

**La anemia nacional: Gubernamentalidad y superabundancia de vida en  
el Ateneo de Lima y Manuel González Prada**

**José Chavarry**

Franklin & Marshall College

Entre el 11 de septiembre de 1885 y el 30 de enero de 1886 fueron inauguradas las cuatro secciones del Ateneo de Lima, uno de los principales órganos intelectuales peruanos que, luego de la derrota sufrida en la Guerra del Pacífico (1879-1883), se dieron a la reconstrucción moral y científica del país. Atrayendo a los principales intelectuales del momento, de distintos campos del conocimiento y trayectorias artísticas, políticas y militares, el Ateneo buscaba ser el “cerebro del país”, comprometiéndose mediante charlas y publicaciones a develar la realidad nacional. Su propósito era aportar a la regeneración de un país no solo humillado militarmente por Chile, sino también sumido en una honda crisis de identidad nacional producto de la derrota. La diversidad intelectual del Ateneo de Lima revela la colaboración entre distintas formaciones disciplinarias y posicionamientos ideológicos que abogaban por la unión armoniosa de los saberes al servicio de la patria. En particular, saberes que

otorgaran un conocimiento sobre la población nacional y los males que la afectaban, sobre sus necesidades, sus capacidades y sus limitaciones en el proyecto de reconstrucción nacional. En mi lectura, a finales del XIX y como resultado de la guerra, en el pensamiento intelectual del Perú surgió una preocupación acerca de qué hacer con la *vida* del país: cómo entenderla, representarla e impulsarla para asegurar la reconstrucción y la modernización de un cuerpo nacional derrotado, pero aún vivo. La discusión sobre la vida, a la vez, revela divergentes discursos que, a pesar del llamado a la armonía de los saberes, pronto deviene en otro campo de batalla: en contra de la visión armónica, cerebral del Ateneo emerge la del radical y librepensador Manuel González Prada, en cuya propuesta vitalista y belicosa se formula la necesidad de devolverle movimiento a los agarrotados músculos del país. De este modo, entran en contienda distintas posiciones acerca de la administración de la población—y de la función del intelectual en este proceso.

Entiendo la noción de vida desde la intersección de aquellos mecanismos de administración biopolítica (con el propósito de controlar o normativizar la población, un proceso que Foucault define como gubernamentalidad), con el flujo vital que habita los cuerpos y los colectivos, y que amenaza con desbordar los límites del sujeto definido por el Estado moderno (lo que Deleuze y Guattari llaman la “máquina de guerra”). Dicho de otra forma, la vida tanto como objeto de conocimiento y potencialidad, como producto de un poder disciplinario y a la vez un devenir que lo escapa y lo trasciende. Hablar de vida supone, por lo tanto, hablar de cuerpos y poblaciones, de su lugar dentro o fuera de una nación, de su conformación como pueblo o la posibilidad de su capacidad revolucionaria (Giorgi y Rodríguez 2007, 12). En estas líneas, las propuestas del Ateneo y de González Prada para la reconstrucción nacional reflejan la necesidad de formular un discurso acerca de la vida del país y cómo asegurar su participación en la renovación nacional. Para ambos discursos, como demostraré, la vida representa espacios distintos y por lo tanto requiere respuestas disímiles: en el caso del Ateneo, de formular un proyecto gubernamental en línea con las propuestas estatales de reconstrucción y modernización, a través de la conflagración del arte y de la ciencia. En esta unión armónica, se devela un conocimiento acerca del territorio y la población peruana de manera racional y científicista, necesaria para asegurar su administración. Aquí resalta un intento por comprender la “innata” melancolía y falta de fuerza vital que impide al sujeto indígena formar parte de un proyecto moderno de nación. En el caso de González Prada, en un principio vicepresidente del Ateneo, la reconstrucción se deberá dar a través de la liberación del sobrante de fuerza o la “superabundancia de

vida” que, quizás de manera algo paradójica, habita en un cuerpo nacional moribundo. Esta potencialidad vital, que incluye al indígena pero está presente más allá de distinciones de etnia o clase, propulsará el devenir de la nación. González Prada, sugiero, lee el problema de la vida como un asunto de velocidades, más que de identidad: el cuerpo del país necesita ser “inoculado”, “contagiado”, o estimulado por descargas eléctricas para estremecerlo y obligarlo a recuperar un movimiento perdido por la derrota. Y no solo en la contienda con Chile: la verdadera derrota a la que alude es aquella “vivisección moral” a la que el país ha sido sometido por sus líderes ineptos (González Prada 1976, 110). El propósito, pareciera decir González Prada, es la liberación de esta máquina de guerra.

La bibliografía sobre este período del pensamiento intelectual peruano no es escasa. Algunas de sus figuras más significativas, entre las cuales discuto aquí además de González Prada a la escritora Mercedes Cabello de Carbonera, son figuras constitutivas del canon literario. En el caso de González Prada, fundacional al pensamiento intelectual moderno del país (y el continente), a las aproximaciones clásicas de Luis Alberto Sánchez y Robert Mead (que ubican además al pensador en su contexto literario y filosófico) se le han sumado estudios más recientes que esclarecen o complican las anárquicas coordenadas y referencias teóricas del pensador. Uso el término “anárquico” no en un sentido peyorativo sino, siguiendo a Sara Castro-Klarén, como “la única opción posible...[cuando] los proyectos de nación no cuajan” (Castro-Klarén 2010, 41). Esta heterogeneidad y multiplicidad del pensamiento de González Prada, propongo, permite por lo tanto una lectura desde conceptos y nociones menos definidas en su obra pero que indudablemente la permean. Por eso, además de referirme a la crítica reciente, me interesa también articular una aproximación a través del lente de la vida—y el cuerpo, la enfermedad, y el movimiento. En esta disyuntiva, el pensamiento de González Prada entra a su vez en diálogo con un organismo como el Ateneo de Lima, el cual por su parte ha recibido significativamente menos atención. Sin embargo, es necesario reafirmar la importancia de esta asociación letrada, puesto que no solo atrajo a la intelectualidad más influyente de su momento a sus veladas, sino que precedió a instituciones similares como el mejor conocido Ateneo de la Juventud en México. Por lo tanto, pensar conjuntamente los proyectos ateneístas y el de González Prada, los cuales se daban lugar de manera simultánea, ayuda a conceptualizar las vertientes del pensamiento peruano posbélico, y en especial en torno a sus reflexiones sobre la vida nacional.

*I. El “cerebro” del país: el Ateneo de Lima como instrumento de estado*

Como señala Carmen McEvoy, el Ateneo de Lima fue uno de varios organismos intelectuales, junto a la Academia de la Lengua y la Sociedad Geográfica de Lima, que fomentó el desarrollo del pensamiento y la cultura nacional como parte de una nueva “política científica”, básicamente unitaria, conservatoria y elitista” (McEvoy 1997, 275). El Ateneo fue sucesor intelectual del Club Literario, órgano de estudio acerca del pasado del país y su literatura a partir de un intento de rescatar la herencia hispánica y resaltar la gloria de la independencia. Cerrada a causa de la guerra en 1880, el Club volvió a abrir sus puertas en 1885 como el renovado Ateneo, y con el propósito ya no solo de ensalzar el pasado sino de apoyar en la reconstrucción material y moral del país (Moreano 1997, 11). Por eso, de una institución principalmente literaria, el Ateneo buscaba reunir todas las áreas de conocimiento sobre la nación. En sus cuatro secciones, que cubren las ciencias sociales, naturales y morales, así como las humanidades y bellas artes, se formula un sentimiento patriótico conjunto donde la colaboración de los saberes se vuelve un arma al servicio del país. Por una parte, esta colaboración de las letras y las ciencias supondría la pertenencia del Ateneo a una “república de las letras”, en la que, siguiendo a Julio Ramos, “se proyectaba la especialización (sinónimo de racionalización) de las tareas y discursos, los intelectuales—médicos, letrados, militares, políticos—compartían una misma noción del lenguaje: la autoridad común de la *elocuencia*” (Ramos 1997, 99, mi énfasis). Pero por otro lado queda claro en los discursos de apertura de cada una de las secciones que la incorporación de físicos, matemáticos, y demás científicos se da a pesar de que estos “descuidan generalmente de la forma” y carecen de la “elegancia del estilo”, como señala el ingeniero Eduardo Habich al inaugurar la sección de Ciencias Naturales (Habich 1886, 7). El “saber decir” no es, por lo menos en el momento de apertura del Ateneo, su eje de articulación. Más bien, el énfasis se da en que las disciplinas trabajen juntas en la producción de saberes concretos sobre la realidad y así entender las razones de la derrota y aportar a la reconstrucción. Desde su apertura, el Ateneo publica las actas y las presentaciones leídas en sus veladas en su *Boletín* semanal, que aparecerá hasta su interrupción en 1888.

Por eso, en su conferencia del 23 de enero de 1886, el capitán naval Melitón Carvajal se refiere al Ateneo como el “cerebro del país” (Melitón Carvajal 1886, 68). En un lenguaje profundamente iluminista, marcado constantemente por metáforas de la luz y la mirada, los discursos y las ponencias inaugurales reflejan precisamente esta motivación de descorrer “el velo que hasta hoy oculta á nuestros ojos el porvenir de la

humanidad” (Ramírez Gastón 1886, 55). El “cerebro” ateneísta, por lo tanto, se ocupa de generar un conocimiento positivo acerca de los males que aquejan al país y que impiden el desarrollo de la modernidad. Esta propuesta se materializa en amplios trabajos estadísticos que intentan revelar, “para combatirlos, todos aquellos vicios y defectos sociales que impiden el progreso moral y material de la población” (Ramírez Gastón 1886, 56), o presentaciones acerca de la relación entre salubridad y la meteorología, con el fin de ahondar en los efectos del clima en la salud pública. En todos estos casos (que también incluye censos sobre mortalidad infantil y proyectos para la canalización del río Rímac), hay un claro impulso gubernamental, en tanto los trabajos científicos están siempre dirigidos, más que al Ateneo en sí como institución, a los posibles asistentes de las veladas y lectores del *Boletín* que tengan acceso a recursos para seguir implementando estos estudios. Este receptor ideal es, casi siempre, el gobierno: “El uso que de [la estadística] hacen hoy todos los gobiernos del mundo civilizado”, declara el estadista Enrique Ramírez Gastón en su estudio del Hospicio de Huérfanos de Lima, “nos confirma esta presunción permitiéndonos decir con entera exactitud que donde no hay Estadística no hay buen gobierno” (Ramírez Gastón 1886, 56). De esta manera, instan a los gobernantes a favorecer estos trabajos con el fin de ahondar en el conocimiento del territorio y la población nacional: “Los gobiernos, municipios y sociedades científicas de todas las naciones comprenden hoy las inmensas ventajas de fomentar los conocimientos que más estrechamente se relacionan con el bienestar de los pueblos” (“Observatorios meteorológicos” 1887, 125). No es casualidad que Andrés Avelino Cáceres, que en junio del mismo año sería investido presidente de la república luego de derrotar a Miguel Iglesias en la contienda civil que procediera a la guerra, estuviera presente en la velada inaugural de la sección de Literatura y Bellas Artes (Moreano 1997, 13).<sup>1</sup>

El proyecto cerebral ateneísta, por lo tanto, coincide con lo que Foucault, en su curso del 1 de febrero de 1978 en el Collège de France, define como “gubernamentalidad”. A grandes rasgos, la noción de gubernamentalidad es una elaboración o extensión del concepto de biopolítica, el cual, según Foucault, marca una

---

<sup>1</sup> La Reconstrucción Nacional, o “pax cacerista” liderada por Cáceres y su Partido Constitucional (compuesto por militares y civilistas de distintas posiciones ideológicas), es a su vez un intento de sembrar la armonía política y “unificar a la familia peruana” bajo programas económicos destinados a sacar al Perú de la crisis fiscal en la que se encontraba. En este entorno, el “bienestar material del que todos podían disfrutar” y la rehabilitación de “ciudadanos empobrecidos por la guerra y sin trabajo” se vuelve el principal discurso de la pax cacerista (McEvoy 1997, 261, 266-7). Indudablemente el Ateneo se pliega hacia este discurso.

transformación en el funcionamiento del poder, que entre los siglos XVII y XVIII pasa de la represión y el castigo a un intento de entender las capacidades productivas de sujetos y poblaciones. La gubernamentalidad—las técnicas del gobierno—sin embargo, no es solo un mecanismo de conocimiento biopolítico sino una forma de ejercer control sobre un espacio geográfico concreto y su población. Para Foucault, el estado moderno gestiona su autoridad y su legitimidad haciéndose cargo de la vida de sus súbditos, su bienestar, sus recursos y sus relaciones. Solo de esta forma puede componerse el estado: “sus límites generales solo deben comprenderse sobre la base de las tácticas generales de la gubernamentalidad” (Foucault 2006, 137). La principal herramienta de esta forma de gobierno es la estadística, en tanto la ciencia del estado (literalmente, recalca Foucault), recoge y organiza conocimientos, y los vuelve parte de la maquinaria gubernamental.

De esta manera, como cerebro del país el Ateneo ofrece sus saberes reunidos hacia Cáceres y su gobierno, tomando como base la estadística y el estudio científico de cuerpos y prácticas para entender las consecuencias de la derrota a nivel poblacional y apoyar en el proceso de reconstrucción nacional. En esta veta, Ramírez Gastón busca en los censos de Lima, parte de su estudio sobre orfandad y nutrición, cómo la situación “anormal” del país (fruto de la guerra) afecta el bienestar y la moralidad de las comunidades de la capital. Uno de los problemas fundamentales, concluye—y esta será, como mostraré a continuación, uno de los ejes centrales del Ateneo—es la necesidad de plantear respuestas al problema de la multitud indígena de la ciudad y el país. “Una multitud”, señala, “desconfiada, egoísta y refractaria a toda idea, á todo propósito de regeneración social, sin hábitos de orden, sin respeto por la ley que no conoce” (Ramírez Gastón 1886, 60). En otras palabras, el estadista se pregunta por cómo cabe este sujeto en el proyecto nacional, y qué puede hacer la ciencia moderna para comprenderlo y administrarlo.

Estas mismas pesquisas e intentos de respuestas surgen en los trabajos de otros intelectuales ateneístas. En “Apuntes sobre la raza indígena”, leída en la velada del 29 de enero de 1887, el médico y periodista Luis Carranza comparte sus descubrimientos acerca de las características de la raza y la posibilidad de legislación política de la población indígena. Denotando un cientifismo positivista—a través de teorías del temperamento y la craneología—Carranza hace énfasis en lo que describe como una inmutabilidad que caracteriza al espíritu indígena y la inmovilidad que le impide ejercer una capacidad física o guerrera. Su “melancolía” característica, señala, no solo carece de personificación en su arte (“En vano se busca en la poesía quechua. . . las hondas huellas

que las bellezas naturales dejaron en su imaginación” [Carranza 1887, 206]), sino que también impide cualquier sentimiento de venganza y de violencia, puesto que es incapaz de darse “a esos transportes de *viril furor*, en que el hombre encuentra en sí mismo fuerzas desconocidas para desafiar a la humanidad y al destino” (Carranza 1887, 208, mi énfasis). Así, para Carranza el sujeto indígena, sin energía, portador de una melancolía crónica y “más apto para amar que para comprender”, no puede ser pensado dentro del marco de una nación fuerte y renovada luego de la guerra (Carranza 1887, 211). Falto de virilidad, la multitud indígena termina siendo un resabio que debe ser estudiado y explicado por las nuevas ciencias, puesto que el proyecto de modernización deberá resolver su lugar en la nación (re)emergente. Sin embargo, el estudio del indígena, y de las condiciones de su debilidad no puede ser inmediato, dice, pues “estos...requieren más trabajo y tranquilidad del que permite la época agitada que atravesamos” (Carranza 1887, 212). Así, Carranza plantea el problema del indígena en términos de movimiento: la *agitada* realidad de la época se mueve de manera demasiado rápida para un sujeto arraigado en su inmutabilidad de siglos. Es en un futuro, de por sí incierto, donde se planteará una salida.<sup>2</sup>

Quien sí concibe una solución gubernamental es la novelista Mercedes Cabello de Carbonera, que comparte con los asistentes de la velada sus experiencias vividas en una “fiesta peligrosa” en una comunidad indígena cerca de Lima. La escritora—quien después publicará su novela *Eleodora* en el *Boletín* en varias entregas—narra cómo llegó, por un “desgraciado suceso” a un pueblo donde se celebraba la Navidad con el baile de las *payas*, o danzarinas jóvenes con atuendos de vibrantes colores y un bastón adornado con cascabeles. Cabello describe la “atronadora y libidinosa” fiesta haciendo énfasis en los hábitos de una “raza sentimental. . . que solo busca el anonadamiento de su ser y la pasajera alegría de su melancólico espíritu”, como el consumo de alcohol—apuntando, como lo hace Ramírez Gastón, a los problemas morales y fisiológicos de la población indígena (Cabello de Carbonera 1887, 184). Y, de igual manera que Carranza, rechaza el valor artístico del baile, puesto que cualquier legado del pasado glorioso inca ha desaparecido: “En el indio semi-civilizado no quedan ya vestigios de esa poesía, inherentes á todas las razas de carácter melancólico, apático

---

<sup>2</sup> Carranza también escribió para el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*. Aquí colaboró con estudios sobre las condiciones materiales de la población indígena, en donde de igual manera se percibe su preocupación por su inmutabilidad y letanía. Articulando (nuevamente) un discurso en términos de velocidades, donde el indígena resalta por su “parálisis”, escribe: “La conquista ha paralizado su inteligencia, la ha dejado inmóvil, y desde entonces ha permanecido casi inmutable” (en Dager Alva 2000, 155).

y contemplativo” (Cabello de Carbonera 1887, 184). En efecto, para Cabello el problema es que los indígenas no han heredado nada del imperio incaico, y sobre todo en respecto a la organización gubernamental. Más allá de su impresión de la fiesta, lo que verdaderamente concierne a la escritora es la desaparición de un poder, como el del Inca, capaz de “proteger y gobernar á sus hijos ó súbditos”; el Inca gobernante, “sin tener otra norma que la justicia, apoyada en el censo escrupulosamente llevado” era un apto administrador de estas poblaciones que sin éste perecían bajo su propia inmoralidad y abulia (Cabello de Carbonera 1887, 185-6). La similitud al lenguaje del estadista Ramírez Gastón es clara, y refuerza aquella necesidad de administrar las vidas de la población mediante su conocimiento científico. La organización del trabajo inca, “impuesto por ley”, es para Cabello de Carbonera la forma en que el imperio podía mantener controlar la producción y limitar el ocio, disponiendo cuerpos hacia el beneficio de la nación. A través del trabajo, la holganza y el vicio (males morales y fisiológicos) son controlados y extirpados por el plan gubernamental impuesto en la colaboración del estado y la ciencia. Es solo de esta manera, reflexiona finalmente la autora, que las enormes ciudades incas pudieron ser construidas—no a través de la explotación, sino por su “estar satisfecho [con] sus gobernantes é instituciones” (Cabello de Carbonera 1887, 187). El modelo inca sería un ejemplo preciso de cómo encauzar las masas indígenas hacia un proceso de (re)construcción nacional, a través del trabajo y la aceptación de la autoridad del gobierno.<sup>3</sup>

En su análisis sobre el Ateneo de la Juventud en México (inaugurado en 1909), Horacio Legrás indaga sobre la relación entre este tipo de organismos intelectuales y los proyectos gubernamentales de los estados modernos emergentes en el continente. Si estos estados “éticos”, señala Legrás, buscaban hacer de las masas parte del proyecto nacional mediante la administración de sus fuerzas productivas, la labor de sus aliados intelectuales era, justamente, la de facilitar la implementación de este modelo gubernamental. Así, los intelectuales ateneístas mexicanos, desde la sociedad civil, se ocupan de imaginar qué es el pueblo y qué lugar ocupa dentro de la nación (Legrás 2003, 46-7). El caso del Ateneo de Lima es distinto, primero, en que reúne saberes de

---

<sup>3</sup> El claro talante positivista de Cabello de Carbonera demuestra la influencia del pensamiento de Comte y Spencer. Lucía Guerra Cunningham señala que para la escritora “el objetivo edificante y moralizador” de la literatura era el de apoyar al progreso social y moral de la sociedad a través de la observación empírica. Por eso, la novela es en sí “un modo de conocimiento” (Guerra Cunningham 1987, 28-9). Se entiende, de este modo, la fuerte vinculación que tiene Cabello de Carbonero al proyecto ateneísta, y que elija las páginas del *Boletín* para publicar su novela *Eleodora*.

diversas disciplinas incluyendo las ciencias y, segundo, en que precisamente por esto abraza el positivismo como herramienta (mientras que el Ateneo de la Juventud partía desde el rechazo hacia el positivismo porfirista). Es de esta manera, sin embargo, que el Ateneo de Lima demuestra su acérrimo apoyo al gobierno y su proyecto de reconstrucción nacional. Lo curioso es que Cáceres, al haber dirigido batallones compuestos enteramente de indígenas durante la guerra, reivindicaba la naturaleza combativa y aguerrida del hombre andino—lo cual, como he mostrado, los intelectuales ateneístas rechazaban. Por eso, y volviendo a Legrás, no debemos simplemente catalogar al Ateneo (ni el de la Juventud, ni el de Lima), como un dispositivo acrítico o vocero del estado: más bien, debemos resaltar su autonomía al momento de declarar y desarrollar un plan de gubernamentalidad que siempre apuntaba a una funcionalidad de nivel nacional pero no suponía una sumisión total. El Ateneo ofrecía sus servicios al proyecto de reconstrucción, pero seguía afirmando un espacio de independencia crítica respecto a cualquier autoritarismo político (McEvoy 1997, 275).

Más significativo que el alineamiento político del proyecto ateneísta, en mi lectura, es su propuesta de generar conocimientos y modelos de administración para la vida de las poblaciones nacionales, en especial del sujeto indígena. Podemos especular que tanto Carranza como Cabello de Carbonera entendían que las multitudes indígenas, lejos de amodorradas en su letanía melancólica, habían protagonizado en los últimos años una serie de conflictos armados ya en defensa de la nación o en su contra.<sup>4</sup> El asunto, desde luego, tiene menos que ver con si estos u otros intelectuales representaban de manera adecuada o no a la población indígena del país, y más con el lugar que le otorgaban en el proyecto modernizador. La respuesta ateneísta es clara: es objeto de estudio, pues obtener conocimientos sobre esta población ayudará a decidir cómo administrarla. En este proceso, la armonía de los saberes y las ideologías, y la “iluminación” de esta unión, develarán el camino de la nación. La efervescencia patriótica del Ateneo no disminuye en la década final del siglo, pero rápidamente se vierte en una dirección más en línea con el ideal ateneísta de la glorificación de las letras (hacia la caracterización hecha por Ramos de la elocuencia y el saber decir). En subsiguientes números del *Boletín* (hasta que cesa publicación en 1888), desaparecen en su mayoría los trabajos científicos y proliferan las tradiciones, las historias (y chismes)

---

<sup>4</sup> Además de formar parte de regimientos en la Guerra del Pacífico bajo el mando de Cáceres, es difícil pensar que estos círculos intelectuales no estaban al tanto de recientes movilizaciones indígenas a nivel nacional. El más contemporáneo es la rebelión del alcalde Atusparia en la región de Huaraz, al norte de Lima, donde miles de campesinos se alzaron en armas en 1885 para reclamar devolución de tierras en el contexto de la reconstrucción nacional.

de la aristocracia colonial, y los tratados sobre la genealogía de las Bellas Artes y la influencia y continuación de la tradición griega e hispanista en el Perú. Cuando el *Boletín* reaparece en 1899, bajo nueva dirección, el Ateneo es ya un órgano intelectual que deja de lado cualquier apuesta práctica, combativa o incluso patriótica. En esta etapa, el cuestionamiento acerca de la vida del indígena es básicamente nula, puesto que, incapaz de producir un arte sublime, no se lo percibe como un ser racional. Se vuelve evidente que para este Ateneo tardío la administración de la vida nacional ha dejado de ser un proyecto intelectual.

## II. Vida y movimiento en Manuel González Prada

Aunque aparece en el *Boletín* como segundo vicepresidente del Ateneo y luego tesorero, Manuel González Prada nunca tuvo mayor compromiso con la institución. En efecto, tuvo una sola participación en el organismo, en una velada en la que no estuvo presente y con un discurso que no leyó él mismo.<sup>5</sup> Ya a los pocos meses de fundado el Ateneo se produce una escisión, cuando un grupo de intelectuales jóvenes se separa para formar su institución propia, criticando a la generación previa y buscando una nueva literatura peruana. González Prada, aunque no abandona el Ateneo por algún tiempo, vierte su compromiso hacia este Círculo Literario, en donde es elegido presidente ya en 1887 y el cual formará la base del partido radical de los noventa (Moreano 1997, 16). Es en los próximos años que escribe y reedita la mayoría de los artículos que se publicarán en *Páginas libres* en 1894, en París. Esta colección, a la cual pertenecen los textos que comentaré, forman parte de esta etapa más combatiente, afincada en un profundo rechazo hacia la casta gobernante (incluyendo a Cáceres) y las generaciones intelectuales previas. El Círculo se convertirá en la Unión Nacional, bastión del pensamiento radical a finales del XIX.

---

<sup>5</sup> González Prada probablemente no asistió a esta velada inaugural de la sección de Letras y Bellas Artes porque estaba al tanto de que Cáceres estaría presente, y porque su rival Ricardo Palma había preparado un folleto de traducciones de las citas de Heinrich Heine que iba a presentar (Moreano 1997, 13). La charla, luego titulada “Conferencia en el Ateneo de Lima” para su publicación en *Páginas libres*, es una disertación sobre el estado de las letras peruanas hacia finales del siglo. A través de su estudio de la figura del alemán Heine, González Prada arremete contra la literatura nacional contemporánea que copia y calca la tradición hispánica sin proponer una propia. Su blanco principal es el mismo Palma, a quien reconoce como hábil traductor de Heine, pero no menciona cuando diserta sobre la literatura peruana sería. En la velada, la conferencia fue leída por el presidente de la sección, Ricardo Rossel. Por su parte, el rechazo hacia Cáceres surge en relación al Contrato Grace, que el presidente firmó y al cual González Prada se oponía tajantemente, viéndolo como una forma de vender los recursos nacionales a inversionistas extranjeros (Rénique 2015, 57-9).

En mi lectura, en esta etapa liminal entre su salida del Ateneo y la consolidación de su postura radical, opera una preocupación acerca de qué hacer con la vida del país luego de la guerra. Por un lado, el discurso de González Prada comparte un talente positivista con el de los intelectuales del Ateneo (lo cual explica su respaldo inicial por dicha asociación), y parte desde la necesidad de imaginar una nación futura fuerte y aguerrida, preparada para otro conflicto. Sin embargo, a diferencia del ateneísmo, su propósito no es tanto la auscultación del país sino la liberación y el encauzamiento de sus fuerzas, no el conocimiento estadístico para la administración estatal sino la regeneración a través de la recuperación de un movimiento vital. Y es que, para González Prada, el país es un cuerpo cuya energía ha sido diezmada por la guerra pero más aún por la ineptitud de sus dirigentes intelectuales y políticos. Es un cuerpo que se exhibe, que es sometido a inspecciones y mutilaciones, un cuerpo leproso que contrae males y los contagia, que se ve doblegado por falta de ejercicio y de nutrientes. Es un organismo inmóvil y mal tratado por los “médicos” nacionales, es decir por sus dirigentes políticos e intelectuales: el Perú, declara en el “Discurso en el Politeama”, es un “cuerpo vivo, expuesto sobre el mármol de un anfiteatro, para sufrir las amputaciones de cirujanos que tenían ojos con cataratas seniles y manos con temblores de parálítico” (González Prada 1976, 44). Si la propuesta iluminista del Ateneo buscaba combinar la observación y la práctica, aquí las herramientas (los ojos y las manos) de esta generación intelectual resultan no solo inútiles sino perniciosas. Para González Prada, la auscultación médica ateneísta no resuelve la verdadera carencia del cuerpo nacional: más incluso que cualquier carencia de “electricidad en los nervios [o] de fósforo en el cerebro”, el problema es la falta de “consistencia en el músculo y hierro en la sangre” (González Prada 1976, 47).

Por una parte, el lenguaje médico que emplea González Prada se entiende desde un cientifismo y positivismo no totalmente disímil al de los intelectuales del Ateneo. De hecho, el discurso sobre el cuerpo y la enfermedad subyace gran parte de la propuesta revitalizante de González Prada en *Páginas libres*; en particular, hace referencias constantes al contagio y la peste, temas en boga en los círculos médicos hacia finales del XIX.<sup>6</sup> “Perú y Chile”, el artículo que más directamente analiza los

---

<sup>6</sup> En las dos últimas décadas del XIX las teorías microbianas (del contagio a través de portadores de bacterias, como los insectos) empezaron a reemplazar a las teorías miasmáticas (a través de la piel). A estos nuevos paradigmas científicos el Perú no llegó tan tarde, puesto que ya en estas décadas se empezaban a gestionar nuevos estudios sobre las pestes y las enfermedades infecciosas nacionales, tales como la uta, la verruga peruana y la fiebre de la Oroya. Si bien los primeros centros universitarios para el estudio de estos males no se inauguran hasta la primera

motivos de la derrota, es en esencia una lectura de la guerra como un espacio de contagio de la barbarie, donde los países se inoculan mutuamente los males nacionales: el Perú “se contagió de la ferocidad araucana” mientras que Chile “se contaminó con el virus peruano”. “El contacto de ambas naciones”, escribe, “recuerda el abrazo de Almanzor, un medio de comunicarse la peste”, aunque recalca que este contagio no significa que “en su organismo [el chileno] acabamos de inocular un germen de muerte prematura” (González Prada 1976, 50). González Prada, heredero del positivismo de Auguste Comte, ve en la ciencia una forma empírica de explicar los males nacionales, así como de imaginar la revitalización del país. Por eso, en el “Discurso en el Teatro Olimpo”, y en contra del contagio nocivo de la guerra, aclama por un contagio positivo como tratamiento contra la “anemia” nacional: una inoculación de “gérmenes de vida” y una trasfusión de sangre “fuerte y joven” para contraer una “fiebre saludable” y recuperar la vitalidad (González Prada 1976, 26-8). En esto, como mencionaba anteriormente, comparte similitudes con el positivismo del Ateneo.

Sin embargo, si bien este lenguaje apunta a la fe de González Prada en la ciencia como método explicativo de la realidad y necesario para imaginar el progreso humano, su positivismo no comparte el determinismo de sus contemporáneos en el Ateneo.<sup>7</sup> En efecto, aunque la ciencia dirigirá la reconstrucción nacional y el intelectual será el encargado de administrarla (volveré a esto más adelante), González Prada hace énfasis en que el verdadero actor en este proceso deberá ser un sobrante de fuerza que, liberado de todo proceso de producción, devolverá vida a la nación. En “Perú y Chile”, escribe:

¡Ojalá hubiéramos pasado por algunas de aquellas revoluciones radicales que remueven de alto abajo la sociedad y la dividen en dos bandos sin consentir indiferentes o egoístas! Desgraciadamente, como las tempestades en el Océano, todas nuestras sediciones de cuartel se deslizaron por la superficie sin alcanzar

---

década del XX en el Perú, ya en 1885 el joven médico Daniel Carrión se había inoculado la verruga para entender su desarrollo, falleciendo semanas después (Cueto 1989, 119-128). También vale resaltar que entre 1886 y 1887 se desató una plaga de cólera en Chile, la cual generó mucha preocupación para los médicos peruanos, que ya en sintonía con los avances mundiales de la medicina entendían que el contagio se daba a través de microbios específicos (Cueto y Rivera 2009, 117). Es indudable que un científico como González Prada estuviera al tanto de estos avances y situaciones.

<sup>7</sup> Pierre-Luc Abramson resalta el rechazo de González Prada hacia el darwinismo social y en especial a los pensadores herederos de Comte como Herbert Spencer o Gustave Le Bon, cuya obra califica de seudocientífica y colonialista (Abramson 2006, 52-3). Carlos Germaná, por su parte, señala que el positivismo revolucionario de González Prada, en sintonía con las ideas de lucha de clases, en realidad se aleja del conservadurismo de Comte (Germaná 2010, 180). De manera similar, para Thomas Ward la diferencia con Comte yace en que éste aboga por jerarquías sociales como forma de detener la anarquía intelectual y moral, mientras que para González Prada la anarquía significa libertad del estado y la Iglesia (Ward 1991, 277). Según he señalado anteriormente, algunos ateneístas como Cabello de Carbonera sí estaban en línea tanto del positivismo de Comte como del darwinismo social de Spencer.

a sacudir el fondo. Si las sediciones de pretorianos denuncian decadencia, los continuos levantamientos populares manifiestan *superabundancia de vida*. Las naciones jóvenes poseen un sobrante de fuerza que dirigen contra su propio organismo *cuando no lo emplean en la agricultura, la industria, las artes o la conquista*. Los pueblos se agitan para su bien, como los niños saltan y corren para lubricar sus articulaciones y desarrollar sus músculos. Las guerras civiles sirven de aprendizaje para las guerras exteriores: son la gimnasia de las naciones. (González Prada 1976, 52, mi énfasis)

Queda clara la diferencia que González Prada establece entre la contienda civil con fines hegemónicos (puesto que las diferencias políticas son solo categóricas) y el levantamiento popular como ejercicio del cuerpo del país. Si el enfrentamiento entre Cáceres y Miguel Iglesias por el liderazgo del país luego de la guerra corresponde a estas “sediciones de cuartel”, la “gimnasia de las naciones” implica un movimiento regenerativo de los músculos agarrotados y faltos de hierro. La guerra necesaria, tal como la define, es aquella que “remueve” y “sacude”, que desencadena fuerzas escondidas para “lubricar” el cuerpo de la nación y acelerar su desarrollo.<sup>8</sup> Descartando los conflictos militares de caudillos por la presidencia, González Prada también se aleja de toda forma estatal de reconstrucción.

De esta manera, en el pensamiento gonzalezpradiano la nación solo puede surgir mediante la activación de esta superabundancia de vida. La vida aparece aquí como una potencia popular que ocurre más allá de todo sistema de producción organizada, no subsumida en la producción económica (la agricultura y la industria), la estética (las artes) o bélica (la conquista, o la guerra dirigida por el estado). La superabundancia de vida puede entenderse, en términos deleuzianos, como una máquina de guerra, o una vida inmanente que trasciende toda forma de coerción estatal. La vida, *como vida en sí*, existe para González Prada como un afuera a todos los sistemas impuestos por los proyectos gubernamentales de reconstrucción nacional, ya sean los políticos (de ahí su rechazo a Cáceres y los demás mandatarios) o los intelectuales (al menos aquellos que considera reaccionarios, como los ateneístas). Si para el Ateneo la vida es algo que debe conocerse y administrarse, para González Prada se trata más bien

---

<sup>8</sup> A través de un análisis de *Ortometría*, libro póstumo que reúne los apuntes de González Prada sobre el proceso de versificación y su idea de lenguaje, Eduardo Yalán introduce el concepto de *fuerza* que subyace toda la producción filosófica gonzalezpradiana. Es en el ritmo del verso, señala Yalán, donde surge la fuerza o el “destello” poético, las subidas y bajadas en el lenguaje que capta el hablar del pueblo, el pensamiento colectivo y popular (“Manuel González Prada: *Minúsculas*. Poesía y experimentación”, 00:26:00-00:47:50). Siguiendo a Yalán, podemos sugerir que la noción de fuerza opera también en el discurso político/moral de González Prada, siendo precisamente aquella superabundancia de vida que distingue su positivismo del comtiano y que sirve como motor, colectivo y popular, de las capacidades internas de la nación en proceso de reconstrucción.

de una liberación de potencialidades internas, de inoculaciones que devuelvan movimiento y de una recapacitación física. Por eso también, quizás, que su positivismo y cientificismo sea tan marcadamente distinto del de Ramírez Gastón, Carranza o Cabello de Carbonera: ciencia significa progreso, pero la ciencia por sí sola no impulsa el devenir del país. Es la vida, como potencia sin forma específica, que brinda esta fuerza a la (re)construcción del cuerpo nacional.

Esta superabundancia de vida tiene una posible resonancia, si bien una resolución distinta, con el *Facundo* de Sarmiento. Para éste, el problema era precisamente cómo contener aquel “exceso de vida” del gaucho y de la pampa, cómo encauzarlo hacia la productividad del estado. Facundo Quiroga atrae la atención de Sarmiento porque este no puede ser contenido por los aparatos de captura del gobierno (el trabajo o la guerra): la casaca de militar “le oprime el cuerpo”, señala, notando así aquel exceso de vida trasciende un sistema de disposición o administración gubernamental para el gaucho (Sarmiento 1990, 141). Fermín Rodríguez entiende esta visión de Sarmiento menos como una oposición civilización/barbarie (para la cual Facundo representaría la inmutabilidad del campo, de lo originario) sino como una cuestión de velocidades: circulación y estacionamiento, movimiento e inercia, donde la velocidad de Facundo y la pampa generan un exceso al sistema de captura estático de Rosas y los federales (Rodríguez 2002, 1115-6). Podría leerse de manera similar el discurso regeneracionista de González Prada, pues en contra del cuerpo nacional postrado y auscultado por cirujanos ciegos, éste propone el movimiento de la gimnasia del país, de la liberación de su energía y su superabundancia de vida. Pero aquí también una diferencia: si Sarmiento busca capturar al exceso de vida a través del lenguaje, de establecer “el dominio virtual del espacio [de la pampa] por medio de su representación” (Rodríguez 2002, 1117), en González Prada se trata menos de definir esa superabundancia y su movimiento, y más bien de reconocerla como elemento constitutivo de la nación en proceso de emergencia y modernización.

En mi lectura, lo más significativo de esta conceptualización es, precisamente, que González Prada nunca explicita qué o quién es esta superabundancia de vida. Queda claro, sin embargo—y aquí la diferencia radical entre éste y sus contemporáneos, empezando por los ateneístas—que incluye a la población indígena del país. El “Discurso en el Politeama” reclama por la reinscripción del indígena dentro de la nación y su proceso de reconstrucción: “Si del indio hicimos un siervo, ¿qué patria defenderá?”; “la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera”; “Nuestros pueblos de la sierra son hombres amodorrados, no

estatuas petrificadas” (González Prada 1976, 45-7). Más que un reconocimiento del indígena desde el lenguaje liberal de la ciudadanía, la llamada de González Prada es a devolverles movimiento a sus cuerpos, no porque carezcan de fuerzas propias (no son “estatuas petrificadas”), sino porque han sido tratados como siervos y por lo tanto restados desarrollo físico. Mientras que para los ateneístas la melancolía y la apatía eran características innatas de esta población, en González Prada se trata de un asunto de velocidad: “la vida toda del pueblo se resume en...versatilidad en movimiento” (González Prada 1976, 47).

Ana Peluffo hace énfasis en el discurso de la virilidad que subyace todo el proyecto de regeneración nacional en González Prada, y de la necesidad de pensar al sujeto indígena como guerrero que tome las armas para defender a su país. Señala: “En este sentido, la forma de incorporar al indígena al concepto de la peruanidad era convertirlo en un sujeto marcial que pudiera defender valerosamente la nación...[había] la necesidad de ‘armar’ y virilizar al indígena” (Peluffo 2007, 473; ver también Peluffo 2014, 20-1). Dada mi lectura anterior, sugiero que a esta explicación podríamos añadir la necesidad, para González Prada, de devolver al sujeto indígena un movimiento perdido y así desplazarlo al centro de la vida política nacional. Es decir, de volverlo un sujeto veloz, además de viril, que sirva de vector para la reconstrucción del país y su movimiento hacia el futuro. Solo entonces, incorporado éste como ente vivo, veloz y viril, podrá el país pensar en una reconstrucción nacional. Como guerrero y fuerza conductiva, el sujeto indígena ocupa un rol protagónico en este proceso, marcando así una clara distancia con el Ateneo, para el cual la nación deberá componerse *a pesar* de su debilidad, melancolía y falta de capacidad productiva. Y, una vez más, se trata de un proceso de reconstrucción que no pasará por la organización y administración estatal.

Por otra parte, sin embargo, la superabundancia de vida no le pertenece exclusivamente en el indígena, sino que forma parte de una vitalidad nacional más amplia, quizás imposible de fijar—y, por lo mismo, de regir a través del estado. La vida del país es también “una clase media...hastada con la política”, así como el “cuerpo flotante” de la población costeña a los cuales hay que impulsar y encauzar de la misma manera (González Prada 1976, 29). En realidad, y esto se hace más concreto en su elogio a Víctor Hugo, la vida lo abarca todo, desde “hermosas cristalizaciones minerales” a “la araña y la hortiga porque son aborrecidas”: la vida es un perpetuo flujo, un cuerpo organizado “en que se palpa el movimiento de la savia o la circulación de la sangre”. Pero también un organismo anárquico, no presidido por una lógica cartesiana sino de capacidades múltiples y heterogéneas: “tiene corazón hasta en la cabeza,

entrañas en la inteligencia” (González Prada 1976, 117). La diferencia con los ateneístas es notoria aquí en dos puntos. Primero, porque el lenguaje científicista o positivista nunca recae en una explicación o una forma de administración de la población en el sentido foucaultiano de la gubernamentalidad. No hay estadística porque si la ciencia estatal divide y clasifica, aquí la desorganización y el movimiento del cuerpo rigen esta conceptualización de la vida. Y segundo, porque la vida en González Prada no se reduce a un sujeto particular, ni siquiera a un sujeto en sí, y por lo tanto dista de cualquier discurso identitario. Si para Carranza la reconstrucción necesitaba de un método para entender las diferencias y particularidades indígenas para incorporarlas a la nación, aquí estas diferencias importan menos que la vida misma que atraviesa los cuerpos. La vida, cuan máquina de guerra por afuera del proceso de gubernamentalidad impuesto por el estado, “es eso que deviene, eso que ‘pasa’ y moviliza los cuerpos, los saca de sus formas y sus figuras y los lleva más allá, a su mutación y su mezcla...[produciendo] una diferencia positiva” (Rodríguez y Giorgi 2007, 25).<sup>9</sup>

Si, como he demostrado, la discusión sobre la reconstrucción nacional gira en torno a qué hacer con la vida del país después de la guerra, el punto de quiebre entre el Ateneo y González Prada es la articulación de dos modos distintos de concebir la labor intelectual en función a esta necesidad. Como asesores o aliados del estado, los ateneístas se plegaron hacia una función gubernamental, legitimando y a la vez legitimándose en un gobierno militarista que, en cualquier caso, cedería el mando en los noventa a dirigentes civilistas y la clase oligarca. González Prada, mientras tanto, encuentra en el pueblo—y su sobrante de fuerza desaprovechada—un espacio de autolegitimización. Pero no necesariamente en un pueblo único, específico, sino en un flujo de vida que atraviesa el cuerpo, derrotado pero no exánime, del Perú. Su función es “herir y punzar a las multitudes. . . por el *generoso* deseo de estimularlas para el bien” (González Prada 1976, 111, mi énfasis): como forma de “generosidad”, la labor del

---

<sup>9</sup> Podría pensarse esta aproximación acerca de la vida en relación a la noción de inmanencia propuesta por Thomas Ward. Negando que González Prada fuera ateo, Ward considera que éste halla en el rechazo de la religión organizada y en un retorno al monismo protocristiano (la unión entre la vida material y la espiritual) una “fuerza inmanentista, compuesta del espíritu y del cuerpo, [la cual] estimula el proceso de la Voluntad personal” (Ward 1996, 50-1). Según Ward, este inmanentismo (que toma filosóficamente de Lucrecio, Spinoza, Renan y Bakunin, y que luego hace intersección con los postulados teóricos de Einstein) conduce a un pensamiento revolucionario que no parte de la toma del poder (en tanto cualquier revolucionario triunfante se vuelve conservador) sino que, “Basándose en el reino de Dios fundando con el bien, propone el reino de la anarquía vinculado asimismo con el bien” (Ward 1996, 129; 177). Este bien absoluto (al cual se llega a través de una búsqueda moral individual) concibe de una sociedad sin diferencias que no excluye al indígena.

intelectual aquí se perfila, también, hacia un intento de conducción de las capacidades vitales de la nación. Si bien no en el sentido estadista o administrativo que sus contemporáneos ateneístas, González Prada se otorga igualmente un rol de guía respecto a las masas, no solo en tanto cerebro conductor sino también como vector de electricidad que estimula el movimiento del pueblo. Más que altruismo, la generosidad se vuelve aquí un instrumento intelectual, distinto a las herramientas ateneístas pero, a su vez, dotado de una capacidad dirigencial. Como apunta en “La Revolución Francesa”, el “populacho ebrio” y las “multitudes inconscientes” no pueden por su cuenta llevar a cabo la insurrección: para desatar la “florescencia de vida, exuberancia de fuerza, desbordamiento de actividad”, es necesaria la acción del intelectual conductor, el “movimiento libre de hombres pensadores” (González Prada 1976, 185-7). Entre estas dos formas de concebir el trabajo intelectual, la vida deviene un campo de batalla en sí, producto y a la vez productora de líneas divergentes del pensamiento moderno peruano.

### Bibliografía

- Abramson, Pierre Luc. 2006. “Ciencia y cientifismo en el pensamiento de González Prada”. En Isabelle Tauzin, ed. *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006. 47-55.
- Castro Klarén, Sara. 2010. “González Prada y las ruinas del tiempo”. En Thomas Ward, ed. *El porvenir nos debe una victoria: la insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 29-42.
- Cabello de Carbonera, Mercedes. 1887. “Una fiesta peligrosa en un pueblo del Perú”. *El Ateneo de Lima* (27): 182-187.
- Carranza, Luis. 1887. “Apuntes sobre la raza indígena”, *El Ateneo de Lima* (28): 201-212.
- Carvajal, Melitón. 1886. “Explicación técnica de los desastres militares del Perú en la guerra con Chile y la necesidad de formar un ejército instruido”. *El Ateneo de Lima* (3): 68-81.
- Cueto, Marcos. 1989. *Excelencia científica en la periferia: actividades científicas e investigación biomédica en el Perú: 1890-1950*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).

- Cueto, Marcos, Jorge Lossio, y Carol Pasco, eds. 2009. *El rastro de la salud en el Perú*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Dager Alva, Joseph. 2000. "La historiografía peruana de la segunda mitad del siglo XIX. Una presentación inicial a través de la obra de José Toribio Polo". *Revista Complutense de Historia de América* (26): 135-179.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Germaná, César. 2010. "Manuel González Prada y el surgimiento del pensamiento crítico en el Perú". En Thomas Ward, ed. *El porvenir nos debe una victoria: la insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 173-200.
- Giorgi, Gabriel, y Fermín Rodríguez, eds. 2007. *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós.
- González Prada, Manuel. 1976. *Páginas libres; Horas de lucha*. Editado por Luis Alberto Sánchez. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Guerra Cunningham, Lucía. 1987. "Mercedes Cabello de Carbonera: Estética de la moral y los desvíos no-disyuntivos de la virtud". *Revista de crítica literaria latinoamericana* (13.26): 25-41.
- Habich, Eduardo. 1886. "Discurso del Sr. Habich". *El Ateneo de Lima* (1): 7-8.
- Legrás, Horacio. 2003. "El Ateneo y los orígenes del estado ético en México". *Latin American Research Review* (38.2): 34-60.
- "Manuel González Prada: *Minúsculas*. Poesía y experimentación". 2019. *YouTube*. Colgado por Casa de la Literatura Peruana. 2 de octubre. <https://www.youtube.com/watch?v=8ZwWocZfdIU>
- McEvoy, Carmen. 1997. *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.
- Moreano, Cecilia. 1997. *La literatura heredada: configuración del canon peruano de la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero.
- "Observatorios meteorológicos". 1887. *El Ateneo de Lima* (4): 125-130.
- Peluffo, Ana. 1997. "Dandies, indios y otras representaciones de la masculinidad en Manuel González Prada". *Revista Iberoamericana* (73.220): 471-86.
- \_\_\_\_\_. 2016. *En clave emocional: cultura y afecto en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo.

- Ramírez Gastón, Enrique. 1886. "Estudios estadísticos de Lima—El Asilo de Huérfanos Lactantes". *El Ateneo de Lima* (2): 55-67.
- Ramos, Julio. 1997. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana.
- Rénique, José Luis. 2015. *Imaginar la nación: viajes en busca del 'verdadero' Perú (1881-1932)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rodríguez, Fermín. 2002 "Sarmiento en el desierto: exceso de vida, instinto de muerte". *Revista Iberoamericana* (68.201): 1111-1128.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1990. *Facundo: Civilización y barbarie*. Editado por Roberto Yahni. Madrid: Cátedra.
- Tauzin, Isabelle, ed. 2006. *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Ward, Thomas, ed. 2010. *El porvenir nos debe una victoria: la insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- \_\_\_\_\_. 1996. *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada*. New York: Peter Lang.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Manuel González Prada: Devoted Follower or Insubordinate Partisan of August Comte?" *Revista Hispánica Moderna* (44.2): 274-79.