


Las masculinidades de González Prada en *Horas de lucha*: una breve revisión a sus ensayos sobre las mujeres y los indios Gonzalez Prada's Masculinities in *Horas de Lucha*: A Brief Review of his Essays on Women and Indians

María de la Luz Núñez, Universidad de Chile, Chile

 <https://orcid.org/0000-0002-1783-4875>

 maria.nunez.l@ug.uchile.cl



<https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i36.683>

Resumen. Este trabajo trata sobre las masculinidades que Manuel González Prada expresó en los ensayos que dedicó a las mujeres e indios dentro de *Horas de lucha*. Revisar dichos textos me permite apreciar las masculinidades que el autor performó según el grupo al que hizo referencia, así como los matices que diferenciaron sus masculinidades de las hegemónicas de la época. Con el fin de lograr dicho propósito, empiezo explicando algunos conceptos del enfoque de masculinidades desde la teoría de Connell y Messerschmidt. Luego, presento brevemente a González Prada, explico una periodización de su obra y lo sitúo en relación al movimiento que reinaba en la última etapa de ella. Después, reviso el ensayo “Las esclavas de la iglesia” con el objetivo de discutir si el autor en cuestión presenta una masculinidad aliada de la época. Seguidamente, analizo el ensayo “Nuestros indios” y lo comparo brevemente con las ideas preponderantes de la época respecto a dicho tema; de modo que pueda mostrar la masculinidad que González Prada les asigna a los indios y la que él expresa en relación a estos. Finalmente, concluyo que, si bien el político peruano expresó masculinidades distintas a las de su época, estas siguieron siendo hegemónicas en la mayoría de los casos, y solo puede considerarse aliado respecto a las mujeres de su entorno.

Palabras clave: González Prada, masculinidades, indígenas, feminismo.

Abstract. This work addresses the masculinities that Manuel González Prada expressed in the essays he dedicated to women and indians in *Horas de lucha*. Reviewing these texts allows me to appreciate the nuances that differentiated his masculinities from the hegemonic masculinities of his time. To that end, I begin by explaining concepts of the masculinity approach from Connell and Messerschmidt's theory. Then, I briefly introduce González Prada, explain a periodization of his work, and situate it in relation to the movement that dominated in its last stage. Next, I review the essay "Las esclavas de la iglesia" with the objective of discussing whether the author in question presents an allyship masculinity. Afterwards, I analyse the essay "Nuestro indios" and compare it briefly with the prevailing ideas of the time on the subject. This allows me to show the masculinity Gonzalez Prada assigns to the Indians and the masculinity he expresses in relation to them. Finally, I conclude that, although the Peruvian politician expressed masculinities that differed from those of his time, those masculinities continued to be hegemonic in most cases, and he could only be considered an ally with respect to the women around him.

Keywords: Gonzalez Prada, masculinities, indigenous, feminism.

Cómo citar: Núñez, M. L. (2024). Las masculinidades de González Prada en horas de lucha: una breve revisión a sus ensayos sobre las mujeres y los indios. *EN-CLAVES del Pensamiento*, (36), 159-181. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i36.683>

Introducción

Existe consenso en que el libro pionero de los estudios sobre masculinidades críticas es el que publica Raewyn Connell, ya que ella es la primera que entiende las masculinidades como situadas dentro de las relaciones de género y construidas a través de prácticas personales, culturales, históricas y encarnadas.¹ Antes de Connell existieron trabajos importantes que reflexionaron sobre las construcciones culturales implicadas en convertirse en un hombre, tales como el libro *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, de David G. Gilmore, publicado en 1991. No obstante, dichas publicaciones afirmaban que existía algo parecido a una esencia del ser hombre, u hombría, y que las masculinidades eran solo expresiones culturales de dicha esencia. De ahí que estos estudios sean considerados bajo la etiqueta de: estudios del hombre.

En el caso de América Latina, los estudios sobre masculinidades empezaron entre 1980 y comienzos de 1990 con la participación activa de Colombia, Perú y Chile.² Debido a ello, a finales de la década de 1990 y durante la primera década del 2000, comenzaron a aparecer los primeros trabajos que abordaban sistemáticamente las expresiones y construcciones de masculinidad en varios países de la región. En dichas publicaciones, Chile, Argentina, Colombia y México son los que contaron con un mayor número de investigaciones y académicos locales. Mientras que, durante dichos años, Perú presentó muy pocos trabajos en este campo y todos referidos a la relación entre masculinidades jóvenes y urbanas con la violencia, así como también respecto a la violencia de género que estas ejercían.³ En los años siguientes, los trabajos sobre masculinidades peruanas han aumentado y diversificando sus temáticas. Según Villa Palomino, los temas abordados hasta la actualidad han sido “1) la construcción social de las masculinidades; 2) masculinidades y violencia de género; 3) reconstrucción y relectura de las masculinidades; 4) paternidades; 5) emociones y corporalidad; 6) representaciones de las masculinidades en los medios y la literatura; y 7) masculinidades y diversidad de género”.⁴

¹ Raewyn Connell, *Masculinities*, 2da ed. (Berkeley: University of California Press, 2005), 71 [salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son propias].

² Sebastián Madrid, Teresa Valdés y Roberto Celedón (comps.), *Masculinidades en América Latina. Veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2020; Jaime, Martín, “Rutas sobre los estudios de masculinidades en el Perú: a manera de introducción”, en *Masculinidades en el Perú, subjetividades, culturas y agencia.*, ed. Martín Jaime (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2023), 15-71.

³ Cfr., por ejemplo, José Olavarría y Teresa Valdés (eds.), *Masculinidad/es poder y crisis* (Santiago de Chile: Isis internacional/FLACSO-Chile, 1997). José Olavarría y Teresa Valdés (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina* (Santiago de Chile: FLACSO-Chile, 1998). Martín Jaime, “Rutas sobre los estudios de masculinidades en el Perú: a manera de introducción”, en *Masculinidades en el Perú, subjetividades, culturas y agencia.*, ed. Martín Jaime, 15-71 (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2023).

⁴ Julio Villa-Palomino, “Peruvian Masculinities: An Overview”, *ANTHROPOLOGICA* 49 (2022): 218.

No obstante, la gran mayoría de estudios mencionados comprenden investigaciones que van de 1990 en adelante, y solo unos pocos trabajos retroceden hasta la mitad del siglo XX.⁵ Aunque cabe mencionar que el estudio de Villa Palomino no toma en cuenta los trabajos de Julio Mendivil y Vera Wolkowicz.⁶ Ambos autores se encargaron de demostrar que el discurso musicológico sudamericano de comienzos del siglo XX, sobre todo el peruano, se vio influenciado por construcciones de masculinidad europea e indígena que datan incluso de finales del siglo XIX. Y que tales construcciones determinaron los criterios por los cuales ciertas melodías fueron consideradas como auténtica música incaica. Ello demuestra que, si bien la academia le ha prestado poca atención a dicho periodo, sí existían construcciones de masculinidad imperantes e influyentes.

Debido a la dejadez mencionada, no me sorprendió encontrar solo un estudio respecto a la masculinidad de un pensador de la vuelta de siglo tan conocido e importante dentro de la historia peruana como es Gonzáles Prada.⁷ Así como tampoco me causó extrañeza constatar que uno de los pocos libros que recoge investigaciones sobre masculinidades del siglo XIX en Latinoamérica,⁸ no cuente con ningún capítulo sobre Perú o escrito por un autor peruano. Pero, por el contrario, dicho vacío me motivó a investigar más al respecto.

En ese sentido, escribo este trabajo para contribuir a la escasa bibliografía respecto a las masculinidades latinoamericanas del recambio de siglo, y a la discusión de género acerca de la historia del Perú. Creo que esto es importante ya que aporta a visibilizar que las masculinidades siempre han sido construidas respondiendo a diversos factores de contextos históricos determinados y que, en tal sentido, nunca ha existido una verdadera masculinidad latinoamericana o nacional. Asimismo, considero que observar las discusiones de la época (como el problema del indio) desde la perspectiva de las masculinidades, contribuye no solo a enriquecer el debate histórico, sino a dar nuevas respuestas a las decisiones o soluciones que se plantearon.

⁵ Por ejemplo, Eduardo Huaytán, “‘Temprano hay que ser hombre’: Masculinidades, educación sexual y confesión en Amor Mundo de José María Arguedas”, *Letras* 87, núm. 125 (2016): 33-50.

⁶ Julio Mendivil, *Cuentos fabulosos. La invención de la música incaica y el nacimiento de la música andina como objeto de estudio etnomusicológico* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2018). Vera Wolkowicz, *Inca Music Reimagined: Indigenist Discourses in Latin American Art Music, 1910-1930* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

⁷ Ana Peluffo, “Hombres de hierro: emociones viriles y masculinidades posbélicas (1888-1904)”, en *Ni amar ni odiar con firmeza: cultura y emociones en el Perú posbélico, 1885-1925*, ed. Francesca Denegri, 21-36 (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2019).

⁸ Ana Peluffo y Ignacio Sánchez (eds.), *Entre hombres: masculinidades del siglo XIX en América Latina* (Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2014).

Dominación y predominancia no hegemónica

Dentro del enfoque de masculinidades, uno de los conceptos que ha sido más citado es el de masculinidad hegemónica. Este fue definido por Connell como: “la configuración de prácticas de género que encarna la respuesta actualmente aceptada al problema de la legitimación del patriarcado, que garantiza (o es tomada como garantía) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres”.⁹ Cabe aclarar que la masculinidad hegemónica no necesariamente se impone a través de la violencia, sino a través de la persuasión, la cultura, las instituciones. De hecho, solo se establece si existe una correlación entre dicha masculinidad, el ideal de la cultura donde aparece y el poder institucional. Además, también necesita de la sumisión y complicidad de otras masculinidades y feminidades que obtienen beneficios patriarcales de la masculinidad hegemónica. A este hecho Connell lo denomina “pacto patriarcal”.¹⁰

No obstante, los modelos de masculinidad hegemónica no son fáciles de alcanzar. De hecho, estos suelen ser conseguidos por muy pocos, motivo por el cual siempre se encuentran en pugna y se dan solo en un determinado contexto y lapso de tiempo.¹¹ Connell y Messerschmidt clasificaron la variedad de tales contextos en tres tipos: local, regional o global, lo cual no implica que no se influyeran entre sí. En el primero de los casos, la masculinidad se posiciona como hegemónica en las relaciones de género cotidianas, familiares o de una comunidad. En el segundo caso, se trata de una construcción relacionada a una cultura o un estado-nación. Y en el tercero, responde a construcciones transnacionales o globalizadas.¹² Así pues, una masculinidad hegemónica local puede tener rasgos de la regional, de la global y viceversa.

Dentro de su libro, Connell también identificó otros dos tipos de masculinidades: las de protesta y las subordinadas. Las masculinidades de protesta, son expresadas por hombres que son étnicamente marginados y/o de entornos proletarios, que encarnan las pretensiones de las masculinidades hegemónicas de su entorno; pero no cuentan con los recursos económicos, ni la influencia política/cultural para lograr la hegemonía.¹³ Por otro lado, las masculinidades subordinadas son consideradas como desviaciones e incluso aberraciones de la masculinidad

⁹ Connell, *Masculinities*, 77.

¹⁰ *Ibid.*, 77-79.

¹¹ *Ibid.*, 77.

¹² Raewyn Connell y James Messerschmidt, “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”, *Gender & Society* 19 (2005): 849-850. DOI: 10.1177/0891243205278639.

¹³ Connell, *Masculinities*, 84.

hegemónica.¹⁴ El tipo y grado de marginalización que sufren estas masculinidades depende de la autorización de la masculinidad hegemónica,¹⁵ ya que esta es la garante del orden de género imperante. Por tal motivo, al llevar a cabo un estudio, es importante identificar la conformación de la masculinidad hegemónica imperante para entender la manera en que ella define la subordinación, así como también los mecanismos que utiliza para seguir marginalizando a otras masculinidades.

Luego de veinte años de acuñados dichos términos, Messerschmidt explica que aquello que se ha mantenido del concepto de masculinidad hegemónica es su cariz relacional con las demás masculinidades y feminidades, su papel de garante patriarcal, y su construcción local, regional y global.¹⁶ No obstante, lo nuevo que Messerschmidt considera que debe incorporar o modificar el estudio de masculinidades hegemónicas es el reconocimiento de la agencia de los grupos subordinados, lo cual permite tener una mirada más completa de la jerarquía de género imperante. Así mismo, Messerschmidt señala la importancia de tomar en cuenta la interseccionalidad que encarnan las masculinidades hegemónicas en los tres niveles mencionados, ya que ello permite tener una idea más precisa acerca de la construcción de dicha hegemonía,¹⁷ así como de los factores que ayudan a que permanezca como tal.

Aquí cabe mencionar un detalle importante advertido por Messerschmidt desde que comenzó a trabajar y actualizar la teoría de Connell. Y es que las masculinidades hegemónicas no son necesariamente las más comunes de su época y, además, existen otras masculinidades que pretenden imponerse sin garantizar un orden patriarcal. Por ello, el autor propuso que existen dos categorías más de masculinidades en las que vale la pena reparar: la masculinidad predominante [*dominant*], y la dominante [*dominating*]. La predominante refiere a las masculinidades más populares o celebradas dentro de un entorno social y tiempo específicos. Por ejemplo, la masculinidad que encarna el chico más popular del colegio. La masculinidad dominante, en cambio, controla e impone interacciones específicas, así como también ejerce poder sobre determinadas personas y situaciones. En este caso, podría mencionar a la masculinidad del director del colegio. Por ello, Messerschmidt aclara que:

Ni la masculinidad predominante, ni la dominante legitiman necesariamente las relaciones jerárquicas de género entre hombres y mujeres, entre masculinidad y feminidad, o entre masculinidades. Sin embargo, a veces la masculinidad hegemónica puede ser dominante o

¹⁴ James Messerschmidt, *Masculinities in the Making: From the Local to the Global* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2016), 55.

¹⁵ Connell, *Masculinities*, 80-81.

¹⁶ James Messerschmidt, *Hegemonic masculinity: formulation, reformulation, and amplification* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2018), 68-69.

¹⁷ Messerschmidt, *Masculinities in the Making...*, 19.

predominante. Estas últimas nunca son hegemónicas si fallan culturalmente en legitimar las relaciones patriarcales.¹⁸

En ese sentido, por lo visto hasta aquí queda claro que no toda masculinidad que tiene poder dentro de un contexto es una de tipo hegemónica. Es necesario estudiar cada contexto, época y situación particular para entender de qué tipo de masculinidad se trata. Así como también es importante analizar las relaciones que la masculinidad investigada construye junto con otras masculinidades y feminidades.

En lo que sigue trato de aplicar la teoría aquí explicada a las masculinidades que expresó González Prada en *Horas de lucha*, particularmente en los ensayos que dedicó a las mujeres y los indios. Escogí este libro ya que es el último trabajo sobre política que el autor publicó en vida, por lo tanto, contiene un pensamiento más maduro, y menos cambiante que el de sus obras anteriores (las cuales no tomaré en cuenta en esta ocasión). También elegí centrarme en los ensayos dedicados a mujeres e indios ya que estos me permiten observar cómo él valora y se posiciona respecto a la masculinidad indígena –la cual, sospecho, entiende como opuesta a la suya– así como con la femineidad de las mujeres. En ese sentido, dejo para un futuro trabajo las masculinidades no indígenas (criollas, blancas, negras, etc.), así como también las masculinidades afeminadas presentes en sus textos.

Un aristócrata anarquista

José Manuel de los Reyes González de Prada nació en enero de 1844 y falleció en julio de 1918. Fue hijo de una familia aristocrática, católica, antiliberal, españolizante y amiga del clero. A lo largo de su vida gozó de la fortuna y privilegios familiares, así como también de los viajes y educación que su posición social de criollo ilustrado le permitieron. No obstante, desde joven mostró su espíritu rebelde al quitar de su nombre las marcas aristocráticas,¹⁹ así como también expresó sin pudor sus opiniones progresistas respecto a la realidad nacional. De ahí que Ricardo Palma lo describiera como un “Espíritu belicoso” y dijera que defendía una “posición antagónica frente a la literatura oficial, crítica social y enfrentamiento político”.²⁰

Según Ivanna Margarucci su pensamiento se puede dividir en cuatro periodos. El primero es el de sus años de formación escolar y universitaria (abandonada a la mitad). El segundo, una etapa radical positivista que inicia con la Guerra del Pacífico, en 1879, y termina

¹⁸ *Ibid.*, 33.

¹⁹ Borró “de los Reyes” y el prefijo “de” en de Prada.

²⁰ Citado en Manuel González Prada, *Páginas libres/Horas de lucha* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976), 374.

con su ida a Europa. El tercero, comprende los años que vivió en París, Barcelona y Madrid, y van de 1891 a 1898. Margarucci denomina a esta etapa un “periodo bisagra”, en tanto fluctúa de un radical positivismo a un radical anarquismo. Y un último periodo, marcado por su regreso a Lima, que abarca de 1898 hasta su muerte, en 1918.²¹ En esta fase el autor expresa su radical anarquismo, aunque sin dejar del todo el positivismo.

En la última etapa de su vida González Prada también publicó varios documentos sobre política y poesía. A estos años también pertenece el libro *Horas de lucha* publicado en 1908, el cual consiste en una crítica a la sociedad limeña y la propuesta de algunas soluciones desde su particular visión política. En la publicación mencionada su anarquismo quedó expresado en frases como

toda cuestión política se resuelve en una cuestión moral, y toda cuestión moral entraña una cuestión religiosa. [...] Un esclavo no se transforma en hombre libre por el solo hecho de convertirse al ateísmo, ni un fanático, políticamente libre, deja de vivir esclavizado a Roma. La acción emancipadora tiene que venir doble y simultáneamente, en el orden religioso y el político.²²

Aquí se evidencia la posición anticlerical que el autor mostró durante todo este periodo, así como su rechazo a la tendencia política del momento: un liberalismo conducido por la oligarquía de Lima. Respecto a este último punto, cabe recordar que González Prada formó la Unión Nacional, un partido político con un discurso radical para la época, ya que abogaba por medidas como la devolución de las propiedades de las comunidades indígenas.²³ Él dejó dicho partido cuando algunos de sus miembros transaron con la oligarquía, hecho con el que demostró la vehemencia con la que defendió y luchó por sus ideas.

El anticlericalismo no fue un reclamo exclusivo de González Prada, sino que formó parte de los reclamos del modernismo.²⁴ Tal movimiento imperó en la vuelta de siglo y, en el caso de Latinoamérica, representó la incorporación y, a la vez, independencia literaria del continente respecto a la europea y universal. Además, implicó la coexistencia de tendencias de

²¹ Ivanna Margarucci, “La ideología anarquista de Manuel González Prada en la prensa libertaria peruana de comienzos del siglo XX”, *Izquierdas*, 49, (2020): s/n. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492020000100218>.

²² González Prada, *Páginas libres...*, 271.

²³ Carlos Miro Quesada, *Autopsia de los partidos políticos* (Páginas Peruanas, 1961), 199.

²⁴ Carlos Monsiváis, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, 3ra ed. (Barcelona: Anagrama 2006), 183-184.

pensamiento, o diversidad de escuelas que en Europa eran incompatibles,²⁵ tales como el positivismo²⁶ y el anarquismo del político peruano en cuestión.

Sylvia Molloy explica que los modernistas latinoamericanos leyeron los textos europeos distanciándose de lo que percibían como trasgresor, temerosos de desviarse de un código de decoro que no sería otro más que la heterosexualidad. La homosexualidad “amenaza a una virilidad que se quiere nacional y hasta continental”.²⁷ Por eso las referencias a ella son difíciles, llenas de paráfrasis oblicuas, pero aun así existieron. Asimismo, la mujer fue fetichizada por el texto modernista. Según la autora, esto contrastaba con las mujeres sujetos reales—entre ellas, las primeras feministas—, que en ese tiempo resultaban una amenaza para el sistema de representación moderna.

Tomando en consideración lo señalado, *Horas de lucha* no podría ser considerado un texto modernista, como explicaré en las dos siguientes secciones.²⁸ No obstante, siguiendo a Lucie Núñez, puedo adelantar que una de estas razones se relaciona con el tipo de lenguaje que González Prada utilizó en sus escritos políticos.²⁹ Dicho lenguaje no es adornado ni exótico, como era el del modernismo; sino que es claro y directo, ya que su propósito fue comunicar su crítica social a las clases ilustradas de la época. Una prueba de ello es que el ensayo sobre las mujeres que analizaré a continuación fue escrito como discurso para ser pronunciado ante una logia masónica. Esto implicó que el autor comunicara sus ideas de manera lúcida, de modo que luego, pudiera discutir las con la audiencia.

Un aliado de su época

En la edición de la Biblioteca Ayacucho³⁰ “Las esclavas de la iglesia” empieza con una nota al pie, en la cual el editor indica que el contenido de este fue influenciado por la esposa de González Prada, quien abdicó de la religión católica luego del bautizo y muerte de sus dos

²⁵ Federico de Onís, “Sobre el concepto de modernismo”, en *Estudios críticos sobre el modernismo*, coord. Homero Castillo, 72-73 (Madrid: Gredos, 1974).

²⁶ Según Gutiérrez la fe en la ciencia y en la idea del progreso que encarnaba el positivismo, también fue otro de los rasgos del modernismo. Véase Rafael Gutiérrez, *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*, 2ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 77-79.

²⁷ Sylvia Molloy, “Lecturas de descubrimiento: la otra cara del fin del siglo”, en *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Volumen I. De historia, lingüísticas, retóricas y poéticas: De historia y poéticas*, 21-22 (Irvine: Universidad de California, 1994).

²⁸ Motivo por el cual no ahondo en dicho movimiento.

²⁹ Núñez, Lucie. “Manuel González Prada: la cuestión indígena. A la luz del positivismo y del modernismo”. *Philologica I / Romanística pragensis*, 20, (2015): 189-199.

³⁰ Trabajada por Luis Alberto Sánchez, estudioso del político peruano en cuestión.

hijos.³¹ Tal información es vital para entender el contenido de este ensayo, pues explica que las críticas a la situación de la mujer y las reivindicaciones que González Prada propuso fueron influenciadas por su esposa, Adriana de Verneuil de González Prada: una mujer ilustrada, liberal y que había visto el mundo.³²

Adriana, además, estuvo al tanto de los discursos de escritoras que luego serían llamadas feministas, tales como Clorinda Matto de Turner, Mercedes Cabello o Julieta Lanteri, cuyas ideas también fueron conocidas por el pensador peruano. Se sabe, igualmente, que Clorinda Matto fue su compañera en un círculo literario de élite, y fue tanta su amistad que ella dedicó *Aves sin Nido* –la más famosa de sus obras– a González Prada. Por eso no sorprende encontrar que Mónica Cárdenas afirme que González Prada compartió varias demandas con estas feministas.³³ Una prueba de ello es que Alicia Moreau y Julieta Lanteri señalaron que el núcleo del problema femenino era la cultura autoritaria y retrógrada de la iglesia y su histórico control sobre las mujeres católicas,³⁴ tal como lo hizo el pensador peruano en el ensayo “Las esclavas de la iglesia”.

Y es que, como mencionan Messner, Greenberg y Peretz los hombres que se comprometen con las luchas feministas y que, por lo tanto, no validan un orden de género patriarcal, “son aquellos que aprendieron a ver el mundo desde los ojos de las mujeres y empezaron a empatizar con ellas”.³⁵ En otras palabras, se trata de hombres que advierten la situación de inequidad en la que viven las mujeres y que, al empatizar con ellas, apoyan sus causas. Por tal motivo, es entendible que González Prada haya compartido demandas con las mujeres blancas o mestizas, ilustradas y de clase alta, perfil que tuvo su esposa, Adriana de González Prada. Esperar que él fuera más allá de las demandas de dicho grupo, era improbable. Aunque, como trataré de mostrar, en algunos momentos sí lo hizo. Por dicho motivo, a continuación, a través del análisis del ensayo mencionado, pongo en tela de juicio la lectura de Peluffo, para quien “Las esclavas de la iglesia” es una expresión de pánico masculino por no

³¹ González Prada, *Páginas libres...*, 235.

³² Adriana de González Prada, *Mi Manuel* (Lima: Editorial Cultura Antártica, 1947). <https://repositoriodigital.bnp.gob.pe/bnp/recursos/2/memoria-peru/g-prada/mi-manuel/8/>.

³³ Mónica Cárdenas, “El feminismo liberal en el Perú decimonónico: Manuel González Prada y la Generación de escritoras de 1870”, *Amerika* 17 (2017): s/n. <https://doi.org/10.4000/amerika.8302>.

³⁴ Francesca Denegri, “‘Yo no sé si soy feminista’. Redes feministas trasatlánticas, campo intelectual y suffragettes”, *Meridional. Revista Chilena De Estudios Latinoamericanos* 17 (2021): 25. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2021.64858>.

³⁵ Michael A. Messner, Max A. Greenberg y Tal Peretz. *Some Men. Feminist Allies and the Movement to End Violence Against Women* (New York: Oxford University Press, 2015), 16.

poder secularizar a las mujeres, y un intento por regresarlas al espacio doméstico que algunas empezaban a abandonar.³⁶

Lo primero que Gonzáles Prada mencionó en el ensayo “Las esclavas de la iglesia” es la creencia de la época respecto a la distinta necesidad que hombres y mujeres tenían de recibir una educación religiosa. Dicha creencia para él equivalía a decir que a las mujeres les tocaba la noche y el convento; mientras a los hombres la luz y la educación.³⁷ Él no estuvo de acuerdo con tal afirmación porque creía que ese tipo de educación inculcaba una moral que entorpecía y anulaba a las mujeres, convirtiéndolas en fanáticas,³⁸ o quitándoles la posibilidad de pensar por sí mismas. En ese sentido, con esta crítica, él también dejaba por sentado que las mujeres podían cuestionar los dogmas, pero que debían hacerlo a través de un pensamiento distinto al católico.

Asimismo, para González Prada la religión católica no solo era culpable de anular la capacidad crítica de las mujeres, sino de convencer a los hombres de que ellos valían más, motivo por el cual ellas podían convertirse en una propiedad que poseer. En otras palabras, dicha religión garantizaba un orden de género patriarcal y, a la vez, objetivaba a las mujeres. Pero para el autor la influencia del pensamiento eclesial también se reflejaba en las normas del código civil. Pues, debido a tal manera de pensar, las mujeres aparecían en dicho documento como propiedades del marido, como sujetos infantilizados o como atadas de por vida al esposo, es decir, sin la posibilidad de divorciarse.³⁹

Esta crítica a la religión católica no fue un invento de González Prada, sino que formó parte de las ideas revolucionarias de su época. Por un lado, como Francesca Denegri menciona, las feministas peruanas y argentinas de la vuelta de siglo –varias de las cuales eran conocidas por el político peruano– ya perseguían una reforma del código civil que eliminara el doble estándar y estableciera la igualdad para hombres y mujeres.⁴⁰ En ese sentido, el discurso de González Prada calza con lo que Messner, Greenberg y Peretz⁴¹ consideran como un aliado: un hombre que apoya los discursos feministas de las mujeres de su entorno. Por otro lado, Delhom dice que la percepción de la religión como un obstáculo para el progreso material y moral, y la denuncia de su carácter irracional, demuestran la influencia que el positivismo y la ilustración

³⁶ Peluffo, “Hombres de hierro...”, 24.

³⁷ González Prada, *Páginas libres/Horas de lucha*, 236.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, 338.

⁴⁰ Denegri. “Yo no sé...”, 34.

⁴¹ Messner, Greenberg y Peretz, *Some Men. Feminist...*, 16.

tuvieron en el político peruano. Además, Delhom sustenta su posición mostrando que Voltaire y Rousseau fueron dos de los autores más citados por González Prada.⁴²

Y es que, para el pensador peruano, “la emancipación de la mujer, como la libertad del esclavo, no se debe al Cristianismo, sino a la Filosofía”.⁴³ Esta opción por el pensamiento racional no parece extraña para un autor moderno que apostó por la secularización y el positivismo. Pero lo que sí resulta inusual es que González Prada dijera que la mujer era capaz de comprender ese tipo de pensamiento y que debía acceder a él. Con ello, el autor mostró que la dicotomía entre razón masculina y sentimientos femeninos era una forma de pensar ligada a la religión católica. Tal pensamiento, además, colocaba en una situación de minoría de edad o inferioridad a la mujer, la alejaba del pensamiento crítico, y obstaculizaba la expresión de sentimientos en los hombres.⁴⁴ Esta es una de las razones por las que el autor no podría ser considerado parte del movimiento modernista, ya que no fetichizaba a la mujer. Asimismo, aquí se vuelve a observar que su forma de pensar lo convertía en un aliado.

Pero pese a que González Prada se mostró en desacuerdo con las ideas de la iglesia católica, fue una religión la que lo ayudó a seguir transgrediendo prejuicios de género. Ello se debe a la manera en que el autor entendió el protestantismo, es decir, como la religión que permitía “elevar a los individuos y engrandecer las naciones, porque evoluciona con el espíritu moderno, sin ponerse en contradicción abierta con las verdades científicas”.⁴⁵ En otras palabras, esta creencia permitía no cuestionar los dogmas religiosos imperantes —como la existencia de un mundo creado por Dios—, y a la vez seguir el “espíritu ilustrado de la época”. Además, dicho engrandecimiento de las naciones protestantes también involucraba a las mujeres y su emancipación. Pues, con tal elevación, “la mujer adquiere el dominio absoluto de su persona y divide [sic] con el hombre la dirección política del mundo”.⁴⁶ Ello implicaba no solo que las mujeres poseían capacidad racional, sino que la poseían en igual medida que cualquier hombre.

⁴² Joël Delhom. “Aproximación a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa”, en *Actas del coloquio internacional ERSAL-AMERIBER EA 3656, Manuel González Prada: escritor de dos mundos.*, ed., Isabelle Tauzin, 2, 8 (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Presses Universitaires de Bordeaux- Biblioteca Nacional del Perú, 2006).

⁴³ González Prada, *Páginas libres...*, 338. Las mayúsculas son propias del texto.

⁴⁴ Joël Delhom, “El discurso sobre la mujer y su emancipación en Manuel González Prada: entre romanticismo, positivismo y anarquismo”, en *Perversas y divinas. La representación de la mujer en las literaturas hispánicas: el fin de siglo pasado y/o el fin de milenio actual, t. 1*, eds., Carmen Riera, Meri Torras e Isabel Clúa, 187 (Caracas-Valencia: Ediciones Ex Cultura, 2002).

⁴⁵ González Prada, *Páginas libres...*, 336.

⁴⁶ *Ibid.*, 339.

La afirmación anterior era totalmente subversiva para el orden de género de la época, ya que, en ningún país de la región las mujeres podían si quiera acceder a un cargo político.⁴⁷ En el Perú de comienzos del siglo XX, una feminista como Clorinda Matto nunca se atrevió a tanto, ya que afirmaba que no se debía “traspasar los linderos de la razón hasta lo irrisorio de la igualdad absoluta entre el hombre y la mujer”.⁴⁸ Por ello, considero que el político peruano rompió con la jerarquía patriarcal de la época y fue incluso más allá de lo que se esperaba de un aliado.

No obstante, cabe mencionar que existieron algunos hechos que restringieron la mirada transgresora del escritor. El primero es que la liberación e igualdad de la mujer se daban dentro de un escenario protestante, es decir, dentro de una religión. A este respecto, Delhom menciona que González Prada favoreció al protestantismo no solo por su visión igualitaria hacia las mujeres, sino porque pensaba que iba a evolucionar a un deísmo, o una religión sin culto.⁴⁹ Además, colocar a otra religión como opción facilitaba la discusión sobre la libertad de culto en el país, derecho que recién existió unos años luego de la publicación de *Horas de lucha*.⁵⁰

Asimismo, cabe reparar en que el pensador peruano no dijo que fueran solo las mujeres las “seducidas” por las ideas de la iglesia, y que tampoco ellas lograban emanciparse por sus propios medios. Por el contrario, González Prada afirmó que “En toda época y en todos los países la mujer fue víctima y arma del sacerdocio [...] los sacerdotes arrastran a las mujeres, las mujeres arrastran a los hombres y los hombres se dejan arrastrar”.⁵¹ También añadió que “Lo más triste de las iniquidades y los abusos está en la obcecación y rebajamiento moral de las víctimas: pierden hasta la consciencia de su pobre condición y no habría ni el deseo de sacudir el yugo ignominioso”.⁵² Debido a dicha voluntad débil o imposibilidad de ser consciente de su condición “La mujer católica se emancipará solamente por la acción enérgica del hombre”.⁵³ En tal sentido, no estaba en manos de las mujeres liberarse, sino que debían esperar a que los hombres, más hábiles o capaces, lo hagan.

⁴⁷ Mary Louise Pratt, “‘No me interrumpas’: las mujeres y el ensayo latinoamericano”. *Debate Feminista*, 21 (2000): 75. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/40000277>.

⁴⁸ Clorinda Matto, *Cuatro conferencias sobre: América del Sur* (Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina, 1906), s/n. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuatro-conferencias-sobre-america-del-sur--0/html/8b735e00-4189-4edb-a461-c0d2ffe7444_2.html. La idea de una cierta igualdad en el plano político comienza con la discusión por el sufragio universal, la cual empieza en Perú en 1931. Véase Karen Poulsen, “Mujeres y ciudadanía: La consecución del sufragio femenino en el Perú (1933-1955)”, *RIRA* 1, núm. 2 (2016): 146.

⁴⁹ Delhom, “Aproximación a las fuentes...”, 8.

⁵⁰ Poulsen, “Mujeres y ciudadanía...”, 145.

⁵¹ González Prada, *Páginas libres...*, 242-243.

⁵² *Ibid.*, 239.

⁵³ *Ibid.*, 240.

Tal concepción no estaba lejos del discurso de las feministas de la época. Clorinda Matto señaló a finales del siglo XIX que “postergar la ilustración de la mujer es retardar la ilustración de la humanidad” y que, sin embargo, “La mujer necesita el concurso del cerebro masculino para que, sirviéndole de guía, la condujera a la meta anhelada”.⁵⁴ En ese sentido, ella y González Prada compartieron la misma idea respecto a la liberación de las mujeres: era necesaria, pero no podía concretarse por ellas mismas. Aquí sostengo que esta actitud no hace del pensador peruano un autor que tenga la “voluntad de acentuar las diferencias entre los sexos para impedir el avance de una insipiente democratización”,⁵⁵ como señala Peluffo. Más bien creo que se trata de su posición de aliado, o de conocer sobre la situación de las mujeres desde el pensamiento feminista imperante de la época. Él ya había ido más lejos que nadie al afirmar que las mujeres podrían en un futuro tener los mismos puestos políticos que los hombres. Quizá, la idea de que las mujeres tenían la capacidad de liberarse por ellas mismas, pudo ser planteada por él en un primer momento, pero rechazada por su misma esposa o el entorno feminista de la época.

Por último, González Prada mencionó la importancia que el papel de las madres tenía para la mujer y la humanidad, ya que el futuro dependía de la educación que ellas les dieran a sus hijos. “Las mujeres guían la marcha de la humanidad”,⁵⁶ porque eran las que podían llevar las ideas de la iglesia católica a su extinción y propagar el pensamiento racional. El valor social y cívico asociado a la maternidad ilustrada era un ideal que defendieron las propias feministas de la vuelta de siglo.⁵⁷ Skinner dedica un capítulo completo de su libro sobre género y modernidad en Latinoamérica a demostrar que el ideal de la madre ilustrada no fue una idea impuesta por los hombres, sino que las mujeres también contribuyeron en su elaboración en tanto esto les permitía estudiar.⁵⁸ Por lo tanto, la posición del pensador peruano respecto a tal temática también resulta la de un aliado en tanto repite la posición de las feministas de su época.

Pero la posición feminista respecto a la relación entre las mujeres y la iglesia católica nos conduce a hablar de un binomio fundamental en el pensamiento de aquellos años: la relación entre civilización y barbarie.⁵⁹ Y es que lo más racional era considerado como lo más

⁵⁴ Clorinda Matto, *Las obreras del pensamiento en la América del Sur (1895)*. *Asparkia*, 29, (2016): 170. DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/>.

⁵⁵ Peluffo, “Hombres de hierro...”, 30.

⁵⁶ González Prada, *Páginas libres...*, 240.

⁵⁷ Denegri. “Yo no sé...”, 24-25.

⁵⁸ Lee Skinner, *Gender and the Rhetoric of the Modernity in Spanish America, 1850-1910* (Gainesville: University Press of Florida, 2016).

⁵⁹ Delhom, “El discurso sobre...”, 188.

civilizado, mientras que lo más sentimental, más cerca de la barbarie. Como hemos visto hasta aquí, González Prada apostó por colocar a las mujeres no indígenas en el lado de la civilización y, por lo tanto, las alejó de la barbarie. Esto fue posible gracias a que el autor no expresó una masculinidad hegemónica –o una que garantizaba la jerarquía patriarcal de género local–, sino una aliada que sintió empatía por la situación de desigualdad que vivían las mujeres de su entorno o clase social. Por lo tanto, él manifestó una masculinidad que estaba en cierto contacto con sus emociones. Asimismo, es interesante observar que la masculinidad que el político en cuestión expresó tampoco era la masculinidad predominante del positivismo. La escuela positivista manejaba una concepción conservadora respecto al rol de la mujer⁶⁰ y dejaba de lado cualquier expresión de sentimiento para los hombres de ciencia.

Entonces, por lo visto hasta aquí, puedo afirmar que la masculinidad de González Prada respecto a las mujeres no indígenas no fue hegemónica, en tanto él criticó y transgredió las normas de género de la época. Más bien, siguiendo la clasificación planteada por Messerschmidt, la masculinidad del pensador peruano podría considerarse como una de tipo dominante en su relación tanto con hombres, como con mujeres de su entorno social. Pues él trató de dictar o imponer los mecanismos por los cuales las mujeres debían liberarse, así como también el papel que los esposos debían cumplir en dicho proceso. A continuación, trato de analizar si esta misma masculinidad dominante se repite respecto a los indios. Así como también pretendo examinar (aunque brevemente) si esa masculinidad aparece respecto a otro grupo de mujeres que vivían una situación bastante distinta: las indias.

La virilidad que los indios necesitan

El ensayo “Nuestros indios”, representa una novedad respecto al corpus bibliográfico que hasta ese momento existía en el Perú. Ya que, a nivel nacional ningún otro autor había hablado del sujeto indígena como un integrante de la sociedad; a nivel latinoamericano, el único que había hecho un esfuerzo parecido era José Martí. Ambos autores compartieron una crítica al concepto de raza por ser una noción creada por los hombres blancos con el fin de sentirse superiores.⁶¹

⁶⁰ Cárdenas, “El feminismo liberal...”, s/n.

⁶¹ José Martí, “Mi raza”, *Patria*, 16 de abril de 1893. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5663259/mod_resource/content/2/%5BAULA%201%5D%20Mart%C3%AD%20-%20Mi%20raza.pdf; González Prada, *Páginas libres...*

No obstante, la manera en que cada pensador latinoamericano describió al indio y su masculinidad fue bastante distinta.⁶²

Otra diferencia entre el pensamiento de González Prada en *Horas de lucha* y el “espíritu de la época” es la manera en la que él siguió o apoyó el positivismo. Ya en la sección anterior mencioné que él no apostó por una masculinidad completamente racional como la que postulaba la corriente filosófica en cuestión. Pero, una discrepancia más consiste en que él tampoco entendió al positivismo de una manera modernista, es decir “como una nueva teología intramundana con una jerarquía eclesial”.⁶³ El pensador peruano criticó las afirmaciones de los seguidores de Comte por considerarlas “dogmáticas y arbitrarias”,⁶⁴ pues lo que estaba en tela de juicio era la fe ciega y exclusiva en la razón, así como el dogmatismo de la ciencia que creó el positivismo: la sociología.

Para González Prada, la sociología fue la que ayudó a los españoles a plantear el concepto de raza como una característica que dividió al mundo en inferiores y superiores. Gracias a ello, los europeos se sintieron con el “derecho a monopolizar el gobierno del Planeta” y de afirmar que “Donde se lee barbarie humana tradúzcase hombre *sin pellejo blanco*”.⁶⁵ Estas dos frases resultan una crítica a toda la empresa colonial española, supuestamente basada en el derecho divino, así como también van en contra de la dicotomía barbarie-civilización basada en el concepto de raza. Pues, con la última de sus afirmaciones él dejó en claro que la relación entre barbarie y sujeto no blanco era inventada. Con ello, además, el autor parecía romper con la estructura patriarcal en la que los hombres blancos (positivistas o seguidores de la sociología/sociólogos) expresaban la masculinidad hegemónica.

Pero la crítica de González Para no solo tocó a los españoles, sino también a los pensadores locales de la vuelta de siglo. Estos últimos sostenían dos puntos de vista en general: el primero era que la raza del indio fue corrompida por la conquista. Los españoles convirtieron a los naturales en una raza sin fuerza, viciosa y sin esperanza, como dijo el historiador y médico Sebastián Lorente.⁶⁶ Mientras el segundo punto de vista quedó ejemplificado en la tesis universitaria de Clemente Palma (hijo de Ricardo Palma), quien escribió que la raza india era

⁶² Para revisar este tema en Martí, véase Manuel Andrés García, “José Martí y la defensa del indio”, en *Actas del Congreso Internacional José Martí en nuestro tiempo*, coord. José A. Armillas. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”, 2007.

⁶³ Gutiérrez, *Modernismo...*, 75.

⁶⁴ González Prada, *Páginas libres...*, 332.

⁶⁵ *Ibid.*, 333. La mayúscula y las cursivas son propias del texto.

⁶⁶ Sebastián Lorente, *Historia de la civilización peruana* (Lima: Imprenta Liberal, administrada por M. Fernández, 1879), 35-39. https://books.google.cl/books?id=E2-AuCniS-MC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

“una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la inercia para la vida civilizada”.⁶⁷ En ese sentido, ambas posturas compartieron la visión negativa sobre la raza indígena, pero, mientras una sostuvo que esta se transformó por la conquista, la otra afirmó que ya era así por naturaleza.⁶⁸

Así pues, hasta aquí pareciera que la crítica a la superioridad de la raza blanca que sostuvo González Prada fue en contra de una masculinidad hegemónica (blanca) no solo regional –creada y expresada por los españoles–, sino también una local. Sin embargo, él no valoraba a las masculinidades indígenas como iguales. Esto se observa en la cita de Gustav Le Bon –psicólogo social positivista– que el pensador peruano incluyó en “Nuestros indios”. En dicho texto afirmó que, debido a la conquista, “las naciones hispanoamericanas” pasaron “de la niñez a la decrepitud, salvando en menos de un siglo la trayectoria recorrida por otros pueblos en tres, cuatro, cinco y hasta seis mil años”.⁶⁹ Asimismo, González Prada también aseveró que, gracias a los conquistadores y a sus descendientes, “en algunos pueblos americanos el elemento débil se halla próximo a extinguirse”.⁷⁰ En otras palabras, para el pensador peruano los indígenas eran inferiores, débiles y decrepitos. La única distinción es que él no recurrió a la idea de superioridad de la raza blanca para afirmar tal cosa.

Y es que, siguiendo lo dicho por el autor, se infiere que los hombres del continente americano nunca alcanzaron la masculinidad de un hombre adulto. Por lo tanto, los naturales americanos eran por naturaleza más débiles y menos masculinos que los que vinieron después: los mestizos, criollos y españoles. De igual modo, para el pensador peruano, los naturales nunca tuvieron la posibilidad de disfrutar de la adultez, ya que pasaron por ella demasiado rápido, razón por la cual no pudieron rebelarse. Esa supuesta situación de inmadurez y debilidad natural en los indios impidió que González Prada apueste por un regreso al pasado incaico, así como también lo imposibilitó de referirse al indio del pasado con nostalgia, como sí lo hizo la corriente modernista en la letra de Chocano.⁷¹

⁶⁷ Clemente Palma, “El porvenir de las razas en el Perú”. Tesis de licenciatura en Letras. Universidad Mayor de San Marcos, 1897.

https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12672/338/Palma_cl.pdf?sequence=1.

⁶⁸ La idea de la feminización del indio se origina con la llegada de los españoles, ya que estos tenían la costumbre de feminizar a los hombres que veían como enemigos. Véase, por ejemplo, María Elena Martínez, *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 54 y 154.

⁶⁹ González Prada, *Páginas libres...*, 334.

⁷⁰ *Ibid.*, 335.

⁷¹ José Santos Chocano, *Poesías completas*, tomo segundo (Barcelona: Casa editorial Maucci, 1910). Léase especialmente la poesía “El derrumbe”.

Entonces, para el político peruano la inferioridad de los indios estuvo dada debido a un tipo de masculinidad y no de raza. En ese sentido, su crítica al concepto de masculinidad hegemónica local y regional se posicionó como la expresión de otra masculinidad hegemónica, esta vez no racial, pero sí basada en el conocimiento científico positivista. Pues, sus afirmaciones respecto a los indígenas siguieron validando una jerarquía donde los ilustrados como él (los que pueden citar un autor francés) estaban por encima de aquellos como los indígenas, quienes eran débiles, decrepitos y femeninos.

Asimismo, González Prada aludió a un mecanismo de pacto patriarcal o de complicidad entre otras masculinidades indígenas no hegemónicas con la hegemónica blanca. Dicha masculinidad cómplice es la que el autor identificó como encastado, “cholos de la sierra o mestizos como el mulato y el zambo de la costa”⁷² que oprimían a los indios. Ellos eran cómplices tanto de la dominación de la minoría blanca sobre la mayoría indígena, como del acelerado proceso de decadencia vivido por estos últimos. El autor describió el pacto entre cholos de la sierra y señores de Lima (aristócratas/políticos de la capital) como uno en el que los primeros eran los agentes políticos de los segundos; lo cual traía como consecuencia que los provincianos fueran defendidos por los limeños cuando eran acusados por los abusos que cometían.⁷³ De este modo, sigue apareciendo la idea de que las diferencias entre hombres no necesariamente eran raciales, sino que estaban influenciadas por prácticas de género o por tipos de masculinidad.

El mismo orden de género y el pacto patriarcal también afectaron a las mujeres indígenas: “toda india, soltera o casada puede servir de blanco a los deseos brutales del señor. Un rapto, una violación y un estupro no significan mucho cuando se piensa que a las indias se las debe poseer de viva fuerza”.⁷⁴ Con dicha frase se aprecia que las indias no se encontraban en la misma situación que las mujeres que defendía González Prada en su ensayo anterior. Las indígenas estaban en un contexto de indefensión aún peor. Sin embargo, si bien el autor habla de la situación de las naturales en tono de denuncia, él recién las mencionó en este ensayo (dedicado a los indios) y no en su discurso sobre la situación de las mujeres. Considero que tal hecho se debe a su condición de aliado con las mujeres de su entorno. Es decir, a que las mismas mujeres criollas, blancas y mestizas no consideraron a las mujeres indígenas como iguales. En

⁷² González Prada, *Páginas libres...*, 335. Debido al objetivo de este trabajo, no me detendré en las masculinidades afrodescendientes, ya que esto implicaría revisar otros ensayos de la obra en donde autor expresa su posición respecto a ellas.

⁷³ *Ibid.*, 336.

⁷⁴ *Ibid.*, 339.

tal sentido, si bien González Prada sintió cierta empatía por las mujeres indígenas y denunció su situación, las valoró de un modo distinto, o les concedió menos importancia que a las mujeres de su entorno. Por ello no lo considero un aliado respecto a las naturales. Quizá aquí González Prada retomó su posición de masculinidad hegemónica ilustrada.

Ahora bien, tal como sucedió en el ensayo sobre las mujeres y la iglesia, luego de que el pensador peruano dio su diagnóstico, él planteó una solución, y esta fue distinta a la que circulaba en su época. En el caso de los indios, la solución de los políticos fue proponer que fueran educados, en tanto esto les iba a permitir redimirse económica y socialmente. No obstante, debido al positivismo y racismo imperante, la educación ofrecida a los naturales debía ser mínima y distinta a la entregada a los niños de las ciudades.⁷⁵ González Prada no estaba de acuerdo con ello y, más bien creía que la educación mantenía al hombre en la servidumbre. Dicho diagnóstico resulta bastante creíble al revisar que los políticos de la época querían ofrecer a los indios solo dos años de formación.⁷⁶ Pero, el argumento del político peruano se basó en el hecho de que los religiosos católicos eran los encargados de impartir educación a todas las clases sociales. Por ello, en su ensayo sobre los indios, no solo se mostró en contra de colocar a la educación como una solución, sino que nombró a los eunucos y los gramáticos de Bizancio para ejemplificar que existieron personas que a pesar de su educación siguieron en condición de servidumbre.⁷⁷ Aquí es importante reparar que tanto los eunucos como los gramáticos de Bizancio son personajes no viriles y que, por lo tanto, son sinónimo de una masculinidad débil e incluso afeminada. Para mí este hecho muestra que para González Prada la educación no implicaba necesariamente un cambio de masculinidad y, por lo tanto, no libraba a los indios de su “condición natural” de indefensión o debilidad.

“La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social”⁷⁸, dictaminó González Prada, aunque sin proponer ninguna reforma que implique dinero o bienes. Tampoco propuso una nueva política respecto a los indios, o algún otro tipo de solución que viniera de las élites. Para él la solución se encontraba en lo social, como cambio de expresión de masculinidad, tanto de parte de los opresores como de los oprimidos:

o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de

⁷⁵ Jorge Ccahuana, “La reforma educativa de 1905: Estado, indígenas y políticas racializadas en la República Aristocrática”, *Apuntes* 86, (2020): 7-8.

⁷⁶ *Ibid.*, 12.

⁷⁷ González Prada, *Páginas libres...*, 342.

⁷⁸ *Ibid.*

condición, haría respetar su propiedad y su vida. [...] al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufran, de mayores daños se libertan.⁷⁹

De acuerdo a lo dicho, lo que el pensador peruano propuso es que los opresores dejen de lado el racismo, el pensamiento puramente racional y se atrevieran a sentir, a experimentar empatía por el dolor de otros que no consideraban como iguales. En otras palabras, lo que él pidió fue un cambio de masculinidad que rompiera con la jerarquía de género propuesta hasta ese momento, y que apostara por vivencias sentimentales como la piedad, la compasión y la pena. Es decir, una masculinidad parecida a la que él expresó hacia las mujeres de su entorno.

Por el lado de los indios, González Prada agregó que estos no solo eran decrepitos, sino también viciosos y pasivos, rasgos que van de la mano con una minoría de edad o con la inmadurez. La pasividad ya había sido mencionada por el pensador peruano, ahora le agregó el vicio, una característica que Clemente Palma incluyó en su descripción del indio. En ese sentido, esta última descripción que González Prada hizo de la masculinidad del indio se parece cada vez más a la propuesta por la masculinidad hegemónica ilustrada local y regional de su época; con la única diferencia de que él no apuesta por la superioridad de la raza blanca.

Asimismo, González Prada sostuvo que los indios necesitaban cambiar de masculinidad, ser viriles o dejar de ser pasivos y reclamar lo que era suyo usando las armas. Necesitaban deshacerse de toda tutela y pelear, ir a la guerra. La masculinidad marcial sería la garantía de haber llegado a una mayoría de edad, o de que se convirtieron en hombre. Luego de haber ganado esa mayoría de edad, podrían recuperar sus tierras y tener algo que comerciar a partir de lo que ellas produzcan. En ese sentido, tanto el problema de la tierra como el económico eran secundarios para los indígenas, pues eran situaciones que dependían de un cambio de masculinidad o de ganar virilidad.

Este argumento situó a González Prada en una posición contraria a la defendida por ilustrados y positivistas. Pues, el político peruano propuso abandonar la vía de la razón exclusiva para proponer la fuerza de las emociones viriles,⁸⁰ tales como la violencia. Él no propuso que los indios se civilizaran, sino que se volvieran más bárbaros a través de la expresión de emociones viriles. Pero, además, los indios debían lograr esto a través de su propio esfuerzo, sin tutela de nadie, solo así recuperarían lo que fue suyo.⁸¹ No obstante, es importante reparar

⁷⁹ *Ibid.*, 343.

⁸⁰ Peluffo, "Hombres de hierro...", 27.

⁸¹ González Prada, *Páginas libres...*, 343.

en que González Prada nunca mencionó que dicho cambio de masculinidad garantizara la incorporación de los indios a la sociedad (civilizada) en condición de igualdad.

Del mismo modo, él tampoco sostuvo que esta nueva masculinidad lo llevara a considerar a los indios como iguales. De la misma manera, no se colocó como el modelo de masculinidad que los indios debían seguir para *barbarizarse*, y tampoco explicó cómo los indios podían alcanzar esa nueva masculinidad cuando, por herencia colonial o por naturaleza, siempre habían sido débiles.

Por todo lo dicho, concluyo que Manuel Gonzales Prada expresó una masculinidad de aliado hacia las mujeres de su entorno: ilustradas, blancas, criollas o mestizas. No solo porque apoyó las reivindicaciones planteadas por las feministas de la época, sino porque fue un poco más lejos respecto a la igualdad que pedían y debían alcanzar estas mujeres. Asimismo, el político peruano expresó una masculinidad dominadora local y regional respecto a la masculinidad hegemónica eclesial de la época. Pues, la masculinidad de González Prada no garantizó la jerarquía patriarcal que la iglesia impuso; y, a la vez, él trató de imponer sus ideas acerca de cuál era la alternativa a esa jerarquía, o cuáles eran los procesos por los cuales las mujeres podían liberarse.

Todo cambia respecto a las y los indios. Aquí no puedo afirmar que González Prada haya expresado una masculinidad dominadora, ya que él sí garantizó la jerarquía de género de las indias respecto a los hombres blancos, y la de los hombres ilustrados respecto a los indios. Primero, él en ningún momento se comparó o puso en el mismo lugar de los indios. Segundo, nunca tomó en cuenta el punto de vista indígena para proponer una solución a la opresión y desigualdad en la que vivían. Tercero, el político peruano propuso que el único medio de liberación de los indios era expresar una masculinidad marcial o más bárbara. Y él se arrogó el derecho de proponer esta solución desde una masculinidad ilustrada (aunque no puramente racional), por lo tanto, siguió manteniendo la superioridad de lo civilizado sobre lo bárbaro. Cuarto, el cambio en la masculinidad indígena no aseguraba que estos fueran integrados a la sociedad civilizada y considerados como iguales a las masculinidades criollas, mestizas y blancas de la época. Quinto, la masculinidad que él expresaba era civilizada, ilustrada y una desde la cual trataba de persuadir a sus coetáneos de que él estaba en lo correcto (a través de publicaciones y debates). En ese sentido, creo que el hecho de que él haya apostado por una masculinidad que mostró sentimientos hacia las mujeres de su entorno, hacia los indios e incluso hacia las indias, no basta para decir que su masculinidad no era hegemónica. Por ello, respecto a los naturales, González Prada sí expresó una masculinidad hegemónica ilustrada, local y regional, solo que una que se atrevió a expresar algunas emociones.

Bibliografía

- Ccahuana, Jorge. “La reforma educativa de 1905: Estado, indígenas y políticas racializadas en la República Aristocrática”. *Apuntes*, 86, (2020): 5-32.
- Cárdenas, Mónica. “El feminismo liberal en el Perú decimonónico: Manuel González Prada y la Generación de escritoras de 1870”. *Amerika*, 17 (2017): s/n. <https://doi.org/10.4000/amerika.8302>.
- Chocano, José Santos. *Poesías completas*, tomo segundo. Barcelona: Casa editorial Maucci, 1910.
- Connell, Raewyn. *Masculinities*, 2da ed. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Connell, Raewyn, y James Messerschmidt. “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”. *Gender & Society*, 19, (2005): 829-859. DOI: 10.1177/0891243205278639.
- De González Prada, Adriana. *Mi Manuel*. Lima: Editorial Cultura Antártica, 1947. <https://repositoriodigital.bnp.gob.pe/bnp/recursos/2/memoria-peru/g-prada/mi-manuel/8/>
- De Onís, Federico “Sobre el concepto de modernismo”. En *Estudios críticos sobre el modernismo*, coord. Homero Castillo, 67-74. Madrid: Gredos, 1974.
- Delhom, Joël. “El discurso sobre la mujer y su emancipación en Manuel González Prada: entre romanticismo, positivismo y anarquismo”. En *Perversas y divinas. La representación de la mujer en las literaturas hispánicas: el fin de siglo pasado y/o el fin de milenio actual*, t. 1, eds., Carmen Riera, Meri Torras e Isabel Clúa, 183-190. Caracas-Valencia: Ediciones Ex Cultura, 2002.
- Delhom, Joël. “Aproximación a las fuentes de Prada sobre la cuestión religiosa” En *Actas del coloquio internacional ERSAL-AMERIBER EA 3656, Manuel González Prada: escritor de dos mundos.*, ed., Isabelle Tazuin, 2, 8. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Presses Universitaires de Bordeaux- Biblioteca Nacional del Perú, 2006.
- Denegri, Francesca. “‘Yo no sé si soy feminista’. Redes feministas trasatlánticas, campo intelectual y suffragettes”. *Meridional. Revista Chilena De Estudios Latinoamericanos*, 17, (2021): 21-46. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2021.64858>
- García, Manuel Andrés. “José Martí y la defensa del indio”. En *Actas del Congreso Internacional José Martí en nuestro tiempo*, coord. José A. Armillas. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”, 2007.
- González Prada, Manuel. *Páginas libres/Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.
- Gutiérrez, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*, 2da edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

- Jaime, Martín. “Rutas sobre los estudios de masculinidades en el Perú: a manera de introducción”. En *Masculinidades en el Perú, subjetividades, culturas y agencia*, ed. Martín Jaime, 15-71. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2023.
- Huaytán, Eduardo. “‘Temprano hay que ser hombre’: Masculinidades, educación sexual y confesión en Amor Mundo de José María Arguedas”. *Letras* 87, núm. 125 (2016): 33-50.
- Lorente, Sebastián. *Historia de la civilización peruana*. Lima: Imprenta Liberal, administrada por M. Fernández, 1879. https://books.google.cl/books?id=E2-AuCniSMC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Madrid, Sebastián, Teresa Valdés y Roberto Celedón (comps.). *Masculinidades en América Latina. Veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2020.
- Margarucci, Ivanna. “La ideología anarquista de Manuel González Prada en la prensa libertaria peruana de comienzos del siglo XX”. *Izquierdas*, 49, (2020): s/n. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492020000100218>
- Martí, José. “Mi raza”. *Patria*, 16 de abril de 1893. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5663259/mod_resource/content/2/%5BAULA%201%5D%20Mart%C3%AD%20-%20Mi%20raza.pdf
- Martínez, María Elena. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Matto, Clorinda. *Cuatro conferencias sobre: América del Sur*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina, 1906. https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuatro-conferencias-sobre-america-del-sur--0/html/8b735e00-4189-4edb-a461-c0d2fffe7444_2.html.
- Matto, Clorinda. “Las obreras del pensamiento en la América del Sur (1895)”. *Asparkia*, 29, (2016): 169-179. DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/>.
- Mendivil, Julio. *Cuentos fabulosos. La invención de la música incaica y el nacimiento de la música andina como objeto de estudio etnomusicológico*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2018.
- Messner, Michael A., Max A. Greenberg, y Tal Peretz. *Some Men. Feminist Allies and the Movement to End Violence against Women*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Messerschmidt, James. *Masculinities in the Making: From the Local to the Global*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2016.
- Messerschmidt, James. *Hegemonic Masculinity: Formulation, Reformulation, and Amplification*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.

- Miro Quesada, Carlos. *Autopsia de los partidos políticos*. Ediciones Paginas Peruanas, 1961.
- Monsivais, Carlos. *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, 3ra ed. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Núñez, Lucie. “Manuel González Prada: la cuestión indígena. A la luz del positivismo y del modernismo”. *Philologica I / Romanística pragensis* 20, (2015): 189-199.
- Skinner, Lee. *Gender and the rhetoric of the Modernity in Spanish America, 1850-1910*. Gainesville: University Press of Florida, 2016.
- Sylvia Molloy. “Lecturas de descubrimiento: la otra cara del fin del siglo”. En *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Volumen I. De historia, lingüísticas, retóricas y poéticas: De historia y poéticas*, 17-28. Irvine: Universidad de California, 1994.
- Olavarría, José, y Teresa Valdés (eds.). *Masculinidad/es poder y crisis*. Santiago de Chile: Isis internacional/FLACSO-Chile, 1997.
- Olavarría, José, y Teresa Valdés (eds.). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile: FLACSO-Chile, 1998.
- Palma, Clemente. “El porvenir de las razas en el Perú”. Tesis de licenciatura en Letras. Universidad Mayor de San Marcos, 1897. https://cybertesis.unmsm.edu.pe/bitstream/handle/20.500.12672/338/Palma_cl.pdf?sequence=1.
- Peluffo, Ana. “Hombres de hierro: emociones viriles y masculinidades posbélicas (1888-1904)”. En *Ni amar ni odiar con firmeza: cultura y emociones en el Perú posbélico, 1885-1925*, ed. Francesca Denegri, 21-36. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2019.
- Peluffo Ana, y Ignacio Sánchez (eds.). *Entre hombres: masculinidades del siglo XIX en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2014.
- Poulsen, Karen. “Mujeres y ciudadanía: La consecución del sufragio femenino en el Perú (1933-1955)”. *RIRA* 1, núm. 2 (2016): 141-197.
- Pratt, Mary Louise. “‘No me interrumpas’: las mujeres y el ensayo latinoamericano”. *Debate Feminista* 21, (2000): 70-88. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/40000277>
- Villa-Palomino, Julio. “Peruvian Masculinities: An Overview”. *ANTHROPOLOGICA* 49, (2022): 211-235.
- Wolkowicz, Vera. *Inca Music Reimagined: indigenist Discourses in Latin American Art Music, 1910-1930*. Oxford: Oxford University Press, 2022.