

# Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui

GERARDO LEIBNER

*Universidad de Tel Aviv*

A fines del siglo XIX y durante las tres primeras décadas del XX surgieron en el Perú críticas socio-políticas que no sólo enfrentaban al orden oligárquico imperante, sino cuestionaban las bases mismas de la nación peruana criollo-mestiza. En los pensadores escogidos, estas críticas se cristalizaban en la búsqueda de alternativas radicales, o sea que transformen de raíz, esencialmente, la sociedad. En el Perú de comienzos de siglo, plural, multifacético, pero principalmente escindido entre dos polos de referencia socio-culturales –el criollo-costeño dominante y el runa-andino dominado–, propuestas que se reducían a adoptar ideologías revolucionarias universalistas o a enfrentar a la oligarquía criolla dentro de los ámbitos de la política criolla no tenían un significado radicalmente transformador. Una actitud consecuentemente radical implicaba necesariamente la reivindicación de la población considerada indígena, gran mayoría demográfica, como principal componente de la nación peruana, centrando en ella sus proyectos de transformación social e integración nacional.

La inclusión de González Prada y de Mariátegui en la categoría de “radicales” no es ninguna novedad, aunque no siempre esta categoría es usada en el sentido que he definido anteriormente. Tampoco creo que este tipo de categorías tengan un valor intrínseco, sino que se justifican en función de su uso, de su capacidad para ilustrar alguna faceta de un proceso histórico.

Este trabajo pretende “rescatar” la figura algo olvidada y aún no suficientemente estudiada de Pedro Zulen. Por ser el menos conocido, le dedicaré más espacio. Señalaré también, de paso, su tampoco reconocida contribución al interés de Mariátegui por la cuestión indígena. Más allá del reconocimiento de la autonomía y personalidad de los pensadores, este análisis propone priorizar su estudio contextualizado, aunque por razones de

espacio, me conformaré sólo con esbozar ciertas hipótesis interpretativas al respecto.

Al decir que un radicalismo peruano de principios de siglo tenía que implicar la reivindicación del Perú indígena, me refería a reivindicar a la población indígena, los “indios” o los runa, como generalmente solían denominarse y prefiero denominarlos. No hay que confundir esta reivindicación con la de las supuestas raíces históricas indígenas del Perú, aunque nuestros pensadores también la compartan. La reivindicación histórica era característica de la mayoría de los intelectuales peruanos de principios de siglo (a excepción de un sector hispanista, decreciente, reducido y conservador) y de generaciones anteriores de intelectuales. Pero ella no significaba necesariamente cuestionar la posición social de los indígenas vivos, la gran mayoría de los entonces habitantes del Perú. Los intentos de apropiación de la historia indígena por parte de los nacionalistas criollos del siglo XIX están muy bien ilustrados en el título de un trabajo de Cecilia Méndez: “Incas Sí, Indios No”.<sup>1</sup>

Se hacen necesarias dos aclaraciones: 1) en este trabajo me limito a proyectos radicales y anti-oligárquicos peruanos. Peruanos no sólo en el obvio sentido de la palabra, sino también en que se trata de pensadores que piensan en función de una nación peruana integral. No pretendo analizar otros proyectos e ideologías existentes entonces en el ámbito runa campesino y en el andino en general, que supuestamente promovían proyectos nacionales distintos, principalmente tahuantinsuyanos. 2) Nuestros tres pensadores pertenecen al sector étnico-social regido por el polo cultural criollo-moderno, lo que condicionaba, en cierta medida, sus intereses y su mundo conceptual. Aunque partían de un nacionalismo criollo-mestizo, en su evolución política e intelectual llegaron a trascenderlo al considerar a la población indígena como base esencial, como elemento primordial y activo, como sujetos y no sólo como materia prima humana de una posible nacionalidad peruana integral.

Manuel González Prada fue el primer intelectual criollo destacado que cuestionó las nociones de su sector sobre la nación peruana. Hijo de una encumbrada familia, de educación hispanista, fue de los jóvenes inquietos que en los años 70 buscaron alternativas en la cultura francesa y en el positivismo, adoptando un punto de vista liberal y republicano. Luego, motivado por la debacle nacional en la guerra del Pacífico (1879-82), desarrolló una dolorida e implacable crítica a la vieja oligarquía y su “nación” peruana, costeña y criolla. En su famoso discurso en el teatro Politeama (en 1888), decía bien claro:<sup>2</sup>

“Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la

Revolución, Francia marchó a la victoria ; con los ejércitos de indios disciplinados i sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal...”

Analizando la tendencia decadente y oportunista de la elite mestiza costeña (González Prada siempre se mofó de los aristócratas limeños que pretendían ser “blancos”), su conclusión era terminante:<sup>3</sup>

“No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes, la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera”.

Ese crítico cáustico, ese anti-peruano, pesimista y resentido, como lo acusaban sus rivales, era considerado hasta ese discurso como el vocero más intransigente del patriotismo revanchista anti-chileno. Precisamente, el discurso fue presentado en el marco de una colecta nacional para rescatar las provincias de Tacna y Arica. González Prada combatió como oficial de reserva voluntario en la batalla de Miraflores, en el infructuoso intento por defender a Lima de la invasión chilena, y luego se encerró en su casa negándose a salir a la calle mientras duró la ocupación. Aunque evolucionando ideológicamente, González Prada continuaría durante años fustigando con su afilada pluma a los miembros de la elite criolla que huyeron o colaboraron con la ocupación para proteger sus intereses.<sup>4</sup> Sin tomar en cuenta estos antecedentes de nacionalista criollo, no puede apreciarse debidamente la magnitud del impacto e importancia de aquel discurso.

Partiendo de una actitud republicana, nacionalista, laica, de raíz racionalista y positivista, González Prada participó en 1891 en la fundación del “Partido Radical-Unión Nacional”. Sin embargo, durante su viaje a Europa, iniciado por razones familiares meses después y prolongado hasta 1898, evolucionó ideológicamente llegando al anarquismo, corriente en auge entonces en Francia y España. Al retornar al Perú, se desilusionó de sus compañeros, dispuestos a pactar con otros partidos y participar en la política criolla. Acercándose a los primeros círculos obreros e intelectuales precursores del anarquismo en el Perú, González Prada se convirtió en su principal punto de referencia intelectual y moral. Su radicalismo peruano se acentuó frente a la recomposición de la oligarquía nacional ampliada y abarcando, desde la revolución del caudillo popular Nicolás de Piérola en 1895, a nuevos sectores provincianos, pero renovando su carácter aristócrata

y excludor de las masas populares, en lo que la historiografía denomina la “República Aristocrática”.

González Prada no partió del anarquismo para desarrollar su crítica al Perú oligárquico. Esta se fue desarrollando desde cuestiones concretas, aunque obviamente sirviéndose de los conceptos liberales y republicanos, y luego del anarquismo europeo. Sin embargo, se percibe una separación entre la crítica y la actitud contestataria en la sociedad peruana por un lado, y sus escritos de carácter ideológico y cultural completamente universalistas, europeístas y que trataban de temas muy lejanos a la realidad peruana, por otro. Sus artículos recopilados en el libro *Anarquía*,<sup>5</sup> por ejemplo, podrían haber sido escritos por un anarquista en cualquier otra parte del mundo, tanto por su temática como por sus conceptos. Los análisis peruanos más radicales de González Prada no repercutieron en su mundo conceptual europeo. Ilustrativo de esta separación entre sus críticas concretas y radicales a la realidad peruana y sus conceptos eurocéntricos es su artículo titulado “Los verdaderos salvajes”,<sup>6</sup> publicado originalmente en el periódico anarquista *Los Parias* en 1905. Repudiando los crímenes cometidos por los caucheros, las empresas extranjeras y las autoridades contra los indígenas selváticos en la región de Madre de Dios, González Prada criticaba la colonización, rechazando los conocidos pretextos “civilizadores”:

“¿Quiénes merecen el título de salvajes: los indios bravos que habitan los bosques o los blancos y mestizos que van a civilizarlos? [...] En el país ha recrudecido la manía de colonizar montañas y reducir salvajes, [...] Somos un ridículo puñado de semibárbaros en un inmenso campo semiagreste [...] civilizador de salvajes, civilízate tú mismo”.

Esta crítica, acompañada con la afirmación que los españoles que “vinieron a sembrar la civilización entre los Incas” eran “moralmente inferiores a los descendientes de Manco Cápac”, rompían con uno de los paradigmas de la concepción progresista de la historia, resultante del positivismo y el racionalismo, y generalmente compartida por González Prada y los anarquistas de *Los Parias*. Sin embargo, las afirmaciones anteriores se mezclaban con otra:

“nosotros en vez de comunicar la civilización, nos hallamos en condiciones de mendigarla: una partida de gentes europeas tiene más derecho de venir a humanizar el Rímac o el Chili que nosotros de ir a civilizar el Tambopata o el Madre de Dios”.

González Prada no se liberaba del discurso racionalista, progresista y civilizador, y al fin justificador del colonialismo, según el cual una supuesta civilización superior estaba en derecho de humanizar “bárbaros” y “civilizarlos”. En sus tesis sobre la cuestión indígena –en cambio– sí llegó a romper totalmente con las concepciones corrientes en el sector criollo, incluso con las indigenistas tutelares y “civilizadoras”. Las definía como una cuestión social vinculada al servilismo y el carácter feudal del régimen de haciendas, imposible de resolver con medios pedagógicos (que era la posición más corriente entre los liberales modernistas), y ofrecía como única alternativa posible la resistencia violenta e individual del indígena frente al explotador.<sup>7</sup> Alternativa ajena al carácter organizado, social y cultural del tipo de anarquismo preconizado por él mismo. Limitado por su desvinculación con la realidad indígena andina, con las continuas rebeliones, la cosmovisión y las ideologías sociales corrientes entre los runas andinos, González Prada no legó un programa claro a sus seguidores. Esa incapacidad fue criticada más tarde por Mariátegui, quien la atribuyó a las limitaciones propias de la ideología anarquista y a su filiación literaria, aunque reconoció en González Prada “el primer instante lúcido de la conciencia del Perú”.<sup>8</sup>

El anarquismo pertrechaba ideológicamente a algunos intelectuales y obreros urbanos, permitiéndoles plantear en nombre del progreso y la modernidad su rechazo a la oligarquía criolla aristocratizada, ufana de sus tradiciones hispanas y católicas. El parentesco con la prédica federalista lo convertía en atractivo para algunos jóvenes intelectuales en las pequeñas ciudades de provincias. Pero en su versión modernista y eurocéntrica, no bastaba para esbozar un programa de alcance nacional integral suficiente para dirigirse al ámbito runa-campesino.

El discurso idealizador del Tahuantinsuyu y el interés en las comunidades indígenas que comenzaron a desarrollar ciertos anarquistas en el período de 1912-1915,<sup>9</sup> y la actuación anarco-sindicalista posterior en el ‘Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyu’ en la década del 20,<sup>10</sup> con un programa que integraba concepciones anarco-sindicalistas con una prédica restauracionista, desvirtúan la crítica de Mariátegui acerca de las limitaciones propias del anarco-sindicalismo.<sup>11</sup> Creo que las limitaciones de González Prada eran efectivamente ideológicas. Pero no necesariamente el anarquismo en sí, sino los conceptos eurocéntricos del anarquismo positivista que adoptó eran los que se interponían entre él y un programa nacional centrado en la población runa andina.

Sin descartar otras posibles conjeturas que relacionan la incapacidad de González Prada para elaborar un programa nacional con la poca factibilidad de un proyecto tal en los años del apogeo de la República Aristocrática (que agoniza recién paralelamente a González Prada en la segunda mitad de la

década del 10), propongo considerar otra hipótesis. Tras considerar a los indígenas como la esencia de la única nación peruana posible, identificar la conquista española como el pecado original, desesperar de la posibilidad de humanizar a los opresores,<sup>12</sup> y siendo consciente de su propia ubicación social “distinguida” en el sector criollo y costeño, González Prada no se sentía con derecho o con capacidad suficiente como para pretender formular un programa para los indígenas. Su honestidad intelectual le impedía postularse como líder o intérprete de un sector del cual lo separaba un abismo. Esta puede ser la explicación del extraño hecho que “Nuestros indios”, que comenzó a redactar en 1904, jamás fue terminado ni publicado por el autor.<sup>13</sup>

Zulen y Mariátegui fueron muy distintos de González Prada desde varios puntos de vista: sus orígenes sociales, la pertenencia a una generación posterior, testigos del derrumbe de la República Aristocrática y de la modernización leguista. Inmersos en un movimiento de renovación política e intelectual, fueron por lo tanto más optimistas y constructivos.

De origen chino, Pedro Zulen, si bien llegó a formar parte de la elite intelectual criolla de San Marcos, jamás dejó de ser un extraño, un *outsider*, a ojos de la racista elite limeña.<sup>14</sup> Desde esa posición social, marginal dentro del sector criollo, y evolucionando ideológicamente desde posiciones liberales, Zulen iría desarrollando un discurso y una práctica radical entrelazados. Muerto de tuberculosis en enero de 1925 (a los 36 años de edad), su importancia como maestro y antecedente para la joven generación intelectual de los 20 no ha sido suficientemente reconocida, a pesar del tributo que le ofrecieron al fallecer prominentes miembros de aquella generación.<sup>15</sup>

La figura de Zulen es víctima de algunos juicios apresurados de Mariátegui en sus *Siete ensayos*. Para la mayoría del público no especializado, los ensayos se han transformado en la principal fuente de información sobre la intelectualidad peruana de principios de siglo. Los juicios vertidos allí son frecuentemente citados como de una autoridad indiscutible, fuera de su contexto y acriticamente, sin tomar en cuenta que, debido a su agenda primordialmente interesada en conjugar socialismo e indigenismo, Mariátegui trató muy superficialmente en ellos a Zulen y la Asociación Pro-Indígena, considerando el indigenismo humanitario como ineficaz pues sólo “sirvió para contrastar, para medir, la insensibilidad moral de una generación”,<sup>16</sup> y reduciendo a Zulen a una especie de liberal honesto y abnegado. El mismo Mariátegui tuvo un juicio algo más acertado en un artículo publicado en *Mundial* a los pocos días de muerto Zulen (2 años antes de los *Siete ensayos*), donde reconoció su “profunda filiación democrática” e incluso aseguró que, en sus últimos años, “madura en Zulen, lentamente, la fe en el socialismo”.<sup>17</sup>

Tras seguir su trayectoria, Zulen no aparece ni como un socialista definido, ni tampoco como un “inofensivo” liberal humanitario. Pienso que significó el

desarrollo inacabado de un pensamiento liberal, democrático y nacionalista consecuente. Tan consecuente que lo llevó paulatinamente a adoptar posiciones anti-oligárquicas, incluso anti-capitalistas, sustentadas en una filosofía moral idealista. Su carácter romántico, ascético y laborioso contribuía a convertirlo en un radical comprometido a enfrentar el orden político y social de su época. Más que intentar encasillar el pensamiento de Zulen según un momento dado de su evolución, creo necesario, en un análisis histórico, trazar esa trayectoria tomando en cuenta no sólo la ideología explícita en su obra escrita, sino también su praxis política y social y los diversos contextos relevantes.

Hacia 1909, tras una serie de debates en el centro universitario de San Marcos, el estudiante de filosofía Pedro Zulen logró impulsar la creación de la “Asociación Pro-Indígena”. Desde su puesto de secretario general, Zulen desarrollaría una intensa labor indigenista, hasta la disolución de la Asociación en 1916 y su primer viaje de estudios a Estados Unidos. Por definición, la Asociación Pro-Indígena era una organización paternalista de carácter tutelar. No podía ser distinto al tratarse de una organización de criollos y mestizos que pretendían favorecer a una supuesta inerte raza indígena. Eran un grupo amplio, en el que figuraron varios distinguidos nombres de la élite limeña, aunque se fueron apartando silenciosamente, rehuendo la difícil y gris labor cotidiana, o tal vez molestos por su cariz contestatario.

El modelo que inspiraba a Zulen en aquellos momentos era el de las ligas inglesas que actuaban por iniciativa privada, obteniendo apoyo de simpatizantes de diversos sectores, al margen de las instituciones del estado, y alrededor de un fin concreto.<sup>18</sup> Desde un punto de vista liberal, Zulen combatía los sistemas de reclutamiento de trabajadores indígenas basados en la coacción o el engaño. El “enganche”, por ejemplo, interfería en “el libre juego de la ley de la oferta y demanda; única que hace legítima la apropiación del trabajo del obrero, y sin la cual se tendrán únicamente siervos ó esclavos...”<sup>19</sup>

La Asociación se proponía principalmente hacer efectivo el estado de derecho, aplicar las leyes existentes superando la brecha existente entre el país legal y el país real. También se proyectaba promover debates, obviamente dentro del país letrado y criollo, acerca de medidas y políticas tendientes al “mejoramiento social de la raza indígena”.<sup>20</sup> El objetivo final no era tutelar, sino “convertir a los indígenas en ciudadanos conscientes de sus derechos”.<sup>21</sup> Para esto era necesario promover la educación y luchar por los derechos legales, ya que su puesta en práctica, aún parcial, activaría una conciencia cívica indígena.

Estas concepciones liberales clásicas, aparentemente moderadas, condu-

cían, si eran llevadas hasta el fin de sus consecuencias, a un choque frontal con la modernización capitalista subordinada que estaba experimentando el Perú.

El supuesto liberalismo y afán modernizador del hegemónico Partido Civil no pasaba del nivel de la mera retórica y de lo necesario para la incorporación subordinada del país al mercado mundial. La modernización capitalista se efectuaba dentro de los canales de la sociedad oligárquica. La incorporación al mercado internacional implicaba la sobreexplotación de la mano de obra indígena presionada y violentamente forzada a trabajar fuera de sus comunidades. Para los campesinos de las comunidades, significaba una clara amenaza a su forma de vida, a su propia capacidad de subsistencia. En el sur del país crecían los grandes latifundios ganaderos a expensas de los pequeños propietarios y de las comunidades indígenas, acarreando la semi-feudalización de regiones enteras. Haciendas azucareras (en manos de empresas extranjeras) y algodonerías en los valles del norte, empresas mineras en la sierra central, compañías constructoras de caminos y ferrocarriles y plantaciones agrícolas costeñas competían con las haciendas tradicionales por la mano de obra indígena. Las autoridades locales designadas por el poder central abusaban de su autoridad y se convertían en aliados de los gamonales y de las empresas extranjeras, si no en contratistas o gamonales ellos mismos. El "gamonalismo" completaba su poder con los congresistas que protegían sus intereses cerca del poder central. Como consecuencia, las legislaciones de carácter liberal y universal y la tutelar, que debían proteger los derechos de los indígenas, eran incumplidas en la práctica.

Los discursos liberales de algunos sectores criollos no eran complementados con una acción política y social consecuente. Eran más bien parte de la estructura política ambigua, cumpliendo su papel legitimizador, aunque crítico, del sistema. Jóvenes limeños que, como Zulen, parecían tomar en serio algunos de los postulados liberales o nacionalistas, se convertirían en conservadores en pocos años. En su período liberal no trascendieron los marcos convencionales de la política criolla, y tampoco intentaron incorporar a sus luchas a sectores populares de quienes los separaba un abismo étnico y social.

Zulen simpatizaba con el pierolismo, sector ideológicamente confuso y políticamente inconsecuente, pero con una tendencia a apelar a sectores y populares urbanos en su lucha de carácter caudillista. Estas simpatías surgían precisamente por su carácter popular y no por identificación con el legendario caudillo Nicolás de Piérola. A pesar de su politización, relacionada concretamente con la realidad peruana, es importante acotar que sus conceptos filosóficos idealistas, sobre los que basaba sus elaboraciones



políticas, eran europeos. Conocedor de la filosofía europea contemporánea, procuraba leerla en el idioma original, sea inglés, francés o alemán.

Esencialmente, compartía Zulen las premisas del discurso modernista; le preocupaba la comparación de las sociedades modernas consideradas adelantadas con la realidad peruana. En sus primeros análisis comparativos, no superaba una perspectiva progresista y unilineal de la historia, es decir eurocéntrica. Sin embargo –a diferencia de otros supuestos liberales provenientes de la oligarquía criolla, como Francisco García Calderón– la comparación no lo llevaba a recomendar el abandono temporario de los postulados políticos y sociales liberales en favor de un liberalismo económico desarrollista bajo la dirección modernizante de una oligarquía ilustrada.

Refiriéndose al retraso del Perú y otras naciones sudamericanas, explicaba que, en ellas, el término “pueblo” aún no significaba los ciudadanos ejerciendo sus derechos políticos y definiendo sus intereses, sino: “pobres, desheredados, braceros”. Tampoco “la gente decente, como se acostumbra llamar á los más ilustrados o más acomodados”, goza de plenos derechos cívicos. Sus poderes o derechos dependen “de la situación relativa de cada uno respecto del que ejerce el poder”. Comparaba ese estado de desarrollo a la Edad Media europea y a Rusia y Turquía contemporáneas. La lucha política en el Perú era entre quienes procuraban mantener el “monopolio de todos los derechos políticos y civiles” y quienes buscaban la destrucción de ese monopolio. En el futuro próximo se centraría en una cuestión clave de la democracia política: “*la verdad y efectividad del derecho electoral de todos los ciudadanos.*”<sup>22</sup>

La experiencia cotidiana de la Asociación Pro-Indígena fue demostrando las limitaciones del sistema político existente. Tras un serio fracaso legislativo en agosto de 1913, la Asociación publicó un manifiesto que implicaba un cambio sustancial de actitud:<sup>23</sup>

“La Asociación Pro-Indígena cumple, pues, el deber de avisar á los braceros del Perú y en particular á los indígenas, que la causa de su liberación y derechos de ciudadanía continúa hoy, como estaba en la época de la dominación española; y que el amparo de la Constitución y las leyes de la república acuerda á todos los habitantes del país, no los comprende á ellos absolutamente ...”

Aunque redactado en español, por primera vez la Asociación se dirigía a los indígenas como sujetos. Implícitamente era un llamado a que tomen su destino en sus manos; incluso podría interpretarse como un discurso justificativo de una futura acción insurreccional. Era la época del acercamiento a los anarco-sindicalistas. En medio de la agudización de los

conflictos agrarios, ellos revelaban un creciente interés por la cuestión indígena. Algunos anarquistas colaboraban como socios activos de la Asociación. *La Protesta*, vocero anarco-sindicalista limeño, reprodujo párrafos del manifiesto.<sup>24</sup>

El golpe de estado que puso fin al año y medio de presidencia populista de Guillermo Billinghurst y devolvió a la oligarquía civilista el control pleno del poder político, en febrero de 1914, fue otro motivo para la radicalización del discurso político de Zulen. Tanto él como otros intelectuales inconformes comenzaban a usar el término “oligarquía” como sinónimo de enemigo del progreso nacional. Esa actitud se manifestaba más notoriamente en el movimiento descentralista iniciado en las ciudades andinas del sur. Justamente en los jóvenes intelectuales provincianos Zulen había encontrado delegados pro-indígenas y aliados naturales en la lucha común contra el centralismo limeño y el gamonalismo. Algunos de ellos –sin ser anarquistas– podrían definirse como gonzálezpradistas, por cuanto consideraban al ya veterano escritor como su referente intelectual y moral.

El federalismo anti-gamonal de Zulen se expresó en términos muy radicales en *La Autonomía*, quincenario que publicó durante la segunda mitad de 1915. Tal federalismo no sólo no implicaba un peligro a la integridad nacional, sino que era considerado una “labor de depuración nacional” que permitiría una auténtica democracia.<sup>25</sup> Y ésta, según entendía Zulen, implicaba una democracia política basada en el sufragio universal y una democracia social basada en el derecho de todos los ciudadanos a ser pequeños propietarios de tierras. Era necesario romper el latifundio. La subdivisión de las haciendas en pequeños lotes familiares asegurarían que “no faltará nunca á nadie hogar y pan”.<sup>26</sup>

Este discurso, que ya desbordaba el liberalismo inicial, se desarrollaba en el contexto de la agudización de los conflictos rurales en el sur, principalmente como consecuencia de la expansión de las haciendas ganaderas en el departamento de Puno. Allí el gamonalismo adquiría sus caracteres más violentos y los campesinos procuraban organizarse en respuesta, reclamando la ayuda de la Asociación Pro-Indígena. Esta era mayormente impotente frente a los repetidos asesinatos y atropellos.<sup>27</sup>

En Puno se registró la misteriosa sublevación indígena dirigida por el Sargento Mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas, alias Rumi-Maqui (Mano de Piedra), que supuestamente pretendía la restauración del Tahuantinsuyu. La posición de Zulen frente a esta supuesta rebelión no está clara. A diferencia de Dora Mayer, la otra figura destacada de la Asociación, Zulen no condenó en ningún momento a los supuestos rebeldes. Más bien, publicó comunicaciones de delegados de la Asociación que declaraban que la sublevación había sido fraguada por los gamonales para justificar una masacre y despojos masivos

de tierras y bienes. Las actitudes de Mayer y de Zulen eran ya muy divergentes. Mientras este último no veía otra solución que la revolucionaria, ella se anclaba en el indigenismo paternalista inicial y advertía contra los resultados de una acción subversiva indígena. Consideraba que los indígenas eran aún menores que necesitaban prudentes y cultos conductores criollos. Para Zulen, los indígenas ya eran sujetos.

Pienso que sus esfuerzos por aprender quechua durante sus viajes por provincias, y sus anotaciones de ritos y costumbres, demuestran un auténtico interés en tal sentido. Zulen integraba las dos facetas que entre los indigenistas paternalistas iban generalmente separadas: la defensa de los derechos concretos de los indígenas y el interés por su cultura. Al integrarlas y luego al considerar a los indígenas sujetos de su propia liberación, superaba el paternalismo. Este se alimentaba ideológicamente del discurso civilizador europeo, pero éste ya había sido corroído por la barbarie de la “gran guerra”.

Durante la convalecencia de Zulen en la ciudad de Jauja (1918-1919), se hizo más patente aún su convicción de que serían los indígenas quienes tendrían que tomar su destino en sus manos. Apreciado por la juventud criolla local, en la que habían prendido tempranamente ideologías progresistas y revolucionarias (por una conjunción de razones socio-culturales, ubicación geográfica y hospital), Zulen no se conforma con ser lanzado como candidato a diputado suplente por los sectores liberales. Aprovechando la cercanía de las comunidades indígenas y su fama de luchador contra el enganche, se dirige directamente a los indígenas de la parcialidad de Marco durante las fiestas patrias de 1918, instándoles a “ser rebeldes”.<sup>28</sup> El incidente alarmó a las autoridades locales y terminó, varios meses después, acarreado la detención de Zulen y otros radicales jaujinos acusados de participar en un complot socialista.

Ubicado en su contexto, el discurso en Marco ilustra la diferencia entre el radicalismo genuino de Zulen y otros fenómenos más conocidos de efervescencia social y política en los meses de la quiebra de la República Aristocrática y del ascenso de Leguía. Las actitudes renovadoras estaban de moda en la juventud criollo-mestiza: se intentaba crear un Partido Socialista en Lima; en San Marcos se obtenía la reforma universitaria; Haya de la Torre, representando a los estudiantes, ayudaba a los obreros limeños (liderados por los anarco-sindicalistas) a obtener las 8 horas; y el indigenismo cultural y tutelar iniciaba su “período de oro”.

Zulen, a la vez que salía contra el intento de crear un partido socialista dirigido por quienes habían justificado el sistema del enganche,<sup>29</sup> era casi el único (fuera de algunos anarquistas), durante aquel auge renovador, en atreverse a apelar directamente a los indígenas. Esa fue probablemente la verdadera causa de su prisión, y no tanto el contenido del discurso. Artículos

de contenido revolucionario y publicaciones rebeldes eran relativamente tolerables mientras iban dirigidos al público criollo-mestizo y no atacaban al régimen en una circunstancia delicada. En contenido, Zulen no había ido más lejos que González Prada. En lo que respecta a la llamada cuestión indígena, opinaban lo mismo. Ideológicamente Zulen era más moderado, no llegaba al anarquismo de González Prada. Si bien éste era intocable para los gobiernos debido a su prestigio literario e intelectual que trascendía las fronteras, hay que recordar que las menciones de la cuestión indígena por su parte fueron siempre dirigidas a públicos criollo-mestizos de jóvenes intelectuales o agrupaciones de obreros urbanos. Por eso eran más tolerables que el discurso de Zulen.

Su permanencia y estudios en Harvard durante el período 1920-1923 le otorgaron a Zulen una especie de mirador continental, una perspectiva a través de la cual pudo desarrollar ya no sólo un discurso democrático y nacionalista peruano, sino también un análisis comparativo con otros países de Latinoamérica y una aguda crítica democrática al capitalismo norteamericano. Frente a la experiencia norteamericana, perdió sus últimas ilusiones respecto al progreso y superioridad de las sociedades capitalistas modernas.

En Estados Unidos Zulen no había encontrado un modelo democrático. Su concepto de democracia emanaba de la corriente en el liberalismo inglés que priorizaba el derecho de los ciudadanos a controlar y derribar a sus gobernantes al derecho a elegirlos. Llegaba a defender el derecho de la insurrección, lo que lo ubicaba en el ala más radical, o revolucionaria, del liberalismo. Así interpretaba el espíritu de los *Pilgrim Fathers* y de la constitución norteamericana. Sin embargo, observaba Zulen, el ciudadano estadounidense de la década del 20 "cree que su único papel debe ser votar y nada más que votar; el hecho del voto en este país no tiene más valor que el de autorizar sin saberlo, el libre curso del monopolio y el gobierno invisible de un pequeño número de jugadores de bolsa. La democracia no puede existir allí donde el ciudadano se retira voluntariamente y deja hacer".<sup>30</sup> Desde su experiencia social y política peruana, Zulen entraba a polemizar con los diagnósticos y recomendaciones comunes a analistas norteamericanos, europeos y a los intelectuales de las oligarquías criollas, que desde puntos de vista supuestamente liberales recomendaban para América Latina regímenes civiles dirigidos por una oligarquía modernizante.

Las oligarquías, consideraba Zulen, por más que se tilden de modernizadoras, no significaban sino una traba para el desarrollo nacional y demostraban la falta de aptitudes democráticas de los países en que lograban afianzarse. Señalando el ejemplo mexicano, se mofaba de los muchos que habían alabado el progreso y estabilidad de los "científicos" del porfiriato. Precisamente en la inestabilidad política peruana, en las mal mentadas

revoluciones criollas, Zulen veía un motivo de esperanza, una prueba del espíritu apto para la democracia.

Tampoco creía que el despotismo militar era una de las principales causas de los males políticos y los atrasos sociales de América Latina. El gobierno de los abogados, o sea los políticos profesionales, por sólo ser civiles no era siempre preferible. Eso era “tomar las apariencias [...] la causa principal de nuestros males es y será todavía por algún tiempo esa pandilla de abogados que sale de nuestras universidades”.<sup>31</sup> Precisamente lo institucional y democrático en el Perú provenía, según Zulen, de la revolución militar del mariscal Ramón Castilla (1855) y de la violenta insurrección liderada por Nicolás de Piérola (1895).

Zulen ni siquiera creía que las inversiones extranjeras eran la vía recomendable para el desarrollo. Citando una larga lista de “compañías extranjeras que han amasado sus provechos con la sangre indígena haciendo más desgraciada la triste condición del aborígen peruano y despoblando las regiones del interior del país”,<sup>32</sup> Zulen criticaba uno de los aspectos más destacados de la política del gobierno de Leguía. La lista de empresas provenía de las denuncias e investigaciones acumuladas en la Asociación Pro-Indígena. Desde la perspectiva norteamericana, Zulen no se conformaba con la mera denuncia. Cuestionaba el sistema y su racionalización, adelantándose al antiimperialismo marxista y aprista:

“Llevar máquinas modernas; acabar con el poblador autóctono y conducir al exterior las riquezas de su territorio, dejando tras de sí la desolación y la miseria, no significa contribuir al adelanto de ningún país”.<sup>33</sup>

Interesa destacar que tanto la crítica zuleniana al neo-colonialismo que acabo de mencionar, como sus críticas al behaviourismo, al neorrealismo filosófico y a los valores capitalistas, carecían de la terminología marxista muy en uso entonces en el viejo continente y se afirmaban en su idealismo moral, sustentado en sus ensayos y expresado también en su admiración por Bertrand Russell.

Poco tiempo de vida le quedaba a Zulen al retornar al Perú. Sin embargo, alcanzó a actuar en el ámbito universitario, siendo maestro y amigo de algunos de los jóvenes renovadores que luego serían bautizados como la “generación del centenario” (Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre). Estos jóvenes nacionalistas, los ascendentes movimientos indigenista y descentralista, y los primeros intentos de organización indígena en el ámbito nacional (los congresos del Comité Pro-Derecho Indígena-Tahuantinsuyu) le permitían reafirmar esperanzas de regeneración nacional.

Un período insuficientemente analizado por los estudiosos de Mariátegui es el de los años 1923- 24, cuando, ya de regreso al Perú tras la experiencia europea en la que se convirtió definitivamente al marxismo revolucionario, “descubre” la cuestión indígena y la convierte en eje de su reflexión y proyecto socialista peruano. Creo que el “vuelco” hacia la cuestión indígena tiene que ver, también, con su encuentro con Zulen. No fue éste quien empujó a Mariátegui a interesarse por los indígenas y su potencial revolucionario. Curioso por las referencias que le habían llegado a través de los profesores-estudiantes de las “Universidades Populares” y las protestas de algunos sectores oficialistas que en la prensa denunciaban la infiltración de anarco-sindicalistas,<sup>34</sup> Mariátegui se presentó en los congresos indígenas de 1923 y 1924. Zulen, ya muy enfermo, estaba ahí de espectador, consecuente con sus conclusiones no paternalistas, viendo cómo surgían dirigentes indígenas que tomaban su destino en sus manos, luchando en el ámbito nacional y moderno.

Según el relato de Mariátegui,<sup>35</sup> eran él y Zulen los únicos no-indios que asistían a los debates. Junto con Ezequiel Urviola, el activista puneño aindiado de origen misti,<sup>36</sup> también tuberculoso y ya moribundo, habían tenido los tres largas conversaciones nocturnas en casa de Mariátegui. Este había creído que Urviola era indio y lo consideraba la encarnación del indio revolucionario, la viva prueba del potencial socialista de los indígenas andinos.<sup>37</sup> El error de Mariátegui reflejaba sus limitaciones de mestizo costeño desconocedor de la sierra y totalmente dependiente de fuentes de información intermediarias sobre el mundo andino.

Mariátegui y Zulen mantuvieron relaciones de amistad hasta casi la víspera de la muerte del segundo. Intercambiaron libros y conversaron. A pesar de sus diferencias de formación ideológica, son destacables ciertas coincidencias filosóficas entre ambos. Los dos pasaron por Bergson como por una importante estación y fuente de inspiración anti-positivista. Obviamente compartían el interés por la cuestión indígena que los llevó a encontrarse por primera vez. No se puede descartar la posibilidad de una transmisión de experiencia entre Zulen moribundo y Mariátegui recién llegado de Europa con intenciones de crear un movimiento marxista peruano.

Por ser el más conocido y estudiado, no nos detendremos en esta oportunidad en la obra de Mariátegui. Sólo señalaré que considero que el origen de su creación marxista tan original, que tanto interés sigue despertando aún hoy en diversas partes del mundo, radica en sus fuentes de inspiración peruanas no menos que en las versiones heterodoxas del marxismo que adoptó en Europa. Como fuentes peruanas me refiero a antecedentes como González Prada, los anarco-sindicalistas, Zulen, el Comité “Tahuantinsuyu” y fuentes informativas y formativas como las obras de

varios de los indigenistas contemporáneos (Castro Pozo, Encinas, Abelardo Solís, Uriel García, Valcárcel), y el impacto en el ámbito criollo de las rebeliones de los campesinos runas. La ideología social runa era interpretada desde una óptica cultural criolla y moderna, tanto por indigenistas como por escritores oligarcas alarmados, como afín y permeable a la prédica anarcosindicalista o al comunismo. González Prada y Zulen eran antecedentes de revolucionarios portadores de ideologías de origen europeo que les habían sido útiles para criticar a la sociedad oligárquica, pero que, al dirigirse a la realidad andina, habían mantenido cierta autonomía respecto a estas ideologías, otorgando prioridad al análisis concreto, respetando a los runas como sujetos, buscando alternativas a partir de lo que percibían como su realidad.

En el caso de Zulen y de Mariátegui, esta capacidad de trascender el eurocentrismo en sus análisis peruanos repercutía en sus concepciones ideológicas más amplias, permitiendo en uno una lectura crítica del capitalismo moderno y desarrollado desde el liberalismo democrático y, en el otro, una elaboración marxista original no eurocéntrica y libre de la concepción unilineal de la historia. Otra similitud entre Mariátegui y Zulen, que los diferenciaba de González Prada, es su ubicación social. Mientras el último provenía de una familia de la elite criolla, ellos pertenecían a sectores urbanos de origen más humilde. Ambos pueden ser considerados intelectuales que tuvieron éxito en el ámbito criollo-mestizo gracias a sus cualidades y a pesar de su origen étnico-social, en un período en el que convivían las actitudes conservadoras y racistas de la elite criolla con una ampliación de las clases medias y del consumo intelectual. Su doble condición de miembros de la elite cultural, pero socialmente excluidos de la oligarquía, perteneciendo al mundo considerado “decente” aunque no criollo, y el abismo que los separaba del mundo runa-andino, les convertían en sumamente interesados en un programa nacional integrador. De ahí que no desearan en sus intentos por elaborar proyectos nacionales, coincidiendo con una era de ascenso de las luchas sociales y crisis de la oligarquía.

Más allá de las ideologías específicas de los tres y de las diferencias señaladas, importa percibir lo común a los tres radicales. Se trató de indigenistas que superaron las limitaciones paternalistas del indigenismo, aunque estuvieran limitados por su propio origen, ubicación social e intereses como miembros del sector cultural criollo y moderno. Los tres fueron modernistas, postuladores de ideologías revolucionarias de origen europeo. Sin embargo, en su crítica y análisis de la sociedad peruana lograron superar las limitaciones de paradigmas eurocéntricos, actuando no como traductores o aplicadores de los conceptos europeos, sino como pensadores creadores. Modernistas y nacionalistas peruanos que, criticando la modernidad

neocolonial, sugirieron modernidades alternativas, integradoras de la cultura occidental y la andina, a partir del reconocimiento de los indígenas peruanos, entonces una gran mayoría de la población, como sujetos que aportarían y participarían en la creación de su propia modernidad.

No todo el movimiento anti-oligárquico, ascendente durante el oncenio modernizador de Leguía y que con su caída desembocó en la creación de los partidos modernos de base popular, puede ser considerado radical en el sentido que hemos dado al término. Al contrario, las corrientes centrales del aprismo y del comunismo (empezando por algunos de los colaboradores cercanos de Mariátegui)<sup>38</sup> no cuestionaban la lógica modernizadora eurocéntrica, ni sus acepciones culturales. Ambas postulaban una integración del mundo andino al moderno occidental, sin dejar márgenes de autonomía para una modernización que tome en cuenta a los runa-andinos como sujetos.

## NOTAS

1. Méndez G., Cecilia, "Incas Sí, Indios No: Notes on Peruvian Creole Nationalism and its Contemporary Crisis", *Journal of Latin American Studies*, 28, 1996, pp. 197-225.
2. González Prada, Manuel, "Discurso en el Politeama" en "Páginas Libres", *Manuel González Prada - Obras*, Lima, COPE, 1991, tomo 18, vol. 1, p. 88.
3. *Ibid*, p. 89.
4. Ver, por ejemplo, "Grau", *Ibid*, pp. 79-85, o "Impresiones de un reservista", en "El tonel de Diógenes", *Ibid*, tomo 1, vol. 2, pp. 37-44.
5. González Prada, Manuel, *Anarquía*, Santiago, 1936.
6. González Prada, Manuel, "Los verdaderos salvajes", *Manuel González Prada - Obras*, Lima, COPE, 1991, tomo 2, vol. 4, pp. 283-285.
7. El principal y más extenso artículo dedicado por González Prada a la cuestión indígena fue "Nuestros Indios", ensayo incluido en la edición de 1924 de *Horas de Lucha*. Para este trabajo hemos utilizado *Horas de Lucha*, Lima, PEISA, 1989, prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez.
8. Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Bib. Amauta, (52 ed.) 1992, p. 255.
9. Leibner, Gerardo, "'La Protesta' y la andinización del anarquismo en el Perú, 1912-1915", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina*, Vol. 5, Nº 1, 1994, pp. 83-102.
10. Kapsoli, Wilfredo, *Ayllus del Sol - Anarquismo y utopía andina*, Lima, TAREA, 1984.
11. Ver, por ejemplo: Mariátegui, José Carlos, "El problema indígena" (Esquema de Tesis), *Bajo la Bandera de la C.S.L.A. (Resoluciones y documentos varios del Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latino Americana efectuado en Montevideo en Mayo de 1929)*, Montevideo, Imp. La Linotipo, 1929, p. 155.
12. "Nuestros Indios" finaliza así: "En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche.", *Horas de Lucha*, p. 221.
13. Ver *Horas de Lucha*, p. 205 (nota 1).
14. Muy ilustrativa de la forma en que era visto Zulen por los sanmarquinos es esta observación de Jorge Basadre -su discípulo y amigo- acerca de su designación como director de la biblioteca y docente tras regresar de Harvard y haber finalizado su doctorado en filosofía en San Marcos: "...le dió la oportunidad de esta actuación y de su amplitud, la presencia en el



- Rectorado del Dr. Villarán, amigo y protector suyo desde una mañana lejana en que se asombrara de la inteligencia y erudición del chinito escuálido y pobre que el azar le hizo conocer”. “La Herencia de Zulen”, en el *Boletín Bibliográfico de la Universidad Mayor de San Marcos*, vol. II, Nº 1, marzo 1925, pp. 2-6.
15. Ver: artículos de Jorge Basadre y Modesto Villavicencio en el *Boletín Bibliográfico de la Universidad Mayor de San Marcos*, vol. II, Nº 1, marzo 1925; discursos de Mariano Ibérico Rodríguez, Jorge Basadre y Félix Navarro, en crónica “El sepelio del Doctor Zulen”, *El Comercio*, 30 de enero de 1925, ed. matinal, p. 5; y artículo de Luis Alberto Sánchez, “Se nos ha ido un maestro”, en *Mundial*, 30 de enero de 1925.
  16. *7 ensayos* ..., p. 49.
  17. “E.D. Morel = Pedro S. Zulen, vidas paralelas”, *Mundial*, 6 de febrero de 1925.
  18. En una carta a José Coello Meza, delegado de la Asociación en Cuzco, explicaba Zulen: “... son estas ligas, las que han hecho de la Inglaterra monárquica, una democracia práctica, que no existe en países que, como el nuestro, se titulan democráticos”. Archivo Zulen, Correspondencia A.P.I. febrero 1912, carta 873.
  19. Texto mecanografiado de conferencia, en Archivo Zulen, s/f (1910-1911), carpeta 1, sobre 16.
  20. “Bases de la Asociación”, texto mecanografiado con correcciones manuscritas de Zulen, fechado el 30 de enero de 1910. Archivo Zulen, carpeta 1, sobre 15.
  21. Texto mecanografiado de conferencia, en Archivo Zulen, s/f (1910-1911), carpeta 1, sobre 16.
  22. Archivo Zulen, carpeta 1, sobre 28. El artículo mecanografiado no está fechado, pero cierta referencia tachada al Partido Demócrata (de Piérola) como representante de las fuerzas populares y el Civil representando a los privilegiados hace pensar que es de 1911. La tachadura se debería a que en 1911-1912, ya anciano, defraudando las esperanzas de sus alas más radicales, Piérola no apoyó la candidatura populista de Billingham. Por otro lado, si bien Zulen debería aprobar varias de las políticas sociales de Billingham, es difícil suponer que podría identificarse con quien, como alcalde de Lima, usufructuó políticamente desmanes anti-chinos en 1909. Al respecto, ver el artículo de Adam McKeown en *Histórica*, vol. XX, Nº 1, julio 1996, p. 70. No hemos encontrado referencias de Zulen al respecto, ni a su ascendencia china, lo que induce a pensar que prefería escudarse en una identidad peruana indigenista renegando de su propia alteridad.
  23. En Archivo Zulen, carpeta 1, sobre 18. “LA CAUSA PRO-INDIGENA ANTE EL SENADO DEL PERU. MANIFIESTO DE LA ASOCIACION PRO-INDIGENA”.
  24. “Asociación Pro - Indígena”, *La Protesta*, Nº 26, octubre de 1913.
  25. “Por la nacionalidad”, *La Autonomía*, Nº 1, 2 de julio de 1915.
  26. “¡Destruyamos el latifundio!”, *La Autonomía*, Nº 19, 27 de noviembre de 1915.
  27. En la correspondencia de la Asociación pueden apreciarse las reiteradas y a menudo desesperadas cartas enviadas por campesinos puneños “mensajeros” de sus comunidades y por sus representantes o tinterillos. Por ejemplo, cartas manuscritas enviadas desde la cárcel de Puno al abogado “Adrián Sola” (su nombre era Roberto Adriaola), o cartas de los mensajeros de comunidades en Azángaro, Jacinto Paccara, Francisco y Gregorio Huarachi y otros, enviadas a la Asociación durante marzo de 1914.
  28. Mariátegui reprodujo el texto del discurso en *Claridad*, Nº 6, septiembre de 1924, p. 15.
  29. “Socialistas de nuevo cuño”, texto de 1919, reproducido en Kapsoli, Wilfredo, *El Pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*, Cusco, 1980, p. 15.
  30. “Reflexiones sobre el centenario”, *El Tiempo*, Nueva York, 28 de julio de 1921, p. 6. Recorte en Archivo Zulen.
  31. *Ibid.*
  32. *Ibid.*
  33. *Ibid.*
  34. Ver, por ejemplo, el artículo de Federico Ortiz Rodríguez, “Un problema nacional”, en *Mundial*, 7 de septiembre de 1923, o la carta abierta dirigida por Mariano Cornejo al presidente Leguía, en la misma publicación.

35. "E.D. Morel = Pedro S. Zulen, vidas paralelas", [cf. n. 17].
36. "Misti", término de uso en la sierra, probablemente deformación de "mestizo", significa no-runa, no-indio, considerado perteneciente al ámbito criollo-mestizo de los Andes.
37. En el prólogo a Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes*, Ed. Universo, 1972, p. 11.
38. Al respecto existe un trabajo por publicarse, preparado conjuntamente con Ricardo Portocarrero, donde se analizan varias cartas inéditas de Ricardo Martínez de la Torre.