



Vol. 10, No. 2, Winter 2013, 375-382
www.ncsu.edu/acontracorriente

Review/Reseña

Thomas Ward. *“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, 2010.

Releyendo a González Prada

José Luis Rénique

Lehman College & The Graduate Center

City University of New York

A Thomas Ward no sólo le debemos varios importantes trabajos sobre Manuel González Prada (1844-1918) sino una invaluable digitalización de sus principales textos¹; se trata, sin duda, del más activo difusor en los Estados Unidos de la obra del llamado “apóstol del radicalismo”. *“El porvenir nos debe una victoria”*: *La insólita modernidad*

¹ “Ensayos y poesía de Manuel González Prada”, www.evergreen.loyola.edu/~tward/gp/

de Manuel González Prada (Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2010) es, al respecto, su más reciente contribución: un grueso volumen (459 páginas) en el que una treintena de autores de orígenes y especialidades diversas ensayan nuevas miradas a la obra del insigne ensayista peruano quien—acaso opacado por las figuras de sus compatriotas Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui—ha recibido relativamente poca atención entre los estudiosos de la tradición radical latinoamericana. Subsanan dicho vacío—apenas interrumpido por la obra del norteamericano Robert G. Mead Jr. y los peruanos Eugenio Chang-Rodríguez y Luis Alberto Sánchez, autores de tres “textos fundacionales” sobre el tema que incluye Ward aquí a manera de homenaje—es el cometido principal de este valioso trabajo.

I

A la memoria histórica peruana accedería Prada—como prefería que lo llamaran—a raíz de la Guerra del Pacífico. El curso mismo de su vida sería profundamente alterado por su participación, como oficial de reserva, en la batalla que sería la antesala de la ocupación de Lima por las fuerzas chilenas. Un furioso ensayista devendría el retraído bardo de preguerra a partir de entonces. Como “voz de la conciencia nacional” lo calificaría su compatriota Francisco García Calderón años después en reconocimiento a su labor propagandística de aquel entonces. Una prédica que del “revanchismo” mudaría en acerba denuncia de las condiciones que habían impedido al Perú hacer frente con entereza a un vecino de mucho menor poderío. No depondría jamás su actitud de rebeldía, su vocación de agitador; ni siquiera cuando, en 1912—a los 68 años—, aceptó su primer puesto público, como director de la Biblioteca Nacional. De ahí la naturaleza fragmentaria de su obra, una suerte de partes de batalla producidos a través de medio siglo de intensa vida que se resiste a la síntesis y a una adecuada historización; debido, fundamentalmente, a la dificultad para delinear el contexto preciso de su producción, tal como explica Sara Castro-Klarén. A su parecer, un estudio que lograra “tejer”, genealógicamente, las ideas estéticas y políticas de Prada, “nos permitiría apreciar mejor la agudeza y modernidad de su crítica literaria; rescatar,

vale decir, su plena vitalidad, fruto del empeño del autodidacta por dotarse de un “punto de mira” desde el cual “irrumper” en la historia de su patria, “desde el silencio de sus propios exilios y retiros de la vida política en el Perú”. Como ella, otros de los contribuyentes a este volumen, definirán al autor de *Páginas Libres* como un pionero en la crítica de la “colonialidad del poder” en el sentido que su compatriota Anibal Quijano formularía el tema décadas después.²

César Germaná, Rafael Rodríguez Monge y Gonzalo Portocarrero ofrecen aportes específicos en ese sentido. Coincidiendo con la clásica genealogía mariateguista, como fundador de la corriente de “pensamiento crítico” que sería proseguida por el propio Mariátegui y Quijano mucho después lo presenta el primero; forjador, por tanto—observa Germaná—de “las herramientas cognoscitivas necesarias para generar conocimientos sobre la realidad histórico-social y su transformación”. Desde la perspectiva de la “teoría de la dependencia” lee el segundo la obra pradiana resaltando una peculiaridad de su enfoque: que si bien no realiza referencias directas a la situación del Perú como “nación periférica” en el contexto mundial, materializa su crítica del colonialismo interno a través de la “denuncia metafórica” de los “hombres públicos” de su país. Particularmente interesante, finalmente, la relectura de Portocarrero de sus “Baladas Peruanas”, un temprano texto pradiano—anterior a su conversión en “apóstol del radicalismo”—en que el afán de fundar una “épica nacional” a partir del drama de la conquista lo lleva a tomar conciencia de la “entraña colonial del Perú republicano”, iniciando así un proceso intelectual que culminaría en su crítica de la tradición criolla—negadora del mundo indígena—desplegada en su célebre “Discurso del Politeama” de 1888. Aquel en que formulara una de sus más célebres sentencias: que no formaban “el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros” que habitaban la franja costera sino “las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera”.

² Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) (CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, Julio de 2000), 246. Disponible en la *World Wide Web*: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Menos coherente y asertivo el perfil que emerge de los ensayos dedicados a examinar la complicada relación de Prada con la corriente liberal. Veneraba—nos dice Ward—al “liberalismo clásico” pero no toleraba su purismo moral a los liberales realmente existentes; de ahí su “repugnancia” hacia los liberales “insinceros” que optaban por acomodarse al poder eclesiástico, traicionando así un principio medular de dicha doctrina. Para Carmen McEvoy, por el contrario, la versión pradiana del liberalismo, simplemente “no ha permitido evaluar la trascendencia” del liberalismo peruano decimonónico, de su meritoria lucha, vale decir, por las libertades civiles y “los avances de un Estado militarizado” que se encarga de detallar en su contribución. Sea como fuere—como explica Isabel Tauzin-Castellanos a continuación—divergencias tales le llevarían a explorar una vía de superación del liberalismo que al pensamiento libertario habría de conducirle. El contradictorio curso de esa transición nos recuerdan Joel Delhom y Pierre-Luc Abramson al subrayar, el primero, su “discreta y lúcida” admiración por los EEUU e incidir, el segundo, en su “total desprecio por la tradición indófila del liberalismo hispano” expresada en connotados defensores del indio como Juan Bustamante, Santiago Giraldo, Pedro Zulen y otros más.

Del amplio ámbito de las referencias literarias del autor de *Horas de Lucha* da cuenta la sección dedicada a los “contextos e intertextos transatlánticos” de su trayectoria. En las *Rubaiyat* de Omar Jayam se inspiran sus “Cuartetos Persas”, constituyéndose en el primer latinoamericano en acercarse a su obra, nos dice Ricardo Silva-Santisteban. Su relación con el mundo ibérico exploran, por su parte, los académicos españoles Ángel Esteban, Ana Gómez-Perez y Ramón Espejo-Saavedra en breves ensayos enfocados en los vínculos entre el peruano y tres connotados autores ibéricos: Gustavo Adolfo Bécquer, Miguel de Unamuno y Leopoldo Alas (“Clarín”) respectivamente. No apuntaba a imitarlo anota el primero sino a asimilar la corriente idealista y popular que el célebre poeta sevillano representaba. El singular temperamento del “apóstol” quedaría perfilado, por otro lado, en su efímero vínculo con el célebre filósofo bilbaíno con quien corta comunicación epistolar—tras recibir un elogioso comentario elogioso a sus *Páginas Libres*—a raíz de que este éste le

comenta su desagrado con la “excesiva claridad” con que se expresan los autores franceses; comentario chocante para quien creía—como era el caso de Prada—que la claridad expositiva era fundamental para comunicar la verdad. A una enigmática comparación con Leopoldo Alas “Clarín” recurre el tercero, finalmente, para subrayar que, a pesar de sus diferencias ideológicas (un “krausista” versus un “anarquista”), coinciden ambos en afirmar la “dimensión ética de la política”.

Al análisis de los “contextos literarios, sociales e ideológicos en Lima, el Perú y América del Sur” de la producción pradiana está dedicada la sección siguiente. Desde el ángulo de la crítica literaria abordan el tema Marcel Velásquez Castro y Gonzalo Espino Relucé. Que su radical descalificación de la Lima oligárquica—hecha desde la perspectiva de una “soñada ciudad anarquista”—le impidió observar a plenitud—nos dice el primero—los ambivalentes procesos de modernización que experimentaba la Lima realmente existente; observar, en particular, una “vital cultura popular” criolla que “gozaba con el chisme, la comida y el sexo” que en el *letrado* Prada no podía producir sino el mayor de los desprecios. Como Gonzalo Portocarrero, por su parte, Espino Relucé resalta el papel de las “Baladas Peruanas” en la poética pradiana en tanto momento definitorio de su esfuerzo por incluir al indio en la “literatura ilustrada de la época”. En línea similar, compara el historiador Ricardo Sequeira Bechelli el pensamiento antirracista de Prada con el del médico brasileño Manoel Bomfim como representantes de una misma corriente que, en el marco del auge de las “teorías raciales” de corte darwiniano, contribuyeron a establecer que la división de la sociedad no debía ser analizada a partir de patrones raciales sino sociales. Diversas dimensiones de su pensamiento político examinan, por su parte, Eugenio Chang-Rodríguez, David Sobrevilla y José Miguel Oviedo. En el impacto de la “extremada religiosidad” de su familia y de la sociedad peruana en general encuentra el primero las “razones justificatorias” de su “obcecado anticlericalismo”, verdadera obsesión que marca a fuego su pensamiento político. De su reexamen de la crítica mariateguista de Prada—hombre de verbo y no de acción cuya prédica se había agotado en un “verbalismo panfletario condenado a la esterilidad”—concluye por su parte el filósofo Sobrevilla que

tuvo éste, en muchos casos, una más aguda visión radical que la del celebrado “Amauta”; al advertir, por ejemplo, que no bastaba con la “liberación económica” sino que era preciso “demandar una serie de revoluciones más”, contra la inmoralidad, la corrupción y el militarismo que campearon en la historia peruana contribuyendo a perpetuar la desigualdad. Un tono trágico por el contrario tiene el texto de Oviedo quien contrasta al poeta—“que se nos muestra con todas sus incertidumbres, contradicciones y angustias ante las grandes paradojas de la vida que no sabía bien cómo resolver”—con el combativo prosista que llega, en su fanatismo, a incurrir en una arrogante “apología de la violencia”. Quizás—concluye Oviedo—más que soberbia o negación debido a una “simple ceguera moral”.

A lo que el editor denomina el “resbaloso concepto de género” está dedicada la sección final. Entre su preocupación con la revancha contra Chile y sus denuncias contra la “invasión clerical” y la “farsa política”, como sostiene Isabelle Tauzin-Castellanos, la “cuestión femenina tuvo poca relevancia para González Prada”. De ahí que las contribuciones incluidas en esta sección terminen refiriéndose a un limitado puñado de textos—“Las esclavas de la Iglesia” en particular—y, por extensión, a las redescubiertas memorias de la esposa del “apóstol”: Adriana Verneuil de González Prada.³ En el tratamiento del tema, Sara Beatriz Guardia resalta el afán de Prada por identificar paradigmas femeninos—como Madame Ackerman y Louis Michelle—que, frente a las “prisioneras del dogma y del fanatismo religioso”, aparecían como “ciudadanas con derechos, libres de ataduras oscurantistas; personas en una palabra”. Sin contradecir del todo la empática visión de Guardia van más allá, los investigadores franceses Joel Delhom e Isabelle Tauzin-Castellanos. Si bien sostiene Prada que “solamente por la acción enérgica del hombre” lograría emanciparse la mujer católica, sería inexacto inferir—señala Delhom—que se trata de una visión machista “que reduce la mujer a la pasividad”, como su vigorosa defensa en pro de la emancipación femenina habría de demostrarlo. Y, sin embargo, no puede dejar de sorprender—complementa Delhom—su

³ Adriana de González Prada, *Mi Manuel* (Lima: Editorial Cultura Antártica, 1947).

completa omisión de Flora Tristán, “un modelo de mujer emancipada estrechamente vinculada al Perú”. A juicio de Tauzin-Castellanos, asimismo, Prada habría evolucionado de la problemática de la educación femenina al debate sobre el feminismo, adelantándose en “varios años” a las reivindicaciones de la “vanguardia femenina peruana”. “Insospechados intercambios entre la esfera pública y la privada” resultan, no obstante, del cotejo de sus ensayos con las memorias de su viuda, en tanto que, “liberada de la mirada crítica” de su consorte, aporta elementos cruciales para “matizar sus juicios terminantes” sobre el tema femenino. A la misma fuente recurriré Ana Peluffo para proponer una lectura del llamado pradiano a la “secularización femenina” como “deseo tal vez inconsciente de exorcizar ciertas conductas antinormativas y antidomésticas de las mujeres que ponían en peligro la supremacía del sujeto masculino”. De ahí que, a fin de cuentas, en la “visión masculinizante de la nación” del “apóstol radical”, la entrada a la modernidad de la “mujer descatoquizada” deba producirse de la mano de un “ilustrado protector”.

III

La imagen del “gonzalespradismo” como un modelo para armar emerge de este ejercicio de relectura colectiva editado por Thomas Ward. Así fue siempre con el legendario Don Manuel. En vida se le endiosó tanto como se le demonizó. No cesaba su figura de tener un efecto polarizador. Momento hubo en que entre “palmistas” (por Ricardo Palma) y “gonzalespradistas” se dividía la “ciudad letrada” peruana. Tendieron a reconocerlo relativamente tras su muerte los sectores que le habían combatido antes. Eventualmente, Mariátegui llamaría a impedir que se le convirtiese en “una figura oficial, académica” tras lo cual percibía el intento de “desvalorizar su rebeldía”.⁴ Y los mariateguistas, posteriormente, objetarían el intento aprista de adueñarse de su legado. Como un “apóstata” enfrascado en la negación de su antigua fe lo vería en 1931 Jorge Basadre.⁵

⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* en *Mariátegui Total*, tomo I (Lima: Empresa Editora Amauta, 1994), 115.

⁵ Jorge Basadre, *Perú: Problema y Posibilidad*, 4ta edición (Lima: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, 1994), 163.

Siempre dará la riqueza de su obra para encontrar nuevos y fascinantes resquicios, para intentar novedosas y más sofisticadas lecturas. Muy certero, en ese sentido, es el llamado de Sara Castro-Klarén a realizar una edición genealógica de su obra que permitiría una mucha más precisa historización de su pensamiento. Acaso en el estudio de la recepción de su obra—el análisis vale decir de sus desmesuradas sentencias, sus juicios lapidarios y sus críticas furibundas—reside el ángulo más prometedor de los estudios gonzalespradistas. Reinsertarlo, vale decir, en el proceso de elaboración de una tradición radical que—para bien o para mal—proyectaría su sombra a lo largo del siglo XX peruano y acaso más allá.