



Feminismo liberal vs. anarquismo radical: obreras y obreros en Matto de Turner y González Prada, 1904-05

Thomas Ward

Quisiera comparar dos ensayos fundamentales de dos activistas quienes en sus discursos convierten la mentalidad del siglo XIX en la del siglo XX. Se trata de «La obrera y la mujer», conferencia de 1904 pronunciada por Clorinda Matto de Turner en Buenos Aires, y «El intelectual y el obrero», conferencia de 1905 emitida por Manuel González Prada en Lima. La del segundo se integró a *Horas de lucha* (Lima, 1908) y la de la primera se incorporó a *Cuatro conferencias sobre América del Sur* (Buenos Aires, 1909). Un área de divergencia, aun sin dejar de ser complementaria, es el afecto por la clase trabajadora en González Prada y el cuidado que tiene Matto de Turner con la condición de la mujer. Otra se descubre en los tratamientos del liberalismo y radicalismo. Pese a estos contrastes, juntos, estos dos pequeños tratados exponen una preocupación férrea por los derechos humanos, la libertad y la justicia.

Se ha comentado frecuentemente la influencia que ejerció Manuel González Prada (1844-1918) en Clorinda Matto de Turner (1852-1909). Estudios

feministas han mostrado que estas huellas no son monolíticas ni pasivas ya que Matto también cayó bajo la autoridad de Juana Manuel Gorriti y Ricardo Palma, para no decir nada de su propia iniciativa creativa e ideológica². A menudo los estudios sobre influencias se enfocan en la época que se inicia después de la guerra con Chile, es decir a partir de 1883, cuando González Prada obtiene fama con sus discursos eléctricos y Matto, con un trío de novelas³. Sin embargo, Matto publicaba ensayos tan temprano como 1876 en la revista *Recreo* que fundó⁴, cuando González Prada se encontraba recluido en el Valle de Mala investigando la fórmula química para el almidón de yuca⁵. Luego de la época de posguerra sucedieron muchas cosas, González Prada parte hacia Europa en 1891 y Clorinda Matto se exilia cuatro años después debido a la destrucción de su hogar y «La Equitativa», su casa editorial. Pasaron otros tres años (ahora 1898) y Prada regresa de Europa radicalizado, reintegrándose a la vida intelectual de Lima; Matto, desde el año 1895, se encontró en la capital argentina donde había fundado la importante revista *Búcaro Americano*⁶. En el Perú, Prada se acerca a los anarquistas temerosos de la posición del obrero en la creciente economía industrial; en la Argentina, Matto se rodea de mujeres buscando insertarse en la misma economía industrial. Sus trayectorias van por rumbos distintos y variados y los cautivantes ensayos que seguían publicando después de la época posbélica lo demuestran.

Divergencias liberales

Al final del primer lustro del siglo XX, las posturas de Matto y Prada acerca del liberalismo varían significativamente. Entramos en la materia. Esta discusión tiene que comenzar reconociendo que en los años 1904 y 1905 los dos radicaban en dos medios muy distintos, la Argentina y el Perú. Una diferencia obvia es que la república rioplatense no había sufrido un desastre político y social como el que padeció el Perú al perder con Bolivia territorio nacional en la Guerra del Pacífico (1879-1883). Menos obvio pero no insignificante son las oportunidades para las mujeres en los dos países.

Mientras el presidente argentino Domingo Faustino Sarmiento había priorizado la educación femenina durante su gobierno (1868-1874), el Perú se emborrachaba con las ganancias de la manía guanera⁷. Además, las mujeres de los tres países del Cono Sur, a diferencia de las peruanas, habían conquistado el derecho a asistir a las llamadas escuelas normales, instituciones seculares que ofrecían a ellas la oportunidad de estudiar fuera de la casa. Matto enseñó en dos de estas escuelas porteñas, la Escuela Normal de Profesores Número Uno y la Escuela Normal Norte-Americana⁸. Miller supone que la eclosión de la escuela normal coincide con el surgimiento de las clases medias⁹. Debido a que la clase media del Perú se mantuvo pequeña, no pudo crecer rápidamente la educación secular ni ocurría la fundación de escuelas normales. El contexto histórico de la educación ya estaba establecido en 1853 cuando 28.448 varones estudiaban en 653 escuelas mientras 3.400 alumnas mujeres asistían a 73 escuelas¹⁰. Pero Miller es demasiado severa al inferir que no había ni clase media ni escuela normal¹¹. Lo que ocurría es que tardaban más en establecerse en el Perú que en las repúblicas del sur. En 1886, es decir, durante el gobierno del general Andrés Avelino Cáceres, por ejemplo, se reiteraron los reglamentos generales de la educación promulgados por el gobierno civilista de José Pardo y Lavalle (1872-1876)¹². En 1907, es decir, sólo dos años después del ensayo de González Prada se verifica la existencia de una Escuela Normal para Mujeres de Lima cuyo propósito era «formar preceptoras idóneas de instrucción primaria»¹³. Esta escuela fue fundada o revigorizada por el presidente José Pardo y Barreda (1904-1908) después de reformar el sistema educativo en 1905. Podemos deducir, entonces, que Matto llega a Buenos Aires y encuentra una clase media femenina educada con creces mientras la experiencia latinoamericana de Prada se circunscribe al Perú¹⁴, donde se detecta una escuela normal en la historia sólo después de su ensayo. Con relativamente más progreso en el campo de los derechos, acaso los explotados reaccionan más circunspectamente, como fue el caso de Matto en el Río de la Plata, mientras los explotados con menos avances en el campo de los derechos reaccionan más impetuosamente, como fue el caso de Prada en los bordes andinos.

Para entender más contigüidades y desajustes entre el pensamiento de Prada y Matto, valga comenzar con el liberalismo hispano que tiene un proponente temprano en Bartolomé de las Casas (1484 ó 5]-1566), un pensador conocido por los dos ensayistas en la aurora del siglo XX. En uno de sus tratados tardíos, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Las Casas propone un rey que «tenga súbditos tan libres que, en justicia, no pueden ser privados de sus cosas, ni de sus libertades, ni de sus derechos»¹⁵. Se pronuncian de este modo los principios básicos del liberalismo: los derechos a la libertad y a la propiedad privada. Pensar en Las Casas como liberal eliminaría la posibilidad de verlo como radical o revolucionario. De esta forma, se deduce que el liberalismo de Las Casas es un liberalismo que quiere trabajar dentro del sistema. Él nunca imaginaría la vida política sin el rey y tampoco imaginaría a las Indias Occidentales como naciones soberanas. Entonces, tiene que funcionar dentro del colonialismo. No por otra razón Daniel Castro lo considera un imperialista benévolo¹⁶. Se puede observar que Las Casas apoyaba el imperio, pero que reclamaba que el imperio fuera justo.

Regresando a la Matto de la posguerra se comprueba que es así en su novela *Aves sin nido* donde la única solución para las niñas andinas es ir a Lima, sede de «la civilización». A despecho del indigenismo de esta novela, su primera, que imaginamos ser libertador, se puede detectar un tipo de colonialismo en su ideología; pues quiere justicia para los autóctonos pero también recomienda su criollización¹⁷; se pone de manifiesto un colonialismo interno aunque compasivo ejercido dentro de otro colonialismo interno, institucional y maligno, el de los latifundistas, de los clérigos y de los gobernadores que se impone a los colonos o peones. Para ser revolucionaria en *Aves sin nido*, Matto habría tenido que proponer la independencia, o por lo menos la autonomía, de los quechuaparlantes, lo cual no lo hace nunca. Igualmente, puede figurarse una resonancia lascasiana en la Matto bonaerense posterior, cuando ella quiere trabajar dentro del sistema liberal para convencer a los poderosos que sean justos con los oprimidos, es decir, con las oprimidas, las obreras. Ella es reformista, no revolucionaria. Por lo tanto, su liberalismo

reformista en «La obrera y la mujer» no es subversivo. Esta característica de su pensamiento se preserva hasta el final de su vida. En este ensayo lo que destaca es un liberalismo desprovisto de todo impulso revolucionario. No tan lejos de la diplomacia reformista de Las Casas ejercida dentro del imperio, Matto quiere buscar el arbitraje dentro del sistema estatal.

Como Las Casas y Matto de Turner, González Prada es liberal en su corazón. En «Los partidos y la Unión Nacional», ensayo que abre *Horas de lucha*, González Prada explica que «la parte sana del Civilismo» la constituye una juventud «animada por un anhelo de reformas liberales»¹⁸. Es decir, por lo menos entre 1898, cuando el discurso se publica en folleto, y 1908, cuando aparece *Horas de lucha*, González Prada veía algo saludable emanando de los jóvenes quienes abogaban por «reformas liberales»¹⁹. Pero González Prada está hastiado con una sociedad regida por el egoísmo y la corrupción, en vez de la reforma liberal. Cuando él ve en su derredor, no detecta «reformas liberales» sino a una juventud mayor que «se corrompió en contacto con los malos elementos»²⁰. Entonces González Prada pierde la fe en el liberalismo y se radicaliza en los albores del siglo XX.

Matto revela su liberalismo cuando declara que «todos somos libres en la amplia acepción de la palabra que consagra la forma republicana al establecer como ley del estado la igualdad del derecho enseñando por Jesucristo»²¹. Luego comentaremos la idea de la igualdad de derechos. Aquí urge destacar la idea de una libertad lograda bajo la «ley del estado». La idea de un estado cristiano en Matto revela que su concepto político no dista mucho del concepto lascasiano. Pero liberalismo no es liberalismo sin capitalismo y Matto de Turner reza ante los «templos de arte, de la ciencia y de la paz [construidos] por el esfuerzo del obrero y la audacia del capitalista»²². Se desenmascara aquí lo que el ideal liberal implica: la acción capitalista fomentada por el capital de los industrialistas sobre las espaldas de los obreros creando majestuosas obras de arte, desarrollando la ciencia, y creando los magníficos tratados de paz, pero haciendo caso omiso del colonialismo externo e interno que persiste en el mundo²³.

González Prada, aún en sus momentos más radicales, es capaz de dejar brotar un liberalismo, aunque sea un liberalismo descarnado. En «El intelectual y el obrero», invoca una responsabilidad humana: «El nacer nos impone la obligación de vivir, y esta obligación nos da el derecho de tomar, no sólo lo necesario sino lo cómodo y lo agradable»²⁴. En esta instancia González Prada parece abrazar el liberalismo, pero como veremos, va tan lejos con esta idea que supera tanto el liberalismo lascasiano expuesto en *Del único modo* que garantiza «súbditos tan libres que [...] no pueden ser privados de sus cosas» como el mattiano que garantiza la libertad de derecho pero no la libertad de condición. Pero a manera de Las Casas quien, en otro tratado, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, critica a los conquistadores por su egoísmo, y por su falta de cristianismo, González Prada en «Nuestros liberales» se dedica íntegramente a criticar a los «liberales» de carrera, los políticos liberales que, dejándose correr por sus instintos bajos, no buscan imponer el ideal liberal. O dicho de otra manera, como los conquistadores del siglo XVI usaron el catolicismo para ocultar sus esfuerzos de enriquecerse a detrimento de los autóctonos, los liberales decimonónicos usan el liberalismo para velar sus esfuerzos de enriquecerse empobreciendo al mismo tiempo a las muchedumbres. «Se abusa tanto del Liberalismo», son las palabras de apertura de su ensayo.

¿Por qué Matto permanece dentro del liberalismo lascasiano y estatista y Prada lo lleva adonde el dominico nunca lo hubiera imaginado? Creo que la respuesta se encuentra en la posición de Las Casas relativa al coloniaje en que escribía. El liberalismo se modifica según el contexto y de acuerdo con el paso del tiempo. Precisamente es la idea de la naturaleza como fuerza regidora de los estados que va cambiando. Recordemos que en el dominico se habla de «la excelencia de la naturaleza de un principado»²⁵. La naturaleza implica algo innato, inherente, a modo de lo que Matto ve como la «desigualdad social» impuesta por Dios, algo así «como las leyes físicas»²⁶. Pero mientras los españoles de la Contrarreforma intentaban fortalecer el catolicismo, los ingleses desarrollaron otros rumbos, otros sistemas. Es a finales del siglo XVI, es decir, después de Las Casas, cuando surge un gran cambio en la forma de

concebir la propiedad. Como bien explica Franz Hinkelammert, se deja de hablar de la propiedad como un aspecto del derecho natural y se comienza a hablar de ella como «eficacidad y competitividad según la ley del mercado»²⁷. Hinkelammert aduce que esta idea vino cuando los ingleses querían despojar a los indígenas norteamericanos de sus propiedades y percibir la propiedad como una mercancía. Vincular la propiedad con el mercado les dio a los anglosajones el mecanismo de apropiarse de aquellos terrenos nortños²⁸. Durante su estadía en Buenos Aires, Matto, como ya advertimos, seguía hablando de Dios como un factor social, hecho no tan extraño ya que en aquel momento dedicaba muchas horas a traducir el Evangelio al quechua²⁹. Involucrarse en una labor de tal índole cristiana implicaría tener a Dios presente en los otros proyectos, como en su propuesta liberal para los derechos de la mujer, como en su ya citada idea de «la igualdad de derecho enseñado por Jesucristo»³⁰.

González Prada, libre de conceptos trascendentales, pudo pensar en el problema andino de la tierra como un problema humano³¹. Al final del siglo XIX, un buen porcentaje de las chacras en los Andes centrales llegaron a ser privatizadas y vendidas a «forasteros», personas de otros pueblos transandinos³². Florencia Mallon concluye que, al finalizar el gobierno de Nicolás de Piérola en 1899, los campesinos tenían menos tierras y dependían más en la labor a sueldo que en tiempos anteriores³³. Ni Prada ni Matto abordaron este tema en la época de posguerra; existían otras preocupaciones de naturaleza nacionalista. Pero Prada, que permanecía en el Perú para servir de testigo a los primeros lustros del siglo XX, pudo contemplar la realidad andina llegándose a interesar por este tema de la propiedad³⁴. Matto, en cambio, ya radicada en la Argentina y alejada de los problemas de los Andes, tomó la decisión de luchar por la igualdad de derechos, una meta menos amenazante para los poderosos a quienes la igualdad absoluta intranquilizaba, puesto que implicaba el compartir el poder. Esta posición en ella puede tomarse como táctica estratégica o como una postura que iba de acuerdo con su forma teológica de pensar los estamentos sociales. Prada llegó a concebir a los humanos como único factor social, lo cual le hizo ver las posesiones como

vicios asociados con la codicia implicando la necesidad de cuestionar su utilidad para la humanidad. Es en semejantes momentos que su liberalismo extremo sobrepasa el liberalismo mattiano y llega a constituirse en anarquía absoluta.

El organismo social

De acuerdo con el positivismo y aún con el krausismo, Matto y Prada veían la sociedad como un organismo. En el caso de Matto, es una noción que arrastra desde la Guerra del Pacífico³⁵. En «La obrera y la mujer» Matto revela abiertamente una filiación positivista cuando atribuye a Herbert Spencer la idea de que «una sociedad es un organismo»³⁶. Donde entra la filosofía krausista, la cual estaba en el aire porteño (perceptible en los escritos de Hipólito Yrigoyen, Arturo Umberto Illia y Alejandro Korn), es con el ideal del racionalismo armónico. Puede rastrearse en el ideario de Matto, por ejemplo, cuando ella arguye que «la sociedad obrera» de Buenos Aires «puede dar existencia a otros organismos o fomentar la perfección de los que permanecen estacionarios o débiles»³⁷. Lo cual implica que concibe «la sociedad obrera» a modo de un organismo armónico en vías de perfección. Otro aspecto de su filosofía es «la doctrina de la evolución, que es la síntesis del sistema spenceriano»³⁸. En este krausopositivismo mattiano destaca el progreso (positivismo), la armonía (krausismo) y la sociedad como organismo (positivismo y krausismo).

González Prada no dedica tanto enfoque a la sociedad como organismo en su ensayo sobre el obrero y el intelectual pero es un concepto frecuente en otros capítulos de *Horas de lucha*³⁹. Aparece en «El intelectual y el obrero» cuando se habla de la masa revolucionaria en términos de «un organismo exuberante de vigor y de iniciativas»⁴⁰. Así se pone de manifiesto que el organismo en Prada es evolutivo, o mejor dicho, dinámico, como el de Matto, y que va perfeccionando las cosas. Más que nada en Prada tiene que ver más con la idea positivista del progreso, y no con la krausista, ya que un organismo revolucionario (como el de Prada) no puede ser armónico por su propia

naturaleza. Donde coinciden los dos ensayistas es con la idea de sociedades obreras como organismos.

La idea organicista de la sociedad tiene que tomar en cuenta la problemática de la igualdad: ¿cómo van a organizarse las diversas capas sociales en el organismo? Nadie niega que haya tensiones sociales entre industrialistas y jornaleros. Acaso anticipando su periplo a España (viaje que hará en tres años), Matto de Turner aporta ideas de varios intelectuales peninsulares acerca de la relación entre burgueses y proletariados. Con este fin cita a José Canalejas (1854-1912) diputado, ministro y futuro presidente de gobierno para quien el obrero, «ha dejado de ser *esclavo* y *siervo* transformándose en *personalidad libre*, lo que implica un progreso Matto ("La obrera y la mujer", 54) innegable»⁴¹. Según el liberalismo de Canalejas el siervo medieval se transforma en obrero moderno. Pero hay algo curioso en el pensamiento de Matto. Ella mitiga la importancia de las condiciones desiguales en la península para las Américas porque en la Argentina de su época, con las grandes inmigraciones de Italia y España, y con la gran necesidad de obreros, «esta suprema desigualdad no existe entre nosotros»⁴². Por una parte, las condiciones en Europa son «exótic[a]s» para los sudamericanos⁴³, y por otra, «suprema» es una palabra clave, puesto que, como constataremos otra vez, Matto miraba con dudas al concepto absoluto de igualdad humana. En Argentina puede haber desigualdad, pero no la «suprema». Sea lo que sea, Matto ve a Canalejas favorablemente porque éste reconoce la realidad tenebrosa del obrero quien persiste sufriendo «en [las] condiciones de inferioridad más acusadas»⁴⁴.

Otro español que cita la cuzqueña al montar su argumento es a Eduardo Dato e Iradier (1856-1921) quien había escrito sobre un supuesto socialismo bilbaíno que, para Matto, no puede funcionar armónicamente, porque «la igualdad de clases, el trabajo compartido por todos, la propiedad colectiva y otras utopías que de realizarse conducirían al caos común», lo impedirán. El problema con estas «utopías» desde la perspectiva conservadora de Dato es que «seducen a muchos obreros»⁴⁵. Matto coincide con su apreciación. Ella recurre a los pensadores políticos españoles porque le sirven para fundamentar

sus propuestas liberales. El socialismo radical no puede existir debido a la forma en que Dios creó la sociedad: «las diferencias de clase siempre existirán»⁴⁶. Para ella existe el mismo fenómeno entre hombres y mujeres; ella comenta «lo irrisorio de la igualdad entre el hombre y la mujer, porque existen funciones físicas imposibles de canjearse»⁴⁷. De la misma manera, glosa la actitud femenina de la diferencia: «[...] ella mira los asuntos de igualdad social desde otro punto diferente al hombre»⁴⁸. Como advertiremos en el último apartado de este análisis, la cuestión de género tendrá una importancia primaria en las negociaciones laborales con los industrialistas.

La creencia implacable de González Prada en la igualdad se presenta en todos los hilos de sus argumentos. Está implícita cuando pone en evidencia «la unión o alianza de la inteligencia con el trabajo»⁴⁹. En un momento parece que Prada privilegia a la clase trabajadora sobre la burguesa cuando compara a los panaderos con los periodistas y remata: «hay ojos que no leen, no hay estómagos que no coman»⁵⁰. Yo pienso que Prada no creía en la superioridad de los panaderos sino que recordar que todos los estómagos necesitan alimento es un mecanismo retórico para invertir las jerarquías establecidas entre artistas y artesanos. Lo que se palpa en todo el ensayo de Prada es una creencia en la igualdad, en la simetría de las clases sociales.

El intelectual y el obrero

Ahora llegamos al núcleo organizador de estos dos ensayos. Matto de Turner censura la antigua partición aristotélica entre la torre de marfil y la sociedad y ve como cosa de ayer cuando «el pensador se aísla en su buhardilla». Esta perspectiva es interesante en relación con el modernismo, movimiento contemporáneo al período en que producía Matto estos ensayos sociales. Dista de Rubén Darío quien en un cuento de 1888 había pintado a cuatro artistas que tienen miedo del mundo industrial y utilitario. Acuden a una reina de origen árabe quien los salva con su magia: «Y desde entonces, en las buhardillas de los brillantes infelices, donde flota el sueño azul, se piensa en

el porvenir como en la aurora, y se oyen risas que quitan la tristeza, y se bailan extrañas farándulas...»⁵¹. Las buhardillas en Matto cobran un significado muy distinto a las de Darío. Ella continúa poniendo aún más distancia entre su ideología y la de «El velo de la Reina Mab»: «hoy la electricidad obediente desciende de las alturas a las manos del hombre y el pensador se confunde con el pueblo»⁵². El objetivo positivista se lleva a cabo cuando «la fuerza física y la fuerza intelectual, en íntimo consorcio, mueven la gigantesca rueda del progreso»⁵³. Concretamente Matto va más allá que Darío al proponer una escritura comprometida lo cual le pone más en una línea con González Prada quien coincide hasta cierto punto con la posición de ella acerca del papel y lugar del escritor en la sociedad. Él proclama que «no hay diferencia de jerarquía entre el pensador que labora con la inteligencia y el obrero que trabaja con las manos»⁵⁴. Pero hay matices, porque un «consorcio» tal como lo describe Matto puede admitir desigualdades de clase social si se complementan, lo cual no llega a negar de frente a las jerarquías sociales.

Con la metáfora del pan, el autor de *Horas de Lucha* nos hace visualizar que los panaderos «velan amasando la harina», y que los periodistas, «velan también azuzando su cerebro manejando la pluma»⁵⁵. González Prada no sólo junta diferentes profesiones sino que ve los atributos de espíritu y cuerpo en cada persona, sea lo que sea su profesión. Entonces, herreros, albañiles, y tipográficos tienen que usar su cerebro al proceder con sus faenas así como pintores, escultores y oradores se cansan físicamente⁵⁶.

Prada reconoce que los panaderos, los herreros, los albañiles, y los tipográficos tienen tanto trabajo que les falta tiempo para la lectura y para reflexionar de una manera profunda sobre su condición avasallada. En su manifiesto, entonces, admite que «el soplo de rebeldía que remueve hoy a las multitudes, viene de pensadores o solitarios»⁵⁷. Pero sólo es una fase inicial porque «el pueblo, sacado una vez de su reposo, no se contenta con obedecer el movimiento inicial, sino que pone en juego sus fuerzas latentes, y marcha y sigue marchando hasta ir más allá de lo que pensaron y quisieron sus impulsores»⁵⁸. Entonces en Prada se desencadena una especie de resistencia formada por la osmosis ecuánime entre el intelectual y el obrero.

El concepto de pensador que Matto lanza en el ensayo «La obrera y la mujer» es más amplio que el pensador de «El intelectual y el obrero» y sería forzarlo en un cajón desajustado no admitirlo. Para ella, debido probablemente a los orígenes aristocráticos de los letrados, los pensadores están en la misma categoría que los acaudalados, y juntos ellos tienen relaciones con los obreros. Hablando de la relación entre éstos y los capitalistas, ella hace eco de su relación complementaria entre el intelectual y el obrero, explicando que «ellos tienen que ir unidos, armónicamente unidos»⁵⁹. Este afán de armonía puede ser una influencia krausista o asimismo puede ser, como se verificó anteriormente cuando Matto acude a Dato y Canalejas, que ella ya estudiaba la realidad industrio-laboral de la península ibérica, donde los liberales, según Raymond Carr, creían en la «'armonía de capital y labor'»⁶⁰. El desdoblamiento de los pensadores en magnates se ve más claramente cuando Matto ensancha su idea de obrero: «nos dirigiremos a las gentes pensadoras y pudientes de todas las condiciones sociales, para interesarlas a favor, no solo de los obreros, sino de *todas* las clases menesterosas»⁶¹. El planteamiento de una sociedad con intelectuales e industriales, de un lado, y con «*todas* las clases menesterosas», de otro, denuncia una fe positivista y casi krausista en el organismo social.

Entre huelgas y negociaciones

Ahora llegamos al quid del pensamiento mattiano y pradiano y donde divergen más en sus respectivas propuestas sociales. El segundo Prada, el de *Horas de lucha* muestra una disposición absoluta a favor del obrero. ¿Cuál era el contexto en que vivía y pensaba? De acuerdo con Alfonso Quiroz, los años que van de 1884 a 1930 son los años más liberales en la historia financiera del Perú⁶². Como nos recuerda Peter Klaren, el año de 1904 produjo la primera gran huelga anarcosindicalista en el puerto de Callao, un momento que estaba muy activo González Prada⁶³. González Prada dirigía su atención a las huelgas como lo hizo en un ensayo que lleva el mismo nombre⁶⁴. El interés por la justicia en «El intelectual y el obrero» supera a las meras huelgas y se expande

cuando su autor pregona «la revolución mundial, la que borra fronteras, suprime nacionalidades y llama la Humanidad a la posesión y beneficio de la tierra»⁶⁵. En este ensayo no se trata de obreros que estarán de huelga sino de «proletarios [que] resolverán [las iniquidades sociales] por el único medio eficaz-la revolución»⁶⁶. Prada no tiene esperanza en negociaciones con los acaudalados. A su modo de ver hay una sola opción: «Lo que nos toca, debemos tomarlo porque los monopolizadores, difícilmente nos lo concederán de buena fe y por un arranque espontáneo»⁶⁷. Como veremos, esta actitud en Prada es mucho más absoluta que la de Matto, la cual es más mesurada.

Prada tiene interés en los obreros como clase social y Matto en las obreras, también como clase social pero formada por el sexo. Es decir guarda mayor interés en las mujeres. Al comenzar el siglo XX en la Argentina donde estaba exiliada Matto, las mujeres tenían dos opciones de trabajo: en la esfera doméstica o en las industrias urbanas como las de tabaco, textiles y fósforos⁶⁸. Asunción Lavrin nos explica que las pensadoras de la época se dividían en dos campos, las feministas liberales a lo John Mili y las socialistas que logran adherentes un año después de la fecha de composición del ensayo de Matto, es decir, en 1905⁶⁹. Obviamente por lo que vamos elaborando Matto caía en el primer grupo, las liberales.

Entre 1900 y 1910, Cortés Conde nos explica, la inflación en los precios de comestibles hizo que los sueldos aumentaran muy poco⁷⁰. Ya que no existen estadísticas oficiales antes de 1907⁷¹, no las hay para las huelgas durante el lapso que va de 1900-1904, cuando Matto compuso su argumento. Sin embargo en el período que vino inmediatamente, es decir entre 1907 y 1916, había 1.200 huelgas, cinco de ellas constituyendo paros generales⁷². Pero no hay razón para dudar que el descontento laboral no fuera en aumento en el lustro anterior, y en efecto así es. Partiendo de fuentes no oficiales, Korzeniewicz establece que en 1903 había 63 huelgas en manufactura y en 1904, el año que Matto pronunció su discurso, había 181⁷³. ¿Qué postura adopta Matto dentro de este ambiente? Ella es menos desconfiada de los industrialistas que Prada, y opta por las negociaciones con ellos para evitar los paros. Francine Masiello, después de estudiar los últimos años de *Búcaro*

Americano, concluye que la editora de la revista recelaba la sociedad contemporánea y ve la ciencia y la ética como dos ramas de control para suprimir la anarquía⁷⁴. En el artículo aquí estudiado, Matto hace uso del liberalismo para suprimir el malestar laboral y razona que «las huelgas que conmueven al mundo industrial a nadie perjudican más que al obrero, que al jornal perdido no se recobra»⁷⁵. (Al razonar que el obrero es el que se perjudica más con el jornal perdido en una huelga, Matto no parece reconocer el abuso pecuniario más grande que el obrero vive diariamente y que existir bajo tales condiciones no puede ser nada menos que derrochador). Puesto que la pérdida del jornal afecta la esfera doméstica más que otra, la mujer debe oponer la huelga, no por otra razón sino porque «los hijos piden pan»⁷⁶. Matto entonces privilegia a la obrera, «honesta y pensadora» sobre los hombres en las disputas laborales porque, ella, «no va a la huelga»⁷⁷. Entonces las señoras, «guiadas por el delicado instinto de conservación de la paz doméstica», prefieren negociar con los industrialistas⁷⁸. Esta actitud en la mujer afecta a toda la sociedad puesto que la labor femenina no se limita a la casa porque «por do quiera, ella trabaja con fe, en la escuela, el taller, la academia, las fábricas, las oficinas civiles, el comercio, el libro, la cátedra, y el periódico»⁷⁹. Puesto que la mujer participa en el progreso, en «la gran corriente evolutiva»⁸⁰, en las esferas doméstica y pública, es en esta última en donde ella debe tener una voz, la voz principal, en las negociaciones.

De acuerdo con su imagen de la sociedad como un organismo armónico, lo que llama en un momento «la ciudad fraternal, ciudad de luz», Matto propone acercarse a los patrones, reconocer la inequidad social pero sí convencerlos de que «no hay por qué imponer sacrificio a nadie, sino pedir igualdad de procederes a ambas partes: patrón y obrero»⁸¹. Es decir, reconocer los derechos del industrialista, negar la igualdad absoluta, pero convencer al magnate de que no tiene por qué reprimir al jornalero. Debido a que los hombres van a las huelgas, son las mujeres, las que son físicamente diferentes de los hombres, las más apropiadas para estas negociaciones. Es decir le toca a la mujer «alentar al fundador de fábricas, pidiéndole a la vez equidad y justicia para el obrero»⁸². ¿Por qué la mujer? Para proteger a la familia, pero

también para cuidar a la misma mujer buscándole igual sueldo para el mismo trabajo: «abrámosle campo de acción más amplio, consigamos que su trabajo sea debidamente remunerado, pues, existen industriales que, haciendo igual trabajo, pagan menos a la mujer, sólo por ser mujer»⁸³. En fin, Matto pregona que la mujer puede hacer todo con gran exquisitez. Pinta un cuadro cuya escena majestuosa representa «la hermosura del trabajo ordenado y la figura más hermosa aún de la obrera transparentado un espíritu culto embellecido por aquella sutil aureola de la virtud verdadera»⁸⁴. Con la virtud, la estética, y el lenguaje del modernismo, la tendencia literaria más en boga en aquel momento, Matto se aparta de otras escritoras como Mercedes Cabello de Carbonera quien rechaza el positivismo precisamente porque percibe a la mujer con visos de santa o «fuente de la virtud», apreciación que «le veda a la mujer todas las carreras profesionales»⁸⁵. Obviamente esta perspectiva irá en contra del patrón modernista. La divergencia entre Cabello y Matto representa dos estrategias para la liberación de la mujer, la positivista en diálogo polémico con el mismo positivismo de Cabello y la positivista matizada por el modernismo estético-virtuoso de Matto.

La divergencia entre las propuestas de Matto y Prada sugiere que ella estaba conectada a las realidades laborales y especialmente a las de las mujeres de una forma más concreta, de allí su pragmatismo. Prada era una figura más solitaria y por lo tanto utópica, de allí su idealismo absoluto. Matto se mantiene fiel a los credos del liberalismo al estilo de Las Casas guardando respeto por las «cosas», las «libertades», los «derechos» y la «justicia», pero Prada, aunque fiel defensor de los últimos tres derechos, toma un gran paso hacia el futuro cuando rechaza «las cosas». Este haciendo reflejo del primer anarquista, el francés Pierre-Joseph Proudhon, declara que «la propiedad es un asesinato»⁸⁶. Así no se mantiene dentro del imperio como Las Casas y ni dentro de la nación como Matto, sino busca un futuro sin horizontes imperiales o nacionales. En su ensayo titulado simplemente «La anarquía», Prada resume lo que busca, «la libertad ilimitada y el mayor bienestar posible del individuo, con la abolición del Estado y la propiedad individual»⁸⁷. Clorinda Matto de Turner se queda muy lejos de llegar a tales libertades e igualdades absolutas.

¿Cómo se entiende que Matto se quede dentro de los parámetros del liberalismo cuando Prada toma un gran paso para superarlo? Una herramienta para entender esto es esbozando los paralelos que existen entre la nación-Estado (colonialismo interno) y el coloniaje (colonialismo externo). Como constatamos arriba, Las Casas establece una vertiente para entender el colonialismo. El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) establece otra. Al igual que Matto, Garcilaso era del Cuzco y, al igual que ella, era bilingüe, hablando castellano y quechua. De la misma forma que el Inca Garcilaso, un sujeto colonial, tuvo que lanzar un argumento cristocéntrico para que sus propuestas dialoguen con el medio conservador y católico del Renacimiento contrarreformista, trescientos años más tarde Clorinda Matto de Turner tendría que desarrollar un argumento dentro del lenguaje y modales del liberalismo industrial con el fin de dejar atrás el estancamiento resultado del colonialismo español. Era también una estrategia para que sus propuestas cultiven adeptos y adherentes. Para Matto de Turner, el sendero liberal a la igualdad potencial tuvo la meta de liberar a las mujeres de la máquina patriarcal. Matto usa el liberalismo como un mecanismo (como Garcilaso usó el cristianismo como herramienta) para autorizar la condición humana de las mujeres (como Garcilaso quiso autorizar la condición humana de los Incas). La comparación con Garcilaso no es fortuita. Ella lo había leído, según se comprueba en su ensayo sobre el quechua⁸⁸. El cronista colonial tenía que argüir dentro de los confines del colonialismo imperialista, y Matto tendría que argüir dentro de los confines de un colonialismo interno, intra-nacional, que reprimía a las mujeres, a las obreras, a las indígenas. Ella se vio forzada a partir del liberalismo porque durante su tiempo una mujer no podía argüir contra la doctrina del establecimiento, como así pudo hacerlo González Prada quien, como hombre, logró atacar de frente al liberalismo peruano, y quedarse en el Perú para contarlo.

Posdata

Es curioso cómo terminan las cosas. Matto se apoya en sus argumentos liberales con las ideas de dos políticos peninsulares, los dos del país que había impuesto el colonialismo transatlántico en las Indias Occidentales. Cuatro años después de pronunciar el discurso aquí estudiado, ella viaja en la dirección inversa y llega a la península donde es recibida con los brazos abiertos por las escritoras ibéricas. No sabemos si llegó a conocer a José Canalejas y Eduardo Dato. Se enfermó en el viaje y murió el año después, en 1909, en Buenos Aires. José Canalejas es asesinado por el anarquista Manuel Pardiñas Serrano tres años después (en 1912) cuando miraba libros en el escaparate de una librería en la Puerta del Sol. Debe haber sido año de libros porque en el mismo año Manuel González Prada asume la dirección de la Biblioteca Nacional en Lima que, fuera de un hiato corto, ocupará hasta que muera en 1918. Tres años después, en 1921, el otro político español, Eduardo Dato es también asesinado, por tres anarquistas en la Puerta de Alcalá, con más de veinte tiros. Faltarían tres años más para que el Perú aceptara los restos de Clorinda Matto de Turner, lo cual ocurre finalmente en el año de 1924. Entonces, los liberales españoles sufren el magnicidio a manos de anarquistas, el anarquista peruano sufre un ataque cardíaco mientras desempeñaba sus funciones burócratas durante el gobierno liberal (*civilista*) de José Pardo Barreda y los restos de la ensayista liberal son rechazados por sucesivos gobiernos hasta que el presidente más liberal, Augusto B. Leguía, los recibe, poniendo orden liberal al caos universal.

Obras consultadas

- ARANGO-KEITH, Fanny. «Del "ángel del hogar" a la "obrero del pensamiento": construcción de la identidad socio-histórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve». *Historia de las mujeres en América Latina*, Ed. Juan Andreo García y Sara Beatriz Guardia. Murcia: Universidad de Murcia, 2002.
- BERG, Mary. «Writing for her Life: The Essays of Clorinda Matto de Turner». En *Reinterpreting the Spanish American Essay, Women Writers of the 19th and 20th Centuries*. Austin: University of Texas Press, 1995.

- ——. «Clorinda Matto de Turner: Periodista y crítica». En *Las desobedientes: Mujeres de nuestra América*. María Mercedes Jaramillo y Betty Osorio de Negret Bogotá: Panamericana Editorial, 1997.
- CARR, Raymond. *Modern Spain 1875-1980*. New York: Oxford University Press, 1980.
- CABELLO DE CARBONERA, Mercedes. «La religión de la humanidad». En *Pensadoras de la nación*. Ed. Gloria da Cunha. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2006.
- CASTRO, Daniel. *Bartolomé de las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism: Another Face of Empire*. Durham: Duke University Press, 2007.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte, 1994.
- ——. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista y Clorinda Matto de Turner, novelista: Estudios sobre «Aves sin nido», «Índole» y «Herencia»*. Lima: Latinoamericana Editores, 2005.
- CORTÉS CONDE, Roberto. «The Growth of the Argentine Economy, c. 1870-1914». En *The Cambridge History of Latin America*. Vol. V, c. 1870 to 1930. Ed. Leslie Bethell. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1986.
- DARÍO, Rubén. *Azul..., El salmo de la pluma, Cantos de vida y esperanza, y Otros poemas*. Vigésima edición. México: Editorial Porrúa, 2002.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel. «Una profesía de Manuel Gonzales Prada [sic]: Conferencia leída el 21 de agosto de 1898» [«Los partidos y la Unión Nacional»]. Callao: Imprenta Grau, 1899.
- ——. *Nuevas páginas libres*. Ed. Alfredo González Prada. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 1937.
- ——. *Anarquía*. Tercera edición. Santiago de Chile, 1940.
- GUARDIA, Sara Beatriz. *Mujeres peruanas: el otro lado de la historia*. Cuarta edición. Lima: Talleres Gráficos de Viuda de Mariátegui e Hijos, S. A., 2002.
- ——. «El nombre del *otro* desvalido y excluido por el poder: la escritura de Clorinda Matto y Laura Riesco». *Mujeres que escriben en América Latina*. Lima: Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina, 2007.
- HINKELAMMERT, Franz. «The Hidden Logic of Modernity: Locke and the Inversion of Human Rights». *Worlds and Knowledges Otherwise* 1.1 (Fall 2004): 1-27.
- KLAREN, Peter. *Peru: Society and Nationhood in the Andes*. New York: Oxford University Press, 2000.
- KORZENIEWICZ, Roberto P. «Labor Unrest in Argentina, 1887-1907». *Latin American Research Review*. 24.3 (1989): 71-98.
- KRISTAL, Efraín. «Problemas filológicos e históricos en *Páginas libres* de González Prada». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 23 (primer semestre de 1986): 141-150.
- LAVRIN, Asunción. *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Ed. Agustín Millares Carlo, Lewis Hanke & Atenógenes Santamaría. México: Fondo de Cultura Económica, [1942] 1975.
- MALLON, Florencia E. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

- MASIELLO, Francine. *Between Civilization and Barbarism: Women, Nation, and Literary Culture in Modern Argentina*. Lincoln: University of Nebraska, 1992.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. [1888] «Estudios históricos: A la Sociedad Arqueológico-Lingüística». Leído en el «Círculo Literario». En *Leyendas y recortes*. Lima: «La Equitativa,» 1893.
- ——. *San Pablo Apostolpa Romanocunaman qquelkascan*. Buenos Aires: American Bible Society, 1901.
- ——. *Apunchis Jesucristoc Evangelion San Juanpa qquelkascan*. Buenos Aires: American Bible Society, 1901.
- ——. *Apostolcunac ruraskancuna*. Buenos Aires: [American Bible Society], 1901.
- ——. *Apunchis Jesucristoc Evangelion San Mateoc qquelkascan-El Evangelio según San Mateo*. Buenos Aires: Sociedad Bíblica Americana [1904?].
- ——. «La obrera y la mujer». En *Cuatro conferencias sobre América del Sur*. Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina, 1909.
- McEVOY, Carmen. *La utopía republicana: ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.
- MILLER, Francesca. *Latin American Women and the Search for Social Justice*. Hannover: University Press of America, 1991.
- MOREANO, Cecilia. «"El pesado casco de Minerva": influencia de Palma y González Prada en la obra de Clorinda Matto de Turner». *Manuel González Prada: escritor de dos mundos. Actes et Memoirs*. Vol. 8. Ed. Isabelle Tauzin. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- PELUFFO, Ana. *Lágrimas andinas: sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2005.
- PORTUGAL, Ana María. «El periodismo militante de Clorinda Matto de Turner». En *Mujeres y género en la historia del Perú*. Ed. Margarita Zegarra. Lima: CENDOC, 1999: 319-330.
- PRADA, Manuel G. «El intelectual y el obrero». En *Horas de lucha*. Lima: Tip. «El Progreso Literario», 1908.
- PROUDHON, Pierre Joseph. *Oeuvres Complètes*. 26 tomos. Paris: Librairie Internationale, 1873.
- QUIROZ, Alfonso W. *Domestic and Foreign Finance in Modern Peru, 1850-1950: Financing Visions of Development*. Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 1993.
- *Reglamento de la Escuela Normal de Mujeres de Lima*. Lima: Imprenta del Estado, 1907.
- WARD, Thomas. «González Prada, la mente y las manos». *Revista Peruana de Filosofía Aplicada*. Año 9, Núm. 11 (enero 1999): 46-54; co-publicado en *El desorden* 1.1 (primavera de 1999): 114-120.
- ——. *La anarquía inmanentista de Manuel González Prada*. Lima: Universidad Ricardo Palma/Editorial Horizonte, 2001.
- ——. «La ideología nacional de Clorinda Matto de Turner». *Neophilologus* 86.3 (2002): 401-415.
- ——. *La teoría literaria: Romanticismo, krausismo y modernismo ante la globalización industrial*. Mississippi: Romance Monographs, N.º 61, 2004.

- ——. «The *Royal Commentaries* as a Kaleidoscopic National Archetype: The Pursuit of Post-Colonial Identities in Peru». *Review: Literature and Arts of the Americas*, Issue 79, Vol. 42.2 (Fall 2009): 185-194.

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Sútese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

