitario que cuajaba en torno al mestizaje buscaba desplegar un manto de homogeneidad sobre la profunda heterogeneidad cultural latinoamericana, y si bien discursivamente ese manto podía ser efectivo, a la hora de transformarlo en un programa de desarrollo cultural concreto se hacía más evidente la persistencia de profundos conflictos coloniales o neocoloniales.

Las implicancias prácticas del mestizaje cultural se manifiestan, por ejemplo, en las políticas lingüísticas impulsadas. En “Lengua española y dialectos indígenas en la América” Mistral abre un debate con los “indianistas peruanos” (actualmente conocidos como indigenistas) que habían sido liderados por el recientemente fallecido José Carlos Mariátegui, y los valora por ser la segunda campaña indianista de América, después de la mexicana. Aunque señala que el suyo es un “programa sensato”, no está de acuerdo con su propuesta de revivir la “lengua aborígen” a través de su enseñanza en las escuelas (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 27). Por su parte, Mistral defiende la utilización del español en las aulas, y el uso solo transitorio de las lenguas indígenas, de modo que “al indio se le convide primero y se le exija después aprender castellano” (29). Para legitimar su posición recurre a dos de sus grandes modelos pedagógicos: los misioneros durante la colonia y los maestros que implementaban las llamadas “misiones” de Vasconcelos, quienes aceptaron el bilingüismo como medio hasta que fuese posible enseñar en español. Sin necesidad de profundizar mucho en el análisis, se aprecia que el mestizaje cultural que la autora promueve no significa tanto la mixtura de dos partes iguales, lo que implicaría indianizar la sociedad en cierta medida, sino que claramente se inclina por el camino de la castellanización de los indígenas. Más aún cuando señala que las lenguas indígenas, aquí llamadas “dialectos”, no tienen un futuro en la vida moderna, como señalamos páginas antes.

Otro ensayo en que se refiere a los aspectos culturales del mestizaje es “Breve descripción de Chile” (1934), en el que promueve abiertamente una política cultural latinizante para el país, que creo que puede extenderse al resto de Latinoamérica en coherencia con el pensamiento de Mistral. Veamos este fragmento sobre las colonias alemanas del sur:

Reconocemos todos los nacionales a esta inmigración los bienes innegables de la doma de la selva, del establecimiento de industrias fundamentales del país y la creación de ciudades de primer orden; pero algunos, entre los cuales me cuento, con gusto, *habríamos preferido una inmigración latina*, de italiano y español y belga, que no llevara a pueblo de dos sangres ya bastante opuestas un sumando más de diferenciación. *Pero la política latinizante de Chile, así en la sangre como en la cultura, sólo comienza y hay que contarla entre las faenas morales y materiales*

*futuras. Ella no es de las más pequeñas y en el aspecto de la cultura es, a mi juicio, la de más trascendencia. A pueblos de habla española no les corresponde otra política cultural que la de una adopción de la cultura clásica, y en los que escogieron mal en el pasado, la vuelta a ella del hijo pródigo mudado en leal para su propia salvación. Somos latinos aunque seamos indios; Roma llegó hasta nosotros bajo la figura de España (Pensando a Chile 37–38).*⁴⁴

En el marco de su defensa del mestizaje, la intelectual da mucha más preponderancia a lo europeo que lo indígena en el plano cultural, y específicamente busca acercarse a la “cultura clásica” justificándose con la cercanía que tendríamos naturalmente producto de nuestra ascendencia latina. En esta idea hay un fondo arielista claro, muy similar a lo que propone Samuel Ramos.

Como decía unas páginas antes, el elemento principal que Mistral sí rescata de los indígenas es su defensa de la tierra frente a los conquistadores, especialmente en el caso de la secular resistencia mapuche. Al respecto, el mismo texto señala:

La poblaba una raza india que veía su territorio según debe mirarse siempre; como nuestro primer cuerpo, que el segundo no puede enajenar sin perderse en totalidad. Esta raza india fue dominada a medias, pero permitió la creación de un pueblo nuevo [...]

La raza es más española que aborígen, pero la glorificación del indio magnífico significa para nosotros, en vez del repaso rencoroso de una derrota, la lección soberana de una defensa del territorio, que obra como un espoleo eterno de la dignidad nacional (*Pensando a Chile* 32, 38).

Esa es la principal herencia indígena que debe incorporarse al mestizaje, en función de defender la “dignidad nacional” y la soberanía de la América nuestra. Apelando una vez más a la obra de Ercilla, el texto termina reafirmando la identidad nacional en esa unificación de las dos sangres: “La Araucana” [...] para los chilenos ha pasado a ser un doble testimonio, paterno y materno, de la fuerza de dos sangres, aplacadas y unificadas al fin en nosotros mismos”.

Ahora bien, la concepción del mestizaje que defiende Mistral tiene otras aristas poco investigadas, pero que se revisan agudamente en el libro de Fiol-Matta, que enfatiza el hecho de que “Mistral contribuyó a instituir una normatividad sexual y racial

⁴⁴ Las cursivas son mías.

a través de un discurso nacionalista” (3). Fiol-Matta, continúa:

Mistral es comúnmente considerada como la defensora de los indígenas de América Latina, particularmente del mestizo. El mestizaje, como aparece en sus ensayos, no es una mezcla racial espontánea dictada por los movimientos y contactos entre pueblos, sino un fenómeno patrocinado y gestionado por el Estado [...] para Mistral, el mestizaje significaba esencialmente organizar una noción cultural de “unidad” al servicio de una agenda integracionista (7–8).

Esa normatividad implicaba que el mestizaje que se promovía no era cualquier mezcla azarosa, sino específicamente la de indígenas con españoles, excluyendo a los afrodescendientes.⁴⁵

Como señalamos en el primer capítulo siguiendo a Peter Wade, salvo los casos de Cuba y Brasil, hacia los años treinta los negros fueron invisibilizados en la discusión tanto sobre políticas integracionistas como sobre la construcción simbólica de la identidad americana y nacional en los demás países al sur del Río Grande. Se entiende, por tanto, que sea a partir de su experiencia en el Caribe y especialmente en Brasil⁴⁶ que Mistral comienza a interesarse por conocer a los negros e incorporarlos al discurso americanista en su etapa de madurez (Pizarro, *Gabriela Mistral: el proyecto de Lucila*). Encontramos en esta época diversas referencias a la necesidad de tener una visión iberoamericana para pensar la integración de la región.

No obstante esta nueva preocupación por el asunto, negros y mulatos siguen sin tener el mismo estatus que indios y mestizos en el pensamiento de Mistral, en el que perdura de algún modo el ordenamiento jerárquico de las razas heredado de la mentalidad colonial y del racismo científico de fines del siglo XIX. Como señala Fiol-Matta:

Una vez que la negritud surgió como una presencia fundamental e innegable en América Latina, Mistral buscó la forma de reconciliarla con el mestizaje asegurándose que el binomio indígena/blanco continuara siendo el motor de la historia contemporánea latinoamericana y la racionalidad detrás de las políticas y regulaciones

⁴⁵ Fiol-Matta también considera que era un mestizaje con un fuerte componente de género, pues la mezcla que se tenía en mente era de mujer indígena y hombre blanco. Debido al espacio acotado con el que contamos en este trabajo, se ha decidido priorizar la discusión racial acorde a los objetivos de investigación, lo que implica solo mencionar este y otros asuntos de gran interés y relevancia.

⁴⁶ El primer viaje extenso a Brasil fue en 1937, y luego se establece como cónsul en 1940 (Pizarro, *Gabriela Mistral: el proyecto de Lucila* 9).

raciales del Estado (19).

Solamente el sujeto históricamente denominado como mestizo es el que reivindicaba para pensar en una nueva identidad y modernidad latinoamericana. El mulato y el “mulataje”, en cambio, seguían cargando con las connotaciones amenazadoras que se le adjudicaban a los negros (25). El mulataje rompe la armonía del mestizaje.

En un texto poco conocido titulado “Algo sobre higiene social en América Hispana” (1926), Mistral celebra la emergencia de un “patriotismo biológico”, esto es, “un concepto más objetivo que abstracto de raza”, que se ocupa de la higiene social en pos del desarrollo y el orden nacional (“Algo sobre higiene social en la América hispana” 122). Entre las distintas medidas que menciona para evitar la “quiebra de la raza” que algunos pronostican, la escuela y una adecuada mezcla racial son las principales: “Nos salvaremos gracias al fuerte aparejo –valga la expresión– que trajimos al mundo en la sangre española y en la indígena”. Siguiendo a Asunción Lavrin, consideramos que esta concepción del mestizaje tiene claros vínculos con la eugenesia de la época (212).

Por otra parte, el suicidio de Yin-Yin marca la estadía de Mistral en Brasil y la lleva a que su concepción sobre negros y mulatos empeore con el tiempo. Si bien no alcanzamos a hacernos cargo acá de este último periodo, según Fiol-Matta esa experiencia habría tenido un impacto duradero en su pensamiento, que hacia el final de su vida tiende a estrechar su identificación con lo blanco y a insistir en ideas como el supuesto odio a los blancos en América y en diferenciar buenas y malas influencias raciales en los inmigrantes.

Iconografía americana

Me detendré algunas páginas a revisar la relectura histórica que hace Mistral en ciertos ensayos que se estructuran en torno a importantes figuras americanas de la colonia y la independencia. Me interesa hacer este análisis —que implicará incorporar algunos textos más tempranos que escapan del periodo en que me enfoco en este trabajo—

porque observo que la autora realiza una operación simbólica para posicionar a estos personajes históricos como representantes de la identidad mestiza que reivindica.

Uno de los principales recursos que Mistral utiliza para representar a estas figuras es una suerte de fisionomía simbólica, a través de la cual las facciones de una persona le revelan los rasgos de su personalidad y sus atributos morales. En “Nuestro patrono Camilo Henríquez” (1926) señala:

Creo yo en el rostro, y sólo de tarde en tarde me engaña este olfato fisionómico. Mi fisionomía no es la ingenua de dar ciertos atributos morales al barbilindo, sino al formado por huesos, carne y tendones, expresivamente. Me han dado la razón muchísimos semblantes americanos (*Pensando a Chile* 83).

Esta connotación simbólica que adoptan los rasgos físicos la veíamos ya en “Sentido del 12 de Octubre”, cuando habla de la conciliación de las facciones opuestas en el nuevo cuerpo que produjo el mestizaje. De ahí el carácter iconográfico que toman estas representaciones discursivas, que la misma autora reconoce al referirse a su “iconografía americana” e “iconografía indo-española” en dos de estos ensayos. Cuando en “Algunos elementos del folklore chileno” y “El tipo del indio americano” habla sobre la posibilidad de hacer una “escultura racial” de los indígenas americanos, se observa su interés por generar una representación racial iconográfica que contribuya a valorar al indígena como aporte a la nueva raza mestiza americana, pues esa conjunción de las facciones indígenas más bellas sería una suerte de expresión de sus virtudes morales. De acuerdo a Fiol-Matta, este vínculo entre estética y atributos morales se explica fundamentalmente por la influencia de la idea de selección o eugenesia estética de Vasconcelos (12).

Si bien la brevedad de sus textos los acercan más a una semblanza que propiamente a una biografía —que en la historiografía del XIX fue un género privilegiado, entre otras cosas, por su capacidad pedagógica para popularizar una vida ejemplar (Colmenares 82)—, la intención pedagógica es un factor muy relevante en la construcción de las imágenes de sus personajes históricos, considerando que algunos textos están destinados a un público masivo (muchos de los que acá menciono fueron publicados en *El Mercurio de Santiago de Chile*), y algunos se dirigen a un público

popular, como el de Sor Juana, que además fue incluido en el libro que Mistral edita en México *Lectura para mujeres* (1923). La misma Mistral destaca su interés por las “biografías sin erudición”, pues el “género plutarquiano” resulta el más educativo (Aldinger s/p).

Hasta donde conocemos, son tres los personajes del período colonial sobre los que Gabriela Mistral escribió: Sor Juana Inés de la Cruz, Fray Bartolomé de Las Casas y Don Vasco de Quiroga. Los dos últimos le interesan como figuras excepcionales que representan la defensa de “la indiada” en el contexto colonial. En el artículo titulado “Fray Bartolomé” (1932) señala que Las Casas “sigue representando el misionero por excelencia” (Mistral, *Croquis mexicanos* 143), y se entiende el interés en su figura porque a su juicio las misiones fueron la experiencia más valiosa de la América colonial: “La obra histórica de las misiones españolas crece en el Continente a ojos vistas y cubre el horizonte histórico: no hay ninguna otra, ni la de los navegantes geniales ni la de los exploradores centaurescos que se la lleve en resplandor de prestigio”.

Mistral no dedica textos a ninguna figura militar, ni a exploradores, navegantes o autoridades de gobierno. En cambio, se interesa por los misioneros Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga, que eran una suerte de santos populares. Aunque nació en España, Mistral se apropiará de la figura de Las Casas, a quien presenta como si hubiese sido natural de América: “la América nuestra lleva camino de declarar a Fray Bartolomé su padre por los tres costados de protección y también su hijo por el de la ternura”. Para dar cuenta de la devoción que genera Las Casas propone una escena imaginaria de canonización, en la que sus osamentas, transformadas en reliquias, regresan a tierra americana: “su verdadero hogar geográfico”. Incluso le asigna una suerte de tierra natal en México o Guatemala, donde los huesos de “el andariego” (como ella misma) se fundirían con el suelo en el que dieron sus frutos más sagrados. En uno u otro lugar sus restos serían honrados por “las indiadas grandes e infelices todavía, y por el mestizaje lo mismo” (145), en una verdadera recepción continental. Por su parte, de

Vasco de Quiroga señala que todavía los indios de Michoacán “dicen su nombre como sinónimo de santidad” (81).

De Vasco de Quiroga señala además que, como Fray Bartolomé, no vino a América a aprovecharse individualmente, sino a mostrar que “la España Cristiana, la de doña Isabel la Católica, era verdad” (79). De acuerdo a lo que aquí revisamos, parece ser que para Mistral el proyecto colonial tenía su parte valiosa en la necesaria difusión del cristianismo, pero que terminó por degradarse y corromper sus postulados católicos al someter violentamente a la población india. Las figuras de los dos religiosos representan el ideal de un proyecto de evangelización que supo amparar al indio en lugar de oprimirlo.

En cuanto a “Silueta de Sor Juana Inés de la Cruz”, se dedica a representarla como modelo ejemplar de mujer mexicana, especialmente como buena cristiana, apegada estrictamente a la moral e interesada en el camino intelectual para acercarse a Dios, sacudiendo la impronta mística que pesa sobre su figura. Mistral se detiene largamente a describir sus rasgos físicos, los que va asociando análogamente a sus cualidades y virtudes morales: no hay sensualidad o emoción en sus ojos ni en su boca, sino pensamiento agudo, sin marcas de ensueño (*Gabriela Mistral. Nuestra América* 121). Aunque es de sangre española, y no tiene como apropiársela por esa vía, destaca que nació entre dos volcanes en tierra americana, en un paisaje cuya luz y claridad se expresaría en sus facciones y virtudes. Según señala Julio Aldinger, el texto mistraliano se construyó en base a *Juana de Asbaje (Contribución al Centenario de la Independencia de México)* de Amado Nervo y tres retratos cuyas reproducciones se incluían en aquel libro (3), lo que refuerza el sentido iconográfico de la representación.

Tras esa descripción física y moral, Mistral da cuenta de la biografía de la monja, en la que el momento más grande de todos es el final:

Y quiere más aún: busca el cilicio, conoce el frescor de la sangre sobre su cintura martirizada. Esta es para mí la hora más hermosa de su vida; sin ella yo no la amaría. [...] Milagrosa la niña que jugaba al pie de los volcanes en las huertas de Neplanta; casi fabulosa la joven aguda de la corte virreinal; admirable la monja docta, pero grande por sobre todas, la monja que liberada de la vanidad intelectual, olvida fama y

letrilla, y sobre la cara de los pestosos recoge el soplo de la muerte (*Croquis mexicanos* 87).

Aunque destaca ciertos rasgos como el sentido crítico y la ironía que comparte con Santa Teresa (“característicos de su raza”), la imagen de Sor Juana que ofrece a la posteridad y con la que se vincula más íntimamente, es la de una religiosa desprendida de sus afanes intelectuales y sumida en la experiencia del dolor del martirio: esa es su “hora de perfección”, esperando la muerte. Más allá de destacarla en tanto figura americana, no parece haber aquí un rescate a propósito de una reflexión sobre lo colonial, sino más bien en relación a la identidad que considera que corresponde al género femenino, una identidad ambivalente: Sor Juana es la monja entregada al martirio, pero también es un ícono como mujer intelectual de la Nueva España.

Respecto a la representación que hace Mistral de la Independencia, esta mantiene la centralidad que tiene el héroe en la historiografía oficial, pero cambiando la elección de algunas figuras y especialmente el enfoque con que las presenta. Simón Bolívar es el héroe libertador que Mistral mantuvo en el lugar preeminente que ya tenía fijado. Me detendré en el primero de los dos textos que le dedica. En lugar de retratar al héroe en su máximo esplendor, como se acostumbraba hacerlo para prefigurar el futuro grandioso de América, Mistral repasa plásticamente los rasgos de su “rostro cuarentaero”, del héroe ya maduro que está decepcionado de sus compatriotas americanos. Su nariz, dice, es del más riguroso aguileñismo entre los diversos que se pueden rastrear en la “iconografía indo-española”, cuya “delgadez de navaja” y “sin lentitud de grosuras” habla del “filo mismo de su voluntad”. Su frente es una “especie de llano surcado” en el que están visibles las marcas de su arduo trabajo y de las “cosas tristes” que ha vivido y observa en la actualidad:

Esta frente se pone a mirar la tierra de Sudamérica para ver si la han dividido, y allí está ella, todavía hecha provincias, con su poltrón mestizo dueño de la cosecha india; se echa atrás la frente para mirar lejos, y lo que ve son las fronteras que él no quiso y que cada día se cuajan y se enderezan más; a veces, esta frente con ojos intrusos se nos cae encima de nosotros a ver lo que somos, y nos halla celosos como Páez, traicioneros como el negro malo de Jamaica, y sobre todo, lacios del trópico que a él no lo descoyuntó nunca (*Escritos políticos* 197).

Es la imagen de un Bolívar que no es solo héroe del pasado, sino juez del destino político del continente y de la moral de sus habitantes. En definitiva, es una efigie que Mistral recupera para articular su propio americanismo en continuidad con el ideario bolivariano, haciendo un llamado a rectificar los rumbos que ha tomado la historia americana.

El texto continúa con la descripción de su cuerpo, que era en realidad pequeño. Aunque la escritora admite que le gustaría que fuese más grande, dice que aun esto le alaba, pues es un signo de “lealtad a la raza”, pues así es “Nuestro indio-español” (198). De este modo vemos que, aunque en “Sentido del 12 de Octubre” identifique a Bolívar como blanco, le interesa reconocerlo como hombre americano, que para ella es por antonomasia el mestizo. Para enfatizar su “sudamericanismo”, señala también que este se expresaba en su utilidad para muchas cosas: “Para muchos menesteres servimos, a fuerza de llevar dos y tres sangres, y no somos raza tiesa ni de un solo pedal” (199).

Además, se aleja de la imagen monumental para destacar su lado humano: “no lo volvió matonesco la montura”, y más adelante: “Hagámosle criatura cotidiana mejor que nombre de aniversario, vivámosle en la permanencia y no sólo en las lentas puntadas de los centarios”. Mistral resignifica la figura de Bolívar como representante heroico pero siempre humano de la raza mestiza americana, cuyo ejemplo debe vivir en nosotros: “Vivámosle en continuidad como se vive una ley; pongámonos a tenerlo por paisaje nuestro, hasta que nos corra por la sangre hecho la masa de nuestra sangre” (199).

Otra de las figuras que eleva a las cumbres de la raza americana es la de José Martí, a quien pone a la par de Bolívar y de José Vasconcelos. De Martí, sin embargo, dice que es “el maestro americano más ostensible en mi obra” (*Escritos políticos* 214). Martí es un “santo de pelea”, un “luchador sin odio”, que resulta más puro que Homero en La Ilíada y más pacifista que Gandhi. Pero si bien lo posiciona a nivel mundial, codeándose con una larga lista de los grandes nombres de Europa, también se preocupa de situarlo bien en tierra americana. Cuando se pregunta cómo fue posible que naciera un hombre tan virtuoso como él, su respuesta está en la raza y la geografía. Lo viril le

viene “del explorador y el conquistador español, correa de cuero de la historia, campeón magistral cuya resistencia todavía asombra al cronista contador de sus hechos” (212), mientras lo tierno “le viene del limo y del ambiente antillano, donde el cuero español que dije se suavizó para dejar una raza dulce y más grata que la arribada”. Señala que si bien el indio antillano, el más benévolo de todos los americanos, fue arrasado, probablemente sus virtudes se transustancian en la tierra que influye sobre los vivos. Martí es, en espíritu, un mestizo que trae lo mejor de las dos razas. En su acción política y en su lengua literaria Martí es el único hijo leal del trópico, tierra de abundancia sin recargos a diferencia de lo que dicen los detractores del “tropicalismo” (216).

Reflexionando explícitamente sobre su propio gesto, dice Mistral:

En estas asonadas dolorosas al hecho americano [...] nos traemos de lejos a nuestro Bolívar, para que nos apuntala la confianza en nuestra inteligencia, y de menor distancia en el tiempo nos traemos a nuestro José Martí para que nos lave con su lejía blanca, las borroneaduras de nuestra gente, la impureza larga y persistente de sus acomodos y sus negociados (*Escritos políticos* 215).

Son héroes encarnados, cuyo recuerdo humano (aunque a Martí llega a describirlo como “sobrenatural”) da confianza en la raza y sus potencialidades en trances históricos como los de los años treinta. Aquí la descripción de las facciones está al final del texto, junto a la frase que tomamos prestada: “iconografía americana”.

Sería muy largo analizar aquí los textos que dedica a muchas otras grandes figuras que rescata para promover el americanismo, pero cabe destacar al menos a Eugenio María de Hostos y Domingo Faustino Sarmiento, a quienes se refiere como civilizadores por su labor pedagógica (*Escritos políticos* 225). Para el caso del primero, además de elogiarlo por su rol en la lucha por la independencia de Puerto Rico, considera que su promoción continental de la instrucción popular era la continuación necesaria de la independencia política que otros países ya habían logrado. Respecto a Sarmiento, llama la atención que no critique y ni si quiera mencione la política antiindigenista que promovía para el desarrollo latinoamericano (Barcia XCI).

Me parece significativo que en estos textos Mistral elabora una imagen de la Independencia que no se corresponde con la oficial, que era la de un acontecimiento que marca una ruptura radical entre la Colonia, entendida como periodo clausurado, y la

prometedora República. Al visibilizar los casos de Cuba y Puerto Rico, que no solo se independizan más tarde sino que con ellos se introduce la amenaza imperialista de Estados Unidos, contribuye a desdibujar la rígida cronología hegemónica, de modo que la Independencia aparece con una temporalidad mucho más laxa y diferida, como un proceso continental con movimientos internos contradictorios que hay que seguir defendiendo. Más aún, en el texto “Conversando sobre la tierra” (1931), se mostrará muy crítica frente a las verdaderas repercusiones sociales de la Independencia:

Mucha consideración rodea entre nosotros un acta de independencia que en verdad independizó a un décimo de la población; mucha dignidad otorgamos a una Constitución que nos llama libres a todo trance y que nos ha echado sobre el cojín de pluma de la confianza, desde el cual no levantamos la cabeza para saber si seguimos siendo libres; mucha oda y mucho orfeón enderezamos en torno a nuestro héroes políticos (*Escritos políticos* 295).

Para Mistral la Independencia no independizó realmente a las mujeres ni a los campesinos ni mucho menos a los indios, a los que la República somete más violentamente de lo que lo hizo la misma Colonia, según señala en varios textos. Pareciera ser que esta visión crítica se exagera para el caso chileno, cuya “enfermedad postcolonial” ha sido el “vejedorismo político o administrativo” que no permite darle el lugar dirigente que corresponde a hombres como Joaquín Edwards Bello que defienden el americanismo (*Pensando a Chile* 351).

Como mencionamos anteriormente, destaca el tratamiento que Mistral da a los personajes históricos, que pone énfasis en su dimensión humana para hacerlos cercanos al lector masivo. El temprano texto “Menos cóndor más huemul” (1926), puede leerse como un esbozo programático que marca el sentido general con que Mistral revisará la historia americana y sus protagonistas más relevantes. Allí reflexiona sobre los símbolos del escudo patrio chileno, lo que se puede extender a su concepción sobre las figuras heroicas de toda América. Frente a la fuerza que representa el cóndor, su defensa del huemul es la defensa de “la sensibilidad de una raza: sentidos finos, inteligencia vigilante, gracia” (*Escritos políticos* 40). Mistral propone una relectura de la historia bajo este símbolo olvidado, que vincula a lo femenino y a la paz, y que tiene también su dimensión heroica: “Algunos héroes nacionales pertenecen a lo que

llamaríamos el orden del cóndor; el huemul tiene, paralelamente, los suyos, y el momento es bueno para destacar éstos” (41). En lugar de solo considerar “los resultados de la acción” de los héroes, como hacía la historiografía del XIX (Colmenares 85), Mistral se detiene con otra sensibilidad histórica, para imaginarlos y representarlos bajo la orden del huemul.

Por otra parte, a lo largo de los textos revisados me parece que puede observarse un elemento religioso subyacente en la concepción de colectividad propuesta. Como ya lo ha discutido la crítica, su obra se caracteriza por una fuerte religiosidad que si bien es cristiana, no se apega a las representaciones ortodoxas de la Iglesia Católica, sino que expresa una sensibilidad más popular, íntima y, en cierto sentido, pagana, producto de la proyección simbólica sobre elementos naturales que se revisten de un halo de divinidad, como la cordillera en el epígrafe del capítulo. Este sentido religioso se manifiesta de diversas formas: al destacar la labor de los misioneros españoles como una de las obras culturalmente más relevantes en la historia americana, y de reivindicar su herencia en las misiones que Vasconcelos desarrolla en el México postrevolucionario; en el uso de un lenguaje religioso cuando se refiere a obras y símbolos patrióticos⁴⁷; o al representar a personajes históricos como santos americanos. Si bien habría que seguir esta línea de análisis con mayor rigurosidad, me parece que la comunidad cristiana es un referente fundamental de la concepción de la identidad nacional y americana en la prosa mistraliana.

Siguiendo esta idea, la iconografía descrita puede entenderse como una especie de panteón pagano, en el que los elementos sagrados de América son sus santos y los frutos de su tierra. Con una visión más panorámica de la obra de la poeta, en ese panteón podrían incorporarse también la tierra y los elementos naturales de América retratados en prosas y versos: la Cordillera de los Andes, primero, y luego el maíz, los árboles, el trópico, el mar o la fauna. Dice Mistral en uno de sus textos: “Creemos que en la región, como en la hostia, está el Todo” (*Pensando a Chile* 35), de modo que

⁴⁷ Aunque es anterior al periodo aquí abordado, “El patriotismo de nuestra hora” (1919) está plagado de ese lenguaje.

incluso los elementos más pequeños pueden tener una enorme relevancia en esta visión poética de América. De todas maneras, abordar ese imaginario americanista en sus múltiples dimensiones es una tarea que deberá quedar aún pendiente, pero al menos proyectamos acá algunos de sus lineamientos centrales.

Aunque sea difícil, como anticipamos en el primer capítulo, encontrar líneas de pensamiento definidas en Mistral, porque sus opiniones respecto a asuntos controversiales de raza y género eran muy ambivalentes, coincidimos con la crítica que interpreta esa ambivalencia como una estrategia constructiva, que le permitió primero cimentar un lugar de enunciación como maestra que fuera socialmente reconocido, y luego elaborar un discurso público propio sobre asuntos culturales, políticos y sociales, tanto históricos como contingentes, con una incidencia masiva en la androcéntrica esfera pública de América Latina y en el emergente campo cultural. Sin duda, el Nobel en 1945 demuestra el éxito internacional de su estrategia y marca la cúspide de una trayectoria intelectual excepcional.

Creemos que dentro de la ambivalencia que se observa en la prosa mistraliana, sí se puede identificar un proyecto cultural para Latinoamérica y sus naciones. Esta propuesta está articulada en torno a una identidad racial y cultural mestiza, en el marco de la cual está supeditado el indigenismo que tanto ha remarcado la crítica. Ciertamente esta propuesta identitaria está vinculada estrechamente al proyecto nacionalista estatal, aunque no puede identificarse del todo con él, pues en muchos casos se trata más bien de una “identificación estratégica” (Cabello Hutt 116)⁴⁸. El concepto de mestizaje le permitía hacer cierta defensa de los indígenas y abogar por su incorporación a la nación sin que ello significara tomar una actitud subversiva. Su estrategia era buscar la conciliación entre las tendencias identitarias más radicales y las más conservadoras o hispanistas, para poder proyectar una noción y un sentimiento de comunidad nacional y, especialmente, de comunidad americana armónica. Esta reivindicación conciliadora contribuía a desarrollar la unidad latinoamericana en la defensa frente a los avances

⁴⁸ Recalco aquí que me refiero a una identificación con un proyecto nacionalista *estatal*, y no con las ideologías de los distintos gobiernos durante los años treinta, lo que sería una brutalidad. Sin duda esa identificación sí se estrechó con la llegada del Frente Popular al poder.

imperialistas materiales y simbólicos de Estados Unidos, pero significaba ocultar la heterogeneidad conflictiva que persistía inevitablemente en la cultura y la sociedad. Si bien en algunas ocasiones Mistral hace críticas agudas sobre la complicidad colonial de la República en la opresión a los indígenas y contribuye a desbaratar las concepciones más retrógradas que seguían circulando sobre ellos, en términos generales su defensa de los indígenas estaba condicionada y era funcional a la defensa nacionalista del mestizaje, de modo que implicaba negar la posibilidad de una identidad indígena contemporánea.

Finalmente, esta lectura crítica del pensamiento y la prosa de Mistral busca contribuir a su reconocimiento como referente de mujer intelectual americana sin idealizaciones, sino abordando las complejidades reales de su caso ancladas en su momento histórico. Si ya se la ha reconocido como poeta y maestra, falta apreciar en toda su profundidad su rol clave en las discusiones identitarias del ensayismo de la primera mitad del siglo XX, y en general en la historia intelectual de América Latina.

CONCLUSIONES

Tras un análisis detenido de las obras de Gabriela Mistral y Samuel Ramos, podemos reafirmar que se trata de dos respuestas intelectuales diferentes frente a la misma necesidad, urgente hacia los años treinta, de rearticular las identidades colectivas desde una perspectiva cultural, transformación discursiva que era producto y a la vez impulsaba la decadencia del orden sociocultural heredado del siglo XIX y la emergencia de una nueva etapa en la modernidad latinoamericana. Estas identidades nacionales, raciales y americanas, debían ser concebidas ahora abriendo espacios para integrar material y simbólicamente a los sectores sociales que habían sido marginalizados durante el esplendor oligárquico: indígenas, mujeres, sectores medios y trabajadores, entre otros. Desde Chile y México, los intelectuales que aquí abordamos coinciden en utilizar la escritura, y en particular el ensayo de identidad, como forma privilegiada de intervención en el debate público sobre estos asuntos. Y si bien ambos comparten el imaginario racialista, mestizófilo y mesocrático propio de la época, optan por estrategias discursivas muy diferentes y por proyectos que demuestran la heterogeneidad de concepciones que convivían y disputaban al interior del pensamiento que asentaba su duradera hegemonía. En estas páginas se revisarán de manera sucinta las conclusiones del análisis de la obra de cada autor, cotejándolas entre sí respecto a ciertos puntos claves de la investigación.

Un primer punto de comparación se refiere a la posición que ocupan Ramos y Mistral como intelectuales en el campo cultural, y por lo tanto, a la perspectiva de enunciación de sus discursos. En primer lugar hay que considerar que Ramos tiene todos los beneficios que trae consigo ser del género masculino, mientras Mistral vive en carne propia las luchas y transformaciones que permitían a las mujeres desempeñar un papel social cada vez más reconocido. Por otra parte, Ramos descende de una familia mucho más acomodada que la de Mistral, a lo que se añade que ella proviene de un contexto rural cuyo arraigo está marcado en su carácter y discurso de manera duradera. Si bien es necesario dar cuenta de las diferencias recién mencionadas, una mirada más

global al contexto de la época también puede considerar sus filiaciones sociales como un elemento común, en el sentido de que representan la integración de los sectores medios, trabajadores y de provincia al campo cultural. Esta observación desde el punto de vista externo de las obras coincide con el carácter integracionista del mestizaje que defienden y el perfil mesocrático que tienen, con todas sus diferencias, los proyectos de ambos.

Más allá de las diferencias de género y de proveniencia socioeconómica, ambos autores difieren en sus formas de ser intelectual y sus modos de enfocar las discusiones sobre identidad. Ramos se instala sólidamente como filósofo a nivel académico, mientras Mistral desarrolla sus reflexiones a partir de su vínculo con la pedagogía, pero lejos de los enfoques académicos y sin una línea disciplinaria definida que marque sus ensayos. Esto tiene significativas repercusiones respecto al abordaje discursivo y textual de los debates identitarios. Ramos desarrolla en un gran ensayo una propuesta sistemática y totalizante —aunque no por ello exenta de contradicciones—, que recurre al discurso científico para legitimar sus planteamientos, especialmente a la psicología social y el psicoanálisis, sosteniendo que habría una “estructura mental étnica” que media la determinación de la raza sobre la cultura. Muy por el contrario, Mistral tiene una aproximación textualmente fragmentaria, y marcada por una fuerte ambivalencia respecto a asuntos controversiales de raza y género. Como señalamos en el capítulo, creemos que se trata de una ambivalencia estratégica y constructiva, por lo que sostenemos que sí se puede hablar a grandes rasgos de un proyecto cultural y confrontarlo con el que propone Ramos. En lugar de apelar al discurso científico y a la comunidad académica, Mistral se interesa más por darle fuerza simbólica a la idea de un mestizaje conciliador del mundo hispánico y el indígena, lo que se manifestaría en la creación de un nuevo cuerpo y una nueva fisonomía. Convocando a un público mucho más amplio, elabora un imaginario que hemos identificado —siguiendo la denominación de la propia autora— como iconografía americana, construcción discursiva con una función pedagógica que favorece la difusión masiva de su proyecto.

Es fundamental apreciar que Ramos y Mistral hacen un diagnóstico muy similar de la historia latinoamericana y del desafío cultural que se enfrenta en ese momento, lectura muy común en la época y que Roberto Schwarz identifica como la “tesis de la copia cultural”. Ambos sostienen que el mimetismo oligárquico europeísta fue una política de desarrollo cultural errónea y que para rectificarla hay que comenzar por asumir la identidad mestiza de la nación y de Latinoamérica. En línea con el racismo de la época, para ambos la raza resulta un dato central en tanto punto de partida para pensar una identidad cultural propia, diferenciada de las metrópolis. Solo será posible desarrollar una cultura auténtica una vez que individual y colectivamente aceptemos que la raza latinoamericana es una “raza nueva”: la raza mestiza. El mestizaje se vuelve entonces un concepto central para pensar la especificidad latinoamericana, tanto para interpretar su pasado como para proyectar el futuro. Ahora bien, mientras Ramos consideraba que era el cambio en la psicología y en la forma de entender filosóficamente la identidad mexicana lo que iba a traer cambios sociales, Mistral tiene más conciencia de la necesidad de acompañar el cambio cultural con una transformación de las condiciones socioeconómicas, por lo que dedicó gran parte de su vida a abogar por cuestiones fundamentales como leyes de educación y la reforma agraria. De todos modos, ese futuro de autorrealización es imaginado por ambos autores como un momento épico. Para Ramos, aceptar el mestizaje y superar el sentimiento de inferioridad equivale a “una segunda independencia, tal vez más trascendente que la primera, porque dejará al espíritu en libertad para la conquista de su destino” (101); mientras que Mistral concibe la toma de conciencia del mestizo sobre su propia identidad como “el nacimiento del americano”, momento en el que “toda la historia de la América entra a chorros en su cuerpo y la América comienza a existir en él” (*Pensando a Chile. Una visión esencial sobre nuestra identidad* 411).

Cabe mencionar aquí que en los diversos ensayos se aprecia que a Mistral le interesa mucho más reforzar un sentimiento de colectividad americana que la identidad específica de Chile o cualquiera de las naciones, mientras que para Ramos la nación es la colectividad central en sus reflexiones, acorde al fuerte nacionalismo del México

postrevolucionario. No obstante, se trata más bien de una diferencia de énfasis, pues el plano americano y nacional están en permanente relación en las obras de ambos: Ramos extrapola sus conclusiones al resto de América Latina, y Mistral tiene diversos textos en que indaga sobre la idiosincrasia específica de chilenos, argentinos, guatemaltecos u otros, de modo que la prevalencia de un concepto sobre otro se explica en buena medida por el contexto de producción y circulación de sus escritos.

Ahora bien, la centralidad del mestizaje en la propuesta identitaria de ambos no implica que conciban de un mismo modo la cultura indígena o que necesariamente la defiendan. Como hemos visto, la representación de los indígenas y el lugar que se les asigna dentro del mestizaje es uno de los puntos de diferencia centrales entre los autores.

A lo largo de los ensayos revisados, Mistral da sus apreciaciones sobre diferentes tipos de producciones y aspectos culturales: la lengua, el folklore, la música, la literatura, y las formas de vida que se puede apreciar gracias a la arqueología. Si bien en sus opiniones se actualizan un sinnúmero de prejuicios y estereotipos racistas, se observa al menos una búsqueda por conocer y apreciar la cultura indígena, tanto la prehispánica como la que pervive contemporáneamente. Incluso reivindica ciertas características de los pueblos indoamericanos, como la defensa del territorio, y propone integrarlas a la cultura latinoamericana en el contexto de la lucha antiimperialista.

Por su parte, Ramos dialoga desde la filosofía con la ciencia, la psicología, el psicoanálisis y la teoría del arte. Desde su perspectiva, lo indígena sobrevive como elemento racial y en la mentalidad atávica heredada a las nuevas generaciones, pero su cultura se habría perdido de una vez y para siempre. De todos modos, tampoco lamenta esa pérdida como podría pensarse en el contexto de la idealización del pasado prehispánico que elaboraba el indigenismo. Más bien desprecia la cultura indígena sosteniendo que representa lo contrario de la modernidad occidental, pues expresa la mentalidad estática y ahistórica propia de dichos pueblos. A diferencia de la intelectual chilena, cuando aborda la producción cultural indígena es solo para negarle el estatuto de arte, pues la califica como simple artesanía sin valor creativo.

Ahora bien, lo que sí tienen en común ambos intelectuales es la representación orientalista que hacen de los pueblos indoamericanos, es decir, que para dar cuenta de ellos recurren a las ideas e imágenes sobre Oriente que se han construido desde la cultura europea. Si bien ambos reivindican la integración racial de los indígenas a través del mestizaje, al mismo tiempo con este recurso orientalista refuerzan la otredad proyectada sobre ellos. Samuel Ramos habla de un “egipticismo indígena”, rasgo que identifica a través de la comparación del arte y las grandes construcciones indígenas mexicanas con lo que Worringer plantea sobre el arte egipcio. De acuerdo a esto, la rigidez y pasividad propias del indígena y el egipcio hacen que sean pueblos que están inherentemente imposibilitados de asimilarse a la civilización y el progreso occidental. Por su parte, Mistral no solo utiliza la comparación como recurso representacional, sino que realmente cree que hay un vínculo racial entre indígenas y orientales, de ahí que esta asociación esté presente en muchos de sus ensayos.

En ambos casos, tanto en la representación de los indígenas anclada en el pasado prehispánico, como en la versión que los sitúa de plano en una temporalidad ahistórica, vemos la cristalización de uno de los estereotipos esencialistas que resulta más problemático y que hasta el día de hoy dificulta el reconocimiento de los indígenas como actores sociales contemporáneos y fundamentales en un proyecto futuro.

Otra de las importantes similitudes en estos ensayos es la relevancia que sigue teniendo la inscripción de la identidad americana en la tradición latina, en continuidad con el arielismo de comienzos de siglo. A este respecto, es clave identificar que tanto Mistral como Ramos no solo reivindican un pasado histórico compartido y una herencia racial con la comunidad latina, sino que ambos promueven una política de latinización cultural para sus naciones y para Latinoamérica. Mistral enfatiza que el mestizaje no nos hace menos latinos, y defiende la inmigración latina a nuestras naciones, sosteniendo que la prefiere en lugar de la germana que, si bien la agradece, no es tan afín a nuestra identidad. Recordemos un fragmento de “Breve descripción de Chile” que ya revisamos en el tercer capítulo:

Pero la política latinizante de Chile, así en la sangre como en la cultura, sólo comienza y hay que contarla entre las faenas morales y materiales futuras. Ella no es de las más

pequeñas y en el aspecto de la cultura es, a mi juicio, la de más trascendencia. A pueblos de habla española no les corresponde otra política cultural que la de una adopción de la cultura clásica, y en los que escogieron mal en el pasado, la vuelta a ella del hijo pródigo mudado en leal para su propia salvación. Somos latinos aunque seamos indios; Roma llegó hasta nosotros bajo la figura de España (Mistral, *Pensando a Chile* 37–38).

Por su parte, Samuel Ramos sostiene que México y América deben desarrollar un camino a la civilización que no caiga en la mecanización de la vida que ya han experimentado otras naciones. Por el contrario, deben optar por potenciar el humanismo como vía civilizatoria a la que nuestros pueblos tienen una predisposición psicológica debido a la herencia latina transmitida por la raza española.

En definitiva, en los casos de ambos intelectuales es la tensa pero efectiva conjunción de mestizaje y latinización lo que permite una salida reformista a la encrucijada de la identidad que enfrentan. Este vínculo permitía elaborar una identidad cultural propia para América Latina y sus naciones, con la cual poder diferenciarse y enfrentarse a la amenaza imperialista que significaba Estados Unidos, sin por ello tener que renegar de toda la tradición europea o de su proyecto civilizatorio que, a pesar de toda la crisis desencadenada tras la Primera Guerra Mundial, seguía siendo el gran referente. La reivindicación de lo latino permitía mantener un vínculo fuerte con la cultura europea, legitimado en el pasado y proyectado al futuro dado el determinismo racialista que todavía imperaba, según el cual la cultura debía desarrollarse acorde a la esencia de cada raza. De este modo, la conjunción conciliadora entre el proyecto de mestizaje y el de latinización hacía posible rearticular las identidades colectivas hegemónicas sin desestabilizar todo el orden sociocultural. En ese sentido, mi lectura de estos proyectos culturales resalta una fuerte dimensión instrumental, que legitima el nuevo imaginario nacional-popular que se estaba instalando, como se puede apreciar con la integración funcional de los indígenas a la identidad nacional y americana.

Ahora bien, como se ha insistido a lo largo de este trabajo, a pesar de los muchos puntos en común, Mistral y Ramos articulan proyectos de identidad cultural muy diferentes. Para Samuel Ramos la centralidad del mestizaje como eje de la identidad nacional y americana no implica una valoración de la cultura indígena. De hecho,

reconoce a los indígenas como una raza igual a cualquier otra en términos biológicos, pero niega la supervivencia de su cultura tras la conquista y la colonia. El mestizaje por el que aboga es racial, pero no cultural. En lugar de lograr superar el europeísmo decimonónico que tanto critica, su propuesta es más bien su actualización bajo la idea de una cultura criolla mesocrática, para cuya interpretación me pareció fundamental destacar el papel que juega la psicología social en que el autor se basa en la transmisión y reproducción del racismo. La obra de Ramos traspone al orden psicológico y cultural la inferioridad que tales teorías, formadas en el contexto del racismo científico, antes adjudicaban en el plano orgánico, lo que lo lleva finalmente a proponer políticas de blanqueamiento y aculturación. De ahí que se lo pueda situar en el extremo más conservador del espectro mesticista mexicano.

Como anticipamos en el primer capítulo, aunque sea difícil encontrar líneas de pensamiento definidas en Mistral, coincidimos con la crítica que interpreta su ambivalencia como una estrategia constructiva, que le permitió cimentar un lugar de enunciación socialmente reconocido como mujer intelectual, y elaborar un proyecto identitario para Latinoamérica y sus naciones. Esta propuesta está articulada en torno a una defensa del mestizaje, tanto en sus dimensiones raciales como culturales, bajo la que está supeditado el indigenismo que ha remarcado la crítica. Efectivamente, Mistral reivindica ciertos aspectos de la cultura indígena y propone recuperar algunos rasgos como la defensa del territorio y la soberanía, así como hace críticas agudas sobre la complicidad colonial de la República en la opresión a los indígenas y contribuye a desbaratar las concepciones más retrógradas que seguían circulando sobre ellos. No obstante, en general mantiene una representación esencialista e inferiorizante de los indígenas y su defensa era funcional al proyecto nacionalista del mestizaje, de modo que contribuía a negar la posibilidad de una identidad indígena contemporánea. El concepto de mestizaje le permitía hacer esa defensa de los indígenas y abogar por su incorporación a la nación sin que ello significara tomar una actitud subversiva, sino buscando la conciliación entre las tendencias identitarias más radicales, para poder proyectar una noción y un sentimiento de comunidad nacional y, especialmente, de

comunidad americana armónica. Esto se explica en parte porque, a diferencia de México, hacia los años treinta en Chile y muchos otros países latinoamericanos el discurso del mestizaje recién daba sus primeros pasos, mientras la supremacía blanca seguía teniendo una importante fuerza social. Esta reivindicación conciliadora contribuía a fortalecer la unidad latinoamericana en la defensa frente a los avances imperialistas materiales y simbólicos de Estados Unidos, pero significaba ocultar la heterogeneidad conflictiva que persistía inevitablemente en la cultura y la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Textos primarios

MISTRAL, GABRIELA. “Algo sobre higiene social en la América hispana”. *Revista de las Españas*, 2ª época, nº 2, 1926, pp. 122–23.

---. *Croquis mexicanos*. Nascimento, 1979.

---. *Escritos políticos*. Editado por Jaime Quezada, Fondo de Cultura Económica, 1995.

---. *Gabriela Mistral. Nuestra América*. Editado por Jaime Quezada, Universidad de Santiago de Chile, 2005.

---. *Pensando a Chile. Una visión esencial sobre nuestra identidad*. Editado por Jaime Quezada, Catalonia, 2015.

RAMOS, SAMUEL. “Motivos para una Investigación del Mexicano”. *Examen*, nº 2, 1932, pp. 7–11.

---. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Segunda edición, Pedro Robredo, 1938.

---. *Obras completas I*. UNAM, 1975.

---. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa-Calpe, 2001.

SCARPA, ROQUE ESTEBAN, editor. *Gabriela anda por el mundo*. Andrés Bello, 1978.

Textos secundarios

ALABART, MÓNICA. “El frente popular como respuesta a la crisis de dominación oligárquica en Chile (1920-1938)”. *Tierra en llamas. América Latina en los años 1930*, editado por Waldo Ansaldi, Al Margen, 2002, pp. 133–152.

ALDINGER, JULIO. “O ensaio biográfico e Gabriela Mistral: Sor Juana Inés de la Cruz”. *Hispanista*, nº 15, 2003, s/p.

- ANDERSON, BENEDICT. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, 2013.
- ANSALDI, WALDO, Y VERÓNICA GIORDANO. “El orden en sociedades de masa”. *América Latina, la construcción del orden*, Ariel, 2012, pp. 11–244.
- ARAYA, ALEJANDRA. “Secuestro Mistral”. *[RE]vuelta MISTRAL*, Archivo Central Andrés Bello, Universidad de Chile, 2015, pp. 53–63.
- BARCIA, PEDRO. “La prosa de Gabriela Mistral”. *Gabriela Mistral en verso y prosa. Antología*, Real Academia Española, 2010, pp. LXIX–C.
- BASAVE, AGUSTÍN. *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BOURDIEU, PIERRE. “Para una ciencia de las obras”. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, 1997, pp. 53–90.
- CABELLO HUTT, CLAUDIA. “Las mal ubicadas: intervenciones en la modernidad en la prosa de Alfonsina Storni y Gabriela Mistral”. *Meridional*, n° 7, 2016, pp. 105–30.
- CAMPOS GARCÍA, ALEJANDRO. “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”. *Universidad de La Habana*, n° 273, 2012, pp. 184–98.
- CARMAGNANI, MARCELLO. *Estado y sociedad en América Latina 1850-1930*. Crítica, 1984.
- COLMENARES, GERMÁN. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2006.
- COLTTERS, CATHEREEN. “Estudio preliminar. Intelectuales hispanoamericanas del siglo XIX y la transición al siglo XX y el ensayo de la Nación”. *Ensayistas hispanoamericanas. Antología crítica. Tomo I. Época moderna*, PuntÁngeles, 2014, pp. 15–35.
- CONCHA, JAIME. *Gabriela Mistral*. Universidad Alberto Hurtado, 2015.

- CORNEJO POLAR, ANTONIO. “El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socio-cultural”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, n° 7/8, 1978, pp. 7–21.
- . “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”. *Memorias de Jalla Tucumán 1995*, vol. I., editado por Ricardo Kaliman, Proyecto “Tucumán en los Andes”, 1997, pp. 267–70.
- FIGUEROA, LORENA, ET AL. *Tierra, indio, mujer: pensamiento social de Gabriela Mistral*. LOM / Archivo del escritor / Universidad ARCIS, 2000.
- FIOL-MATTA, LICIA. *A queer mother for the nation: the State and Gabriela Mistral*. Univ. of Minnesota Press, 2002.
- FRANCO, JEAN. “Si me permiten hablar: la lucha por el poder interpretativo”. *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Revista Abrapalabra, Universidad Rafael Landívar, 2002, pp. 121–28.
- FUNES, PATRICIA. *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Prometeo, 2006.
- GALLO, RUBÉN. *Freud's Mexico. Into the wilds of psychoanalysis*. MIT Press, 2010.
- GARCÍA, LUCIANO. “Aníbal Ponce y la Psicología: Un análisis histórico”. *Integración Académica en Psicología*, vol. 1, n° 2, 2013, pp. 10–23.
- GIRAUDO, LAURA. “Presentación Dossier Forjando un México nuevo. Revolución, nación y cultura en el México posrevolucionario/Forging a New México. Revolution, Nation and Culture in Postrevolutionary Mexico”. *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 67, n° 2, 2010, pp. 415–24.
- GIRAUDO, LAURA, Y JUAN MARTÍN-SÁNCHEZ, editores. *La ambivalente historia del indigenismo: campo interamericano y trayectorias nacionales, 1940-1970*. Instituto de Estudios Peruanos, 2011.
- GRANADOS, AIMER. “Historia intelectual e historia del libro. Algunas reflexiones en torno a El perfil del hombre y a cultura en México de Samuel Ramos”. *Temas y*

- tendencias de la historia intelectual en América Latina*, editado por Aimer Granados et al., Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / UNAM, 2010.
- HALL, STUART. “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?” *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall y Paul du Gay, Amorrortu, 2003, pp. 13–39.
- . “La cuestión de la identidad cultural”. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Enviación. Instituto de Estudios Peruanos. Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Javeriana. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2010, pp. 263–404.
- HALPERIN DONGHI, TULLIO. *Historia contemporánea de América latina*. Alianza, 2005.
- HERNÁNDEZ LUNA, JUAN. *Samuel Ramos (Su Filosofar Sobre lo Mexicano)*. UNAM, 1956.
- . “Biografía de Samuel Ramos”. *Obras completas II*, UNAM, 1976.
- HOUVENAGHEL, EUGENIA. “Samuel Ramos y el género ensayístico: El perfil del hombre y la cultura en México (1934) como ensayo camuflado”. *Literatura y lingüística*, n° 30, 2014, pp. 31–48.
- KNIGHT, ALAN. “México, c. 1930-1946”. *Historia de América Latina. 13. México y el Caribe desde 1930*, editado por Leslie Bethell, Cambridge University Press / Crítica, 1998, pp. 13–83.
- LARRAÍN, JORGE. *Identidad chilena*. LOM, 2001.
- LARROYO, FRANCISCO. “Prólogo”. *Obras completas I*, UNAM, 1975, pp. V–XXV.
- LAVRIN, ASUNCIÓN. *Mujeres, feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2005.
- MARICHAL, CARLOS. “El lado oscuro de la generación del 900 en América Latina: darwinismo social, psicología colectiva y la metáfora médica”. *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*, editado por Aimer Granados et al.,

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / UNAM, 2010.

MONSIVÁIS, CARLOS. “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”. *Historia general de México. Versión 2000*, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2007.

OLEA, RAQUEL. “Otra lectura de ‘La Otra’”. *Una Palabra Cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral*, editado por Raquel Olea y Soledad Fariña, Cuarto Propio, 1997, pp. 153–60.

OYARZÚN, KEMY. “Genealogía de un ícono: crítica de la recepción de Gabriela Mistral”. *Nomadías*, n° 3, 1998, pp. 21–43.

PEREIRA, ARMANDO, editor. *Diccionario de literatura mexicana. Siglo XX*. UNAM, 2000.

PÉREZ, FLORIDOR. “Prólogo”. *Gabriela Mistral. 50 prosas en El Mercurio 1921-1956*, Aguilar, 2005, pp. 9–13.

PÉREZ MONTFORT, RICARDO. *Estampas de nacionalismo popular mexicano: ensayos sobre cultura popular y nacionalismo*. CIESAS, 1994.

PIZARRO, ANA. “El «invisible college». Mujeres escritoras en la primera mitad del siglo XX”. *El sur y los trópicos. Ensayos de cultura latinoamericana*, Universidad de Alicante, 2004, pp. 163–76.

---. *Gabriela Mistral: el proyecto de Lucila*. LOM, 2005.

PRATT, MARY LOUISE. “‘No me interrumpas’, las mujeres y el ensayo latinoamericano”. *Debate feminista*, vol. 21, 2000, pp. 70–88.

RAMA, ÁNGEL. *La crítica de la cultura en América Latina*. Ayacucho, 1985.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.

ROJO, GRÍNOR. *Dirán que está en la gloria... (Mistral)*. Fondo de Cultura Económica, 1997.

- . “Contra El laberinto de la soledad”. *Las armas de las letras. Ensayos neoarielistas*, LOM, 2008, pp. 117–45.
- . “Nota sobre los nombres de América”. *Atenea*, n° 483, 2011, pp. 63–76.
- . “Gabriela Mistral y la reforma agraria chilena”. *Anales de la Universidad de Chile*, n° 12, 2017, pp. 121–34.
- . *La cultura moderna de América Latina: la primera modernidad 1870-1920*. Manuscrito inédito.
- . *La cultura moderna de América Latina: la segunda modernidad 1920-1973*. Manuscrito inédito.
- ROMERO, JOSÉ LUIS. “Las ciudades masificadas”. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, 2014.
- SALOMONE, ALICIA. “Una mirada, desde la perspectiva de género, a la historia del pensamiento en América Latina”. *Anais Eletrônicos do III Encontro da ANPHLAC*, 1998, pp. 1–12.
- SALOMONE, ALICIA, ET AL. “Prólogo”. *Modernidad en otro tono. Escritura de mujeres latinoamericanas: 1920-150*, Cuarto Propio, 2004, pp. 9–18.
- SCHWARZ, ROBERTO. “Nacional por substracción”. *Punto de Vista*, traducido por Ana MacMac, n° 28, 1986, pp. 15–22.
- STECHEER, LUCÍA, Y CLAUDIA ZAPATA. “Representación y memoria en escrituras indígenas y afrodescendientes contemporáneas”. *Revista Casa de las Américas*, n° 280, 2015, pp. 3–20.
- SUBERCASEAUX, BERNARDO. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo IV Nacionalismo y cultura*. Universitaria, 2011.
- TABOADA, HERNÁN. *Un orientalismo periférico: nuestra América y el islam*. UNAM, 2012.

- TOURAINÉ, ALAN. “Las políticas nacional-populares”. *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la cenicienta*, editado por María Moira Mackinnon y Mario Petrone, EUDEBA, 1998, pp. 329–58.
- VALDÉS, ADRIANA. “Identidades tráfugas (Lectura de Tala)”. *Una Palabra Cómplice. Encuentro con Gabriela Mistral*, editado por Raquel Olea y Soledad Fariña, Cuarto Propio, 1997, pp. 85–97.
- VETÖ, SILVANA. *Disputas por el dominio del alma. Historia cultural del psicoanálisis en Chile, 1910-1950. Tesis para optar al grado de Doctora en Historia*. Universidad de Chile, 2015.
- WADE, PETER. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Abya-Yala, 2000.
- . “Identidad”. *Palabras para desarmar*, editado por Margarita Serje et al., Icanh, 2002, pp. 255–64.
- WEINBERG, LILIANA. “Introducción”. *Estrategias del pensar. Ensayo y prosa de ideas en América Latina siglo XX. II*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2010, pp. 9–24.
- ZERMEÑO, GUILLERMO. “Del mestizo al mestizaje. Arqueología de un concepto”. *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, editado por Böttcher et al, El Colegio de México, 2011, pp. 283–318.