

EL FACTOR RELIGIOSO EN LOS "SIETE ENSAYOS"
DE J.C. MARIATEGUI

Manuel Maza, sj.*

INTRODUCCION.

Este estudio busca presentar el papel de la religión en la obra de José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Se divide en tres partes principales. En la primera se ofrece una breve biografía de J.C. Mariátegui. La segunda resume diversos elementos del contexto histórico, con el objeto de hacer un cuadro de la Iglesia Católica en el Perú. Se mencionan las características centrales de la Iglesia Católica peruana durante los tiempos coloniales. Esta parte enfoca particularmente varias figuras ilustrativas del siglo XIX. La tercera parte, luego de dar una visión panorámica de los *Siete Ensayos* de Mariátegui, analiza sus ideas sobre el pasado católico peruano y sus contribuciones originales a la cuestión religiosa. Al final aparecen algunas conclusiones.

I- BREVE BIOGRAFIA.

José Carlos Mariátegui nació el 14 de junio de 1894 en Moquegua, Perú. Era hijo segundo de un empleado público, Francisco Mariátegui, que tenía antepasados vascos y de María Amalia Lachira, una mestiza de familia de pequeños granjeros.¹ Pronto en su vida José Carlos soportó varias experiencias determinantes que iban a influir permanentemente en su carrera intelectual posterior. Mariátegui tuvo contacto directo con la pobreza. Su padre abandonó a la fami-

*Sacerdote jesuita. Trabaja en la parroquia San Martín de Porres, Los Guandules, Santo Domingo. Licenciado en Teología (Universidad Gregoriana, Roma). Estudia su doctorado en Historia Latinoamericana (Universidad Georgetown, Washington).

lia por razones desconocidas cuando José Carlos era todavía joven.² La supervivencia económica de toda la familia dependía de su madre, que se hizo costurera. Viviendo en la pobreza, Mariátegui tuvo acceso directo a lo que ahora se llama la cultura popular del Perú. Mariátegui integró los valores y las actitudes de esa cultura en su enfoque personal de la realidad y, a pesar de una formación intelectual siempre creciente, el marxista peruano nunca dejó atrás los sentimientos característicos de este mundo popular. Entre ellos pueden encontrarse la revaluación de la cultura india, una simpatía radical viva para el componente indio de la sociedad peruana. Una segunda nota de este período fue su experiencia de la religión como una fuerza sostenedora de su familia:

"María Amalia (la madre de Mariátegui), mujer de trabajo, asumió la responsabilidad de mantener su prole. Entregóse al oficio de modista. Y entre plegarias y rezos crecieron los Mariátegui. Procuraba la madre, con su fe, morigerar la orfandad de sus retoños."³

En tercer lugar, los hombres y las mujeres de este mundo de pobreza siguieron siendo, hasta la muerte de Mariátegui, la audiencia principal y el público de sus ensayos y publicaciones. Mariátegui quería siempre que se interesaran en él y lo leyeran esa gente común, o al menos los educados de esa clase social. Las profundas experiencias de su niñez ayudarían a Mariátegui en la elaboración e interpretación de la historia del Perú sin adoptar las erradas concepciones tan comunes entre los escritores positivista de aquellos días.

Habiendo terminado la escuela primaria en 1909, Mariátegui entró en ese período de su vida que solía llamar su "edad de piedra". El ensayista peruano comenzó como corrector de pruebas del diario limeño "La Prensa". Durante estos años, Mariátegui dedicó largas horas a su propia instrucción, que le permitiría a los 16 años corregir algunos errores gramaticales en las páginas presentadas por más de un reputado escritor. Este hecho aumentó el espíritu crítico de Mariátegui:

"La devoción que yo sentía por la inteligencia (Mariátegui habla con un amigo)... me hacía atribuir a todos los escritores, sin excepción, cualidades de sabiduría un poco exageradas. Todo hombre, que podía publicar en un periódico lo que escribía, era para mí una especie de ser superior... Pero comencé a dudar de los escritores desde el día en que me fue dado corregirles, en los talleres de imprenta, ciertas faltas imperdonables de gramática".⁴

Hacia 1910 Mariátegui estaba encargado de los reportes policíacos del periódico. Leyó a González Prada y los poemas de Abraham Valdelomar, un seguidor de D'Annunzio. Durante los años 1910-1919 Mariátegui produjo una serie de breves ensayos que tocaban aspectos singulares de la vida peruana, entre ellos "La Procesión Tradicional", que obtuvo en 1917 el primer lugar en un certamen organizado por la municipalidad de Lima.⁵ 1918 marcó el año de un

significante crecimiento en la conciencia social de Mariátegui. Sus doscientos artículos publicados trataban principalmente de los debates parlamentarios y temas políticos. Desde 1910 Mariátegui había participado en un grupo de admiradores del poeta Valdelomar; ahora en 1918, Mariátegui, Valdelomar y otros escritores jóvenes crearon la revista "Nuestra Epoca".⁶ El objetivo era claramente político:

"De nuevo el grupo de escritores jóvenes intenta la aventura de publicar una revista (la primera aventura publicitaria fue "Colónida" en 1916)... "Nuestra Epoca", inspirada en la revista "España", tiene el propósito de intervenir en la vida política del país y difundir las nuevas doctrinas...".⁷

Mariátegui escribió un artículo para el primer número, titulado: "Malas tendencias: el deber del ejército y el deber del Estado". El artículo iba a tener consecuencias dramáticas para el joven autor y el grupo de amigos. Mariátegui fue apaleado dos veces por miembros de las fuerzas armadas y fue desafiado a duelo, el que fue solamente impedido por la intervención de los padrinos y la indignación del público de Lima. "Nuestra Epoca" sólo apareció dos veces. Más tarde en 1919 Mariátegui y sus amigos fundaron "La Razón", que se publicó en las prensas de la arquidiócesis de Lima. "La Razón" apoyaba apasionadamente las luchas de los trabajadores y el movimiento de reforma de la universidad. Luego de los tumultuosos días de mayo 1919, las autoridades eclesiásticas rehusaron continuar la publicación de "La Razón"; mientras buscaba otro lugar, el periódico fue suprimido por el gobierno de Leguía. El nuevo gobierno de Augusto Leguía ofreció a Mariátegui y a otros escritores disidentes becas en Europa. Mariátegui aceptó.⁸

Desde octubre de 1919 hasta marzo de 1923, Mariátegui vivió y estudió en Europa. En Francia, el autor peruano se puso en contacto con Henri Barbusse y leyó las novelas de Romain Rolland, Anatole France y otros. Mariátegui asimiló las ideas de los líderes del socialismo francés, especialmente de Jean Jaures y George Sorel. Debido a razones de salud, Mariátegui se mudó a Italia donde presencié el surgimiento del fascismo y leyó las obras de Benedetto Croce, Adriano Tilgher, Giovanni Papini y Antonio Lanriola, y los socialistas Piero Gobetti y Antonio Gramsci. Según Jeffrey L. Klaiber, dos denominadores comunes fundamentales estaban en la base de la mayoría de los autores que Mariátegui estudió en Europa (y aun más tarde en el Perú):

"Todos eran profetas que anunciaban la declinación y la caída del capitalismo occidental y el surgimiento de un nuevo orden social, y todos se rebelaban contra los sistemas filosóficos deterministas y racionalistas del siglo XIX... Aun el marxismo lo aprendió Mariátegui a través de pensadores como Sorel, Croce y Labriola, quienes subrayaban la visión dinámica del primer Marx sobre los elementos más rígidos y deterministas del Marx tardío. La mayoría de ellos,

los autores que Mariátegui estudió y buscó completaban, expandían y profundizaban de una manera más refinada e intelectual los instintos religiosos de su juventud".⁹

Mediante estas lecturas y conocimientos europeos la experiencia americana y peruana permanecía con él como una herida abierta. Años más tarde, Mariátegui resumiría este período:

"Nos habíamos entregado sin reservas hasta la última célula, con un ansia subconsciente de evasión, a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubríamos al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispanoamérica. El itinerario de Europa había sido para nosotros el mejor y más tremendo descubrimiento de América".¹⁰

Los siete años que Mariátegui vivió aún después de su vuelta de Europa (1923-1930) se caracterizaron por una febril actividad. Con este intenso trabajo Mariátegui esperaba mantener su claridad de mente luego de la amputación de su pierna en 1924. Escribía a los camaradas de "Claridad":

"...Mi mayor anhelo actual es que esta enfermedad que ha interrumpido mi vida no sea bastante fuerte para desviarla ni debilitarla. Que no deje en mí ninguna huella moral... Quiero defenderme de toda influencia triste, de toda sugestión melancólica".¹¹

Tres acontecimientos principales pueden dar una idea de los últimos años de Mariátegui. Primero, el principal objetivo suyo en todos sus proyectos post-europeos: "concurrir a la creación del socialismo peruano".¹² Palabras claves: "socialismo" y "peruano". Con sus ideas socialistas Mariátegui se separa del difunto Manuel González Prada en sus ideas anarquistas. Prada dejó de ver la importancia de un partido organizado. La tendencia socialista de Mariátegui sería un factor clave de su separación del APRA de Haya de la Torre. Pero este socialismo de J. C. Mariátegui tenía que ser peruano; así Mariátegui se colocó a sí mismo en camino de oposición con los marxistas ortodoxos.

El segundo aspecto del período 1923-1930 fue la breve militancia de Mariátegui en el APRA de Víctor R. Haya de la Torre. Mariátegui aceptó una posición como profesor en la "Universidad Popular Manuel González Prada". Esto le dio una oportunidad para elaborar una serie de conferencias sobre la crisis mundial.¹³ En ellas Mariátegui analizó la escena internacional desde una perspectiva peruana, dando a la audiencia de trabajadores muchos elementos clarificadores. La división con el APRA vino, según Moretic, a causa de los intentos del APRA de transformar los primeros objetivos proletarios con los de una organización abierta a distintas clases.¹⁴

Otro desarrollo fue la intensa actividad publicista de Mariátegui. El socialista peruano escribió muchos ensayos en "Mundial", "Variedades" y otras

revistas. Desde 1926 hasta sus últimos días en 1930, Mariátegui fue el director, editor y uno de los más activos escritores de la revista "Amauta".¹⁵ En medio de estas labores, Mariátegui reorganizó y reescribió muchos de sus ensayos ya publicados y ahora en 1928 los presentó bajo el título *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. El estilo de los ensayos volvió a capturar los rasgos esenciales de la producción de Mariátegui, un análisis no dogmático marxista de la realidad peruana, para ser usado por las organizaciones obreras. Como en todo, Mariátegui mostraba en los ensayos su honda honestidad intelectual y su entrega viviente al marxismo.

Hasta el fin de su vida, Mariátegui permaneció activo en la política, escribiendo e irradiando entusiasmo a los muchos proyectos y organizaciones socialistas con las que estaba unido. Murió el 16 de abril de 1930, mientras preparaba un viaje de conferencias a Argentina.

II.— LA IGLESIA CATOLICA PERUANA, ELEMENTOS DE UN EXAMEN HISTORICO.

Para apreciar plenamente las ideas religiosas de Mariátegui tal como se expresan en sus *Siete Ensayos*, nos es necesario ponerlos en su contexto histórico. Para esto, el estudio resumirá, primero, los elementos más significativos de la historia de la presencia institucional católica en el Perú. Luego, el trasfondo inmediato de Mariátegui se describirá mediante un estudio esquemático de varias figuras peruanas claves y sus ideas religiosas.

Los frutos de cuatro siglos.

Como en otras naciones latinoamericanas, en el Perú la Iglesia Católica Romana fue el aliado principal de la Corona durante los primeros días de la conquista. Funcionarios de la Iglesia eran parte de la inmensa empresa colonizadora española: sacerdotes, religiosos y obispos dieron legitimidad a las actividades centrales de las nuevas sociedades españolas, particularmente en asuntos de relaciones entre españoles e indios,¹⁶ relaciones entre españoles e indios,¹⁶ guerras, encomiendas, mitas, fundaciones de nuevas ciudades y diócesis. La Iglesia Católica, siguiendo una práctica medieval, recibió el cuidado de la educación y el bienestar en el Perú, así como en todas las otras partes de la América ibérica. La Iglesia era el guardián de la moral y de la pureza de la fe en aquellos siglos de ardientes controversias religiosas y conflictos. En pocas palabras, puede decirse que bajo el sistema del patronato¹⁷ la Iglesia Católica y la Corona Real actuaban en muchas ocasiones como instituciones con intereses comunes, recibiendo la Iglesia un apoyo crucial en todas sus andanzas religiosas y sociales de la Corona, la que tenía amplio derecho para in-

terferir en asuntos de la Iglesia. La institución regia estaba adornada por un aura santificadora de legitimidad por la Iglesia.

En tiempos de la independencia, la Iglesia Católica en el Perú mostró una unidad ideológica en asuntos de fe y dos respuestas conflictivas en relación con la independencia.¹⁸ Los más altos funcionarios se pusieron de parte de los sentimientos pro españoles de algunos de los aristócratas dueños de tierras, mientras el clero bajo y muchas figuras religiosas ilustradas de Lima y las ciudades principales se alinearon con la causa revolucionaria. Dado el fuerte apoyo que la Iglesia Católica disfrutaba entre los ricos terratenientes, la fuerza política determinante después de la independencia, y entre los indios y mestizos pobres, no es sorprendente ver la declaración del congreso independentista de 1822 en que los *delegados votaron mantener la Iglesia Católica Romana como la Iglesia establecida*.¹⁹

En el surgimiento de la joven república peruana, las ideas optimistas liberales eran a la vez compartidas por el clero y los laicos. No fue sino hasta las décadas siguientes (las de 1830 y 1840) que la mayoría de los eclesiásticos se alinearon con los conservadores, luego de haber sido aprobadas varias medidas anticlericales. Las actitudes del Perú del siglo XIX al respecto de los asuntos eclesiásticos oscilan entre el liberalismo de la Constitución de 1856 y los sentimientos pro eclesiales de las masas.²⁰

Los liberales peruanos recibieron su inspiración de la Ilustración europea, el galicanismo francés y el regalismo español y adoptaron algunas tendencias del jansenismo. Estas corrientes trataron de frenar el poder de la Santa Sede "aumentando el poder de los obispos locales".²¹ Tres figuras peruanas ilustran estas líneas de pensamiento, Vidaurre, González Vigil y Francisco Javier Mariátegui.

Manuel Lorenzo de Vidaurre (1841) formado en las ideas de la Ilustración, tenía una confianza inquebrantable en el poder de la ley para asegurar el bienestar de cualquier república. Como otros muchos jansenistas, Vidaurre abogaba por una vuelta al Sermón de la Montaña, a una iglesia organizada sencillamente. En su *Plan del Perú*,²² Vidaurre puso limitaciones a la suma de estipendios que el clero podía aceptar, "restringiendo el compromiso clerical en asuntos financieros... y levantando las normas de la formación y de la conducta personal del clero."²³ Más tarde en su *Proyecto del Código Eclesiástico* (1830) Vidaurre arguyó en favor de una estricta supervisión del Estado a la Iglesia. Según Vidaurre, estas medidas se presentaban para reforzar la posición del clero, al que, en la tradición de Montesquieu, consideraba como "la cadena y el freno que tenían los malos gobernantes".²⁴ En 1839, Vidaurre se retractó de algunas de sus ideas más estridentes, pero hasta su muerte criticó tanto a los fanáticos religiosos que buscaban poner en manos del Papa un poder excesivo sobre la Iglesia en América, como a los liberales extremistas que pedían destruir los santos fundamentos de la religión.



Durante los años de 1840 a 1870, Francisco de Paula González Vigil, un sacerdote de Tacna (1875) atacó el papel de la Iglesia en la sociedad en términos mucho más radicales que los de Vidaurre. Uno de sus temas centrales se expresa en el título de su maciza obra en muchos volúmenes, *Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*. Vigil afirmaba que "el verdadero obstáculo para la libertad dentro de la Iglesia no eran tanto los papas intransigentes... como la claqué de cardenales y obispos determinados que rodeaban a la persona del Papa y virtualmente lo hacían víctima de sus planes políticos",²⁵ Vigil argumentaba que las repúblicas latinoamericanas habían heredado de España el derecho de patronato sobre la Iglesia en los asuntos que no tocaban la naturaleza espiritual de la Iglesia. Como Vidaurre, Vigil también consideraba a la religión como "el cimiento de una sociedad bien ordenada"²⁶ y condenaba el ateísmo como antisocial. La reacción de Vigil en 1871, después de la pérdida de los territorios papales preveía las consideraciones espirituales del Vaticano II y su énfasis en una Iglesia peregrina.

Francisco Javier Mariátegui, estrecho amigo de Vigil, definió en su *Manual del Regalista* (1873) lo que consideraba seis derechos fundamentales pertenecientes a cualquier estado soberano en asuntos eclesiásticos:

"presentar a los obispos, erigir obispados, proteger (supervisar) la Iglesia; suprimir casas religiosas; nacionalizar la riqueza excesiva de la Iglesia; y dar el pase a los documentos papales".²⁷

En pocas palabras: estas posiciones liberales preparaban el camino al violento ataque contra la religión de González Prada. Sólo en los días de José Carlos Mariátegui y el nacimiento del movimiento indigenista se consideraron seriamente las posibilidades de la Iglesia como una instancia reformista y aun revolucionaria. Los liberales trataban de recluir a la Iglesia en la sacristía negándole todo papel socio-político; y por eso aunque los liberales alababan la sencillez de Jesucristo y decían creer en la importancia de la religión, prepararon el camino a una violenta reacción contra todas las formas de religión, porque había llegado a ser, en gran medida, un apoyo clave del poder establecido.

Manuel González Prada (1848-1918) era la figura principal de esta posición fuertemente antirreligiosa. Se le puede considerar como el eslabón entre los liberales reformadores del siglo XIX y los movimientos sociales del siglo XX.²⁸ La vida de Manuel G. Prada quedó decididamente marcada por la Guerra del Pacífico (1879-83). El desastre peruano hizo que M.G. Prada adoptara una especie de "duda cartesiana"²⁹ con respecto a los mitos acerca del Perú, que eran sostenidos por la mayoría de sus compatriotas, ciegos a los profundos problemas de su país idealizado. Hasta el fin de su vida, Prada desconfió de la generación que llevó al Perú a la catástrofe de la guerra del Pacífico, "los viejos a la tumba,

los jóvenes a la tarea"³⁰ era un lema frecuente en sus labios. En la revisión hecha por Prada del pasado del Perú, fue inspirado por varias corrientes europeas (había visitado Europa desde 1892 hasta 1898) y dentro de esta revisión cartesiana del pasado es como deben entenderse mejor las ideas de Prada acerca de la religión y de la Iglesia.

La posición de Prada ante la religión sigue cuatro líneas de razonamiento. Primero, se opuso a la Iglesia Católica porque vio en ella un obstáculo capital al camino hacia el progreso. Prada, el positivista, juzgaba que la religión cristiana estaba en sus horas finales y que pronto la ciencia sería el Dios del futuro. Esto lo expresó en unos versos:

*"Mas si hoy los dioses de la fe cristiana
decrépitos caminan a morir,
¿quién nuestro paso alumbrará mañana?
La ciencia, el solo Dios del porvenir".³¹*

En segundo lugar, ser ateo y escéptico era un paso en la dirección de la moralidad, dada la extendida hipocresía católica, que descubrió en la sociedad peruana contemporánea. Si alguna forma de religión iba a ser adoptada, entonces los protestantes debían ser preferidos, porque sería un avance de la humanidad, ya que "se oponía al poder de Roma".³² El protestantismo, encontró Prada, tenía una actitud más abierta hacia la ciencia.

En segundo lugar, el violento ataque de Prada a la cristiandad procede de su celo antiespañol. G. Prada "atribuía este atraso de España (y de Irlanda)... al dominio del catolicismo romano".³³ En general, Prada aborrecía a todos los sacerdotes, pero en su odio tenía un lugar especial para los españoles. De ellos decía:

"El fraile español domina ruda y brutalmente, denunciando a cada momento lo bajo de su extracción y lo nulo de su cultura. Habla como si excitara bueyes..."³⁴

En tercer lugar, como pensador, González Prada concluía que este universo era una construcción absurda donde Dios y el alma eran dos entidades supuestas. Para él, si había un Dios, era injusto:

*"No imaginemos un Padre
compasivo a los clamores,
un buen Padre restañando
los heridos corazones,
Si hay un ser omnipotente,
rey de hormigas y de soles,
es acaso tan injusto
como nosotros los hombres".³⁵*

De esta manera, la filosofía dio a González Prada otra serie de justificaciones para ser ateo.

Una cuarta línea de razonamiento antirreligioso puede encontrarse en la causa india tan querida para González Prada. En *Balada Peruana*, Prada denunciaba el papel legitimador ejercido por la Iglesia durante la conquista:

—Valverde, capellán de Pizarro, exclama:
¡Muerte al Inca, muerte al Inca!
Y si temes y flaqueas,
apercebeme la pluma:
yo firmaré la sentencia.

Mas el cura, ante el cadáver
se arrodilla en santa paz
y el oficio de difuntos
empieza humilde a rezar".³⁶

Más tarde, el 29 de julio de 1888, dirigiéndose a un auditorio de maestros de escuelas públicas en el famoso discurso del teatro Politeama, Prada volvió a este tema:

"A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador y del cura, esa trinidad embrutecedora del indio".³⁷

Y finalmente, en un artículo publicado en 1904, González Prada mostró sus inclinaciones anarquistas. Luego de condenar la teoría de la superioridad racial y la solución pedagógica para el problema indio, González Prada concluye:

"La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol... Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta".³⁸

Según González Prada iba adquiriendo una comprensión más profunda del problema indígena, llegó a comprenderlo como un problema social. Por esta razón Prada criticó los ataques comunes de los liberales contra la Iglesia que mellaban el filo de la espada liberal. La agudeza de la percepción de Prada a la sociedad peruana brilla en este pasaje:

"Aunque los librepensadores guarden fidelidad a su doctrina y armonicen las palabras con los actos, merecen una grave censura cuando eliminan las cues-

ciones sociales para vivir encastillados en la irreligiosidad agresiva y hasta en la clerofobia intransigente...

Para ellos, nada importan los crímenes sociales ni las extorsiones políticas; lo grave, lo clamoroso, lo insufrible es que un tonsurado se refocile con el ama de llaves..."³⁹

Algunos de los aspectos religiosos que iban a ser desarrollados por Mariátegui constituyen la mejor crítica de las ideas de Prada, pero J. Klaiber señala las siguientes limitaciones: la comprensión por Prada del problema indio no se basaba en un estudio crítico. Dejó de percibir las posibilidades revolucionarias del Evangelio y, lo más importante, el positivismo y el racionalismo elitista de Prada lo cegaron ante la profundidad que de las convicciones religiosas tenían entre las masas, tanto de indios como de mestizos.⁴⁰

En resumen, la situación religiosa del Perú precisamente antes del tiempo de los primeros escritos de Mariátegui, presentaba estos rasgos claves: primero, la Iglesia Católica, que había disfrutado de una posición privilegiada durante tres siglos de administración colonial, había sufrido los ataques liberales del siglo XIX, y a comienzos del siglo XX era mirada por algunos como un obstáculo al progreso, mientras que su fuerte presencia física y su consistencia estaban llegando a ser reconocidas como una característica permanente de la sociedad peruana. En segundo lugar, esta institución asediada por los ataques liberales estaba actuando en la escena social como una fuerza en favor del *statu quo*, ya que estaba luchando principalmente por conservar su presencia social, por lo que podía difícilmente encarar otros problemas que el de su propia influencia.

En tercer lugar, un país de débiles instituciones socio-políticas, la continuidad y la ascendencia moral de la Iglesia Católica la hacían una institución altamente significativa, un punto forzoso de referencia de cualquier proceso o movimiento público.

Y por último, con el nacimiento de los verdaderos movimientos populares durante la segunda década del siglo XX en el Perú, las persistentes actitudes religiosas de las masas se demostraron como un rasgo demasiado significativo para ser ignorado, particularmente en la modelación de la nueva sociedad. Mariátegui posteriormente se esforzó por entender la realidad peruana con objeto de transformarla. En este proceso tendría un lugar para la religión.

III. MARIATEGUI Y EL FACTOR RELIGIOSO.

1. Vista panorámica de los Siete Ensayos.

Siete Ensayos parece moverse en direcciones divergentes. Sin embargo, una lectura más cuidadosa de los ensayos muestra que pueden dividirse en dos partes principales que respetan al análisis marxista de cualquier sociedad dada. Por una

parte, Mariátegui presenta la infraestructura de la realidad peruana. Esta parte está formada por los capítulos que tratan de la evolución económica del Perú, el problema indio, la cuestión de la tierra y las fuerzas del regionalismo y el centralismo. Por otra parte, el lector encuentra la superestructura en los capítulos relativos a la instrucción pública, al factor religioso y al proceso de la literatura.

La tesis principal de los *Siete Ensayos Interpretativos* puede resumirse de esta manera: cualquier estudio de la evolución económica peruana apunta a tres hechos determinantes: la busca de metales preciosos por los conquistadores⁴¹ y primeros colonizadores y su desprecio de la agricultura: la independencia llegó debido a la fuerza de la burguesía local y las aristocracias terratenientes (*Ensayos*, 21), la nueva república dejó sin tocar la situación existente de la posesión de tierras; y por último, otro momento clave llegó a fines del siglo XIX, cuando los terratenientes se hicieron más y más los meros representantes de los centros de poder situados en Gran Bretaña primero y luego en los Estados Unidos de Norteamérica (cfr. *Ensayos*, 61, 108). En esta evolución económica, el problema central que ha modelado el destino del indio es la cuestión de la propiedad de la tierra. El problema indio y el de la tierra, resumiendo a Mariátegui, son los mismos (cfr. *Ensayos* 59). Mariátegui confronta al Perú con una elección entre el bienestar del indio o el soporte de los gamonales (cfr. *Ensayos*, 232). Mariátegui pone la esperanza de un nuevo Perú en la raza india, un grupo étnico que había conservado un enfoque comunitario de la vida y del trabajo, aun en medio de una sociedad individualista (cfr. *Ensayos*, 92). Sería erróneo buscar una solución para la cuestión india al favorecer las regiones peruanas sobre Lima. Mariátegui insiste en que el camino de salida no es una de las alternativas entre federalismo y centralismo, sino más bien en un nuevo programa de distribución de la tierra atento a las comunidades indias.

Las universidades peruanas hasta el 1920 se habían mantenido de espaldas a la realidad peruana (*Ensayos*, 146) y como las principales figuras literarias se habían limitado a seguir temas extranjeros y cánones estéticos (cfr. *Ensayos*, 259). Pero ya ha llegado el tiempo, nos dice Mariátegui, de un verdadero rompimiento con el pasado español (cfr. *Ensayos*, 371) y la producción de una verdadera cultura literaria peruana en solidaridad con las angustias y las luchas de las masas (cfr. *Ensayos*, 333).

¿Qué papel tienen la Iglesia Católica y la religión cristiana en la visión de Mariátegui de la realidad peruana? Los *Siete Ensayos* presentan distintos elementos que caen en dos categorías básicas: los que analizan la presencia histórica de la Iglesia Católica en el Perú, y los que forman la definición original de Mariátegui de lo que es la religión. Un estudio de ambos elementos formarán las dos próximas secciones de este escrito.

2. El análisis histórico de Mariátegui de la Iglesia Católica en el Perú.

El autor peruano presenta una evaluación equilibrada de las contribuciones y las limitaciones de la Iglesia Católica. Desde las primeras páginas y durante todo el libro, Mariátegui señala con admiración el trabajo de algunas órdenes religiosas; en esta lista, los jesuitas tienen el primer lugar:

"Sólo los jesuitas, con su orgánico positivismo mostraron acaso en el Perú como en otras tierras de América, aptitud de creación económica" (*Ensayos*, 19; ver también p. 71).

Esto por supuesto no descarta el resto del cuadro: la política criminal española con los indios (cfr. *Ensayos*, 19), pero la primera impresión general que el lector recibe de la evaluación de la Iglesia por Mariátegui es de equilibrio. Mariátegui concentra su elogio en torno de los jesuitas y de los dominicos como fray Bartolomé de las Casas. El marxista peruano reconoce que en medio de un proyecto colonizador opresivo "no faltaron voces humanitarias y civilizadoras que asumieron ante el rey de España la defensa de los indios. El padre de Las Casas sobresalió eficazmente en esta defensa" (*Ensayos*, 51). Mariátegui alaba el hecho de que las "Leyes de Indias" respetaban la estructura comunal de las sociedades indias. Contra las voces liberales republicanas del siglo XIX que eran altamente anticlericales, Mariátegui condena la falta republicana de preocupación humanitaria por los indios. Durante el tiempo de los virreyes, Las Casas luchó por los derechos de los Indios. En cuanto a la República, "no ha habido en la República un defensor tan eficaz y tan porfiado de la raza aborígen" (*Ensayos*, 52). Continúa el ataque contra la propia complacencia liberal y republicana:

"Mientras el virreinato era un régimen medieval y extranjero, la República es formalmente un régimen peruano y liberal. Tiene por consiguiente la República deberes que no tenía el virreinato. A la República le tocaba elevar la condición del indio. Y contrariando este deber, la República ha pauperizado al indio, ha agravado su depresión y ha exasperado su miseria. La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras" (*Ensayos*, 52).

El lado negativo de la evaluación por Mariátegui de la Iglesia en la historia del Perú también ha de encontrarse en distintas secciones de los *Siete Ensayos*. Mariátegui señala la legitimación que la Iglesia Católica ofreció a la empresa explotadora de los conquistadores (cfr. *Ensayos*, 51, 184, 185) y a este respecto, el escritor peruano llega a afirmar que "el poder espiritual inspiraba y manejaba al poder temporal" (*Ensayos*, 185, ver también p. 203), una idea que es contradictoria de la consideración tradicional de la Iglesia como instrumento adminis-

trativo en manos de la Corona.⁴² Un hecho bastante curioso es el que Mariátegui reconoce en otra parte del libro, cuando escribe:

"Los reyes españoles tenían sobre la Iglesia un derecho de intervención y protección... La Iglesia era una fuerza social, pero la debilidad de la jerarquía perjudicaba a sus ambiciones políticas" (*Ensayos*, 204).

Mariátegui critica duramente el "ocio" que reemplazó a las heroicas virtudes de los primeros misioneros (cfr. *Ensayos*, 72). Más tarde, mientras estudiaba los años republicanos, Mariátegui acusa a la Iglesia de haber apoyado los intereses de la aristocracia terrateniente (cfr. *Ensayos*, 201). Estos aspectos negativos de la Iglesia vienen a cerrarse con la crítica que hace Mariátegui al tipo retórico de enseñanza que se ofrece en todas las instituciones controladas por la Iglesia (cfr. *Ensayos*, 119). Durante los tiempos coloniales, comenta Mariátegui, "la ciencia eclesiástica ...en vez de comunicarnos con las corrientes intelectuales de la época nos separaba de ellas" (*Ensayos*, 199).

Fiel a la dialéctica marxista, Mariátegui estructuró su limpio análisis de la Iglesia en torno a un número de polos dialécticos. El primero, objeto de alabanza; el segundo, de condena. Así Mariátegui admira al conquistador español y los heroísmos de la conquista, pero rechaza a los colonizadores españoles, ya que no eran de clase de los caballeros ni de los cruzados (cf. *Ensayos* 185).⁴³ De la misma manera, Mariátegui alaba los primeros evangelizadores de las Indias y los ve como honrados defensores del bienestar de los aborígenes, mientras aborrece a los que tomaron el relevo después de ellos (cfr. *Ensayos* 186, 198). Hasta los santos son dialécticamente comparados:

"Una gran santa como Rosa de Lima está bien lejos de tener la fuerte personalidad y la energía creadora de Santa Teresa, la gran española (*Ensayos* 191, la frase fue tomada por Mariátegui de *Le Pérou Contemporaine* de García Calderón).

Junto con Calderón, Mariátegui ve la conquista como la era del esfuerzo, mientras los tiempos coloniales son echados a un lado como un largo período de extenuación moral (cfr. *Ensayos*, 190).

Mariátegui vuelve ahora su atención al estudio de las particularidades peruanas de la Iglesia Católica. Sostiene que, al contrario de la experiencia francesa, la nueva situación independentista no cuestionaba de ninguna manera doctrinal la posición de la Iglesia Católica: "Los choques entre el poder civil y el poder eclesiástico no tenían ningún fondo doctrinal" (*Ensayos*, 203). En coherencia con el análisis marxista, Mariátegui muestra por qué no puede surgir un choque doctrinal: "En el Perú en particular, la revolución encontraba una feudalidad intacta" (*Ensayos*, 203). La constitución peruana proclamó a la religión católica como la religión nacional. El patronato, los diezmos y los beneficios

eclesiásticos se mantuvieron (cfr. *Ensayos*, 204). Según Mariátegui, hasta el libre pensador Francisco de Paula González Vigil, que se ha estudiado brevemente en este artículo, no tenía que ser mirado como verdadero representante del liberalismo peruano; su disposición para con la Iglesia era meramente una actitud personal (cfr. *Ensayos*, 204). Además, el pueblo peruano al fin del siglo XIX apoyaba a los grupos clericales cercanos a Piérola, al que se oponían algunos terratenientes liberales.

El primer movimiento efectivo anticlerical vino con el movimiento radical, pero esta clase de protesta radical "a la González Prada", dejó intacta la realidad peruana, ya que carecía de programa económico: "Sus dos principales lemas —anticentralismo y anticlericalismo— eran por sí solos insuficientes para amenazar los privilegios feudales" (*Ensayos*, 206). Partiendo de la posición de González Prada, Mariátegui quería hacer su contribución sobre el papel de la religión. Queda por decir una palabra acerca de su análisis de la evangelización de los indios antes de que la sección acerca de la descripción peruana de la Iglesia católica pueda terminarse.

Para Mariátegui, la religión inca carecía de poder espiritual para resistir el Evangelio (cfr. *Ensayos*, 178). La religión inca era, en el mejor de los casos, un código moral sin ningunas pretensiones metafísicas, completamente identificado con el régimen socio-político, hasta el punto de que le era imposible durar más que el estado inca (cf. *Ensayos*, 179, 180). Del lado español, Mariátegui se da cuenta de que el esfuerzo de la evangelización cristiana sucedió dentro del proceso más comprensivo de la conquista y la colonización: "La conquista fue la última cruzada... su carácter de cruzada define a la conquista como empresa esencialmente militar y religiosa. La realizaron en comandita soldados y misioneros" (*Ensayos*, 184). Pero detrás de esto, el hecho crucial subyacente era que los conquistadores españoles encontraron en América culturas importantes (*Ensayos*, 178), que sólo podían ser evangelizadas usando instituciones religiosas y medios cercanos al entendimiento de los indios. Los resultados fueron ambiguos. Los indios estaban ciertamente fascinados por el debido uso de la majestad de los cultos católicos. "La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios" (*Ensayos*, 188; cfr. también 189). Pero había otro lado de este éxito católico: "La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena... Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico" (*Ensayos*, 188). Con esta observación Mariátegui se acerca al documento final de Puebla, la Tercera Conferencia Católica de obispos de América Latina tenida en 1979.⁴⁴

3. La contribución original de Mariátegui a la cuestión religiosa.

Contra los autores que, como M.G. Prada, rechazaban la contribución católica a la historia del Perú como parte de un pasado español condenable, Mariátegui aceptó el pasado español, rechazando su feudalismo: "No renegamos propiamente la herencia española, renegamos la herencia feudal" (*Ensayos*, 92). Mariátegui se separó del molesto anticlericalismo liberal que ya estaba para él desfasado: "han tramontado definitivamente los tiempos del apriorismo anticlerical. . . religión (ya no es solamente) una iglesia, un rito. . . La crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia. . ." (*Ensayos*, 177). Aun M.G. Prada, cuyo espíritu reverenciaba Mariátegui, no escapó a sus críticas: "Si nos sentimos lejanos de muchas ideas de González Prada, no nos sentimos, en cambio, lejos de su espíritu. González Prada se engañaba, por ejemplo, cuando nos predicaba anti-religiosidad. . . La ideología de *Páginas Libres* y de *Horas de Lucha* es hoy en gran parte una ideología caduca" (*Ensayos*, 282).

Mariátegui dirigió su crítica contra la actitud simplista y caricaturesca que se oponía a la religión bajo el supuesto de que cualquier religión hubiese estorbado la prosperidad económica de un pueblo dado. Mariátegui responde, "más espíritu religioso hubo en los puritanos de la Nueva Inglaterra" (*Ensayos*, 124).

Por último, Mariátegui atacaba las estrictas definiciones de la ortodoxia marxista: "Poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que 'la religión es el opio de los pueblos'. El comunismo es esencialmente religioso" (*Ensayos*, 282).

Aunque Mariátegui era consciente de que la palabra religión estaba adquiriendo nuevos significados en sus días, dejó de dar una definición exacta de ella durante el curso de sus *Siete Ensayos* y aun después. Identificó algunos de los aspectos de cualquier religión: tenía que ver con la pasión, el ascetismo moral, con lo absoluto de este proceso de una lucha por la justicia (cfr. *Ensayos*, 282, 283). Más precisamente, la religión se portaba como un mito en el proceso revolucionario. El sentimiento religioso tenía un lugar innegable en la revolución. El error de la filosofía del siglo XVIII fue haber tratado en vano de declarar a la religión fuera del proceso, o de sustituirla por la mera razón. Para él, "una revolución es siempre religiosa". En otro escrito, titulado *Alma Matinal*, Mariátegui explicó con más detalle la relación entre la religión y el socialismo revolucionario:

"George Sorel, uno de los mayores representantes del pensamiento francés en el siglo XX, dijo en sus *Reflexiones sobre la violencia*: Una analogía entre la religión y el socialismo revolucionario, que busca preparar y reconstruir al individuo para una tarea gigantesca, se ha descubierto. Pero Bergson nos ha enseñado que no sólo la religión puede ocupar la más profunda región del yo:

los mitos revolucionarios pueden también ocupar esa región de la misma manera".⁴⁵

Queda por explicarse la identificación que hace Mariátegui de la religión con el mito. Algunos autores, como el profesor Adalberto Dessau, han interpretado el uso de Mariátegui de la palabra "mito" en una manera más ortodoxa marxista-leninista. "Por mito, sostiene Dessau, Mariátegui significaba un modelo del futuro que inspira al proletariado a buscar algo más allá de una mera satisfacción de las aspiraciones materiales".⁴⁶ Pero J. Klaiber disiente de Dessau, y señala el hecho de que el mito significaba para Mariátegui más que "un modelo sociológico excitante para el futuro".⁴⁷ Klaiber ofrece el ejemplo siguiente en que Mariátegui establece una significativa relación entre las palabras "absoluto", "fe", "objetivo" y "mito":

"La literatura de la decadencia es una literatura sin un absoluto. Como tal, sólo puede dar unos pasos hacia adelante. No puede proceder sin una fe, porque no tener una fe es no tener un objetivo. Ir hacia adelante sin una fe es resbalar en el suelo. El artista que más exasperadamente profese su escepticismo y nihilismo es generalmente el que más desesperadamente necesita un mito".⁴⁸

Klaiber sigue añadiendo, que aunque según Mariátegui está pasando la hora de la religión, las emociones religiosas siguen viviendo, en el mito de la revolución.⁴⁹ Después de 1928 Mariátegui nunca definió con mayor precisión lo que entendía por religión, política o mito.⁵⁰ Es enteramente claro que para él la religión quería decir la búsqueda fundamental del hombre por un absoluto, pero Mariátegui siempre se quedaba corto al identificar este absoluto con un Dios personal.⁵¹

Volviendo a los *Siete Ensayos* pueden señalarse otras tres importantes actitudes de Mariátegui acerca de la religión. Una es que Mariátegui, sin miramiento a su admiración por Las Casas, juzgaba como insuficiente el enfoque de la Iglesia en lo humanitario sobre asuntos de justicia:

"Quienes desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del Padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico" (*Ensayos*, 59).

El segundo es que Mariátegui en algunas partes de sus escritos concibió la posibilidad de que los mitos revolucionarios pudieran y llegaran algún día a ocupar la conciencia de los hombres con la misma plenitud de los antiguos mitos religiosos (cfr. *Ensayos*, 208). Pero, en tercer lugar, Mariátegui, era rara vez pri-



sionero de un rechazo no crítico o absoluto de la religión. De una manera marxista no ortodoxa, defendió la pureza de la fe cristiana, aun contra la aparentemente eclesiástica conversación de hombres como Chocano, que buscaron la Iglesia al final de su vida, según una opinión muy personal de Mariátegui, por razones equivocadas (cf. *Ensayos*, 293). Y de un modo asimismo heterodoxo aceptó como válida la descripción de Vallejo de "la pena de Dios" y aun sintió que tenía que reproducir algunos de los versos de Vallejo que trataban de un Dios triste, de un Dios que sufre ante la violencia de este mundo. ¿Al reproducir los versos de Vallejo, Mariátegui los estaba aceptando como válidos? Parece que sí.

"Siento a Dios que camina
tan en mí, con la tarde y con el mar.
Con él nos vamos juntos. Anochece.
Con él anohecemos. Orfandad. . ." (*Ensayos*, 333).⁵²

CONCLUSION.

Aunque el "factor religioso" es estudiado en uno de los *Siete Ensayos*, Mariátegui no centra su atención en un tema ideológico, lo que hubiese sucedido al hacerlo alrededor de la religión. El, en cambio, escribió sus ensayos teniendo como tema central el problema del indio y de la tierra.⁵²

El examen hecho por Mariátegui del pasado católico peruano estaba centrado en apuntar las dos dimensiones: la defensa del indio y la función legitimadora de la Iglesia bajo el patronato.

Mariátegui se daba cuenta de la firme religiosidad de los peruanos, de las masas indias y mestizas. Según él, este misticismo religioso debía haber sido parte de cualquier lucha revolucionaria. El marxista peruano estaba consciente de la naturaleza religiosa de la ideología marxista.

Mariátegui insistió en el hecho de que la principal contradicción en la sociedad peruana no era entre las fuerzas liberales y conservadoras, sino más bien entre los que apoyaban el status quo y los que hubieran querido una transformación de esa sociedad. Al estudiar esta apreciación de Mariátegui, la contribución del último González Prada aparecía más claramente: Prada fue el primero en cambiar el foco revolucionario del anticlericalismo a la transformación social.

El análisis de Mariátegui de la religión como tal, mostró una limitación dramática, que se puede entender en su propio contexto histórico. Básicamente, Mariátegui estudió la religión como ideología y mito, pero se quedó sin examinar en profundidad crítica las fuentes de la religión, para determinar el verdadero papel de la religión en cualquier proceso dado. En esto Mariátegui era sencillamente un hombre de su tiempo, quizás con una actitud más receptiva que sus

contemporáneos. Pero estaba muy adelante de ellos al aceptar la contribución de los creyentes en cualquier proceso social. Por ejemplo, sus alabanzas de César Vallejo y Alcides Spelucín son señales de su apertura a una fe en un Dios que sufre, que es el misterio central del cristianismo.

Si tenía fe o no nunca se puede establecer satisfactoriamente. Nos basta señalar la conciencia que tenía Mariátegui del impacto social duradero de la religión en el Perú y de la naturaleza religiosa de los distintos movimientos sociales. Los desarrollos políticos y religiosos de los últimos cincuenta años han demostrado qué hondamente sus miradas calaban en la realidad que luchaba tanto por analizar.

NOTAS

- (1) Yenko Moretic, *José Carlos Mariátegui. Su vida e ideario. Su concepción del realismo*. (Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Técnica del Estado, 1970), p. 62. En adelante, las citas a esta obra se harán de esta manera: Moretic, pág.
- (2) *Ibid.* El padre de Mariátegui murió en el Callao, en 1907. A la edad de ocho años, Mariátegui sufrió su accidente que le afectó de por vida una de sus piernas. Mariátegui soportó este defecto con asombrosa serenidad de carácter.
- (3) Guillermo Rouillon, "Prólogo a la Edición Chilena de Siete Ensayos" (Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1955), p. XI, citado por Moretic, p. 62.
- (4) Moretic, p. 63.
- (5) Cfr. *Ibid.* p. 69. Es digno de señalarse que ya a esta temprana edad, en un párrafo del ensayo "El Señor de los Milagros", se pueden encontrar varios elementos importantes para su enfoque posterior de la religión.

"En la primavera, en Lima, esa blanda, nubosa, gris e indefinida primavera, hay dos días que de súbito resucitan la tradición y la fe de la ciudad. Durante ellos la procesión del Señor de los Milagros significa la renovación y el florecimiento de la religiosidad de la ciudad, cuando lanza a través de sus híbridas virreinales y modernas calles una fuerte, melancólica y pintoresca ola de emoción."

Los subrayados son míos. Citado por J. Klaiber, en *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976*. (Indiana: University of Notre Dame Press, 1977), p. 96. En adelante, esta obra se citará así: Klaiber, p.

N. de la R.: No hemos encontrado traducción al español de esta obra, Las traducciones de las citas son responsabilidad de *Estudios Sociales*.

- (6) Cfr. John M. Baines, *Revolution in Peru: Mariátegui and the Myth* (Alabama: Univ. of Alabama Press, 1972), p. 19.

- (7) Moretic, p. 69.
- (8) Cfr. *Ibid.*, p. 73, y Klaiber, p. 99. Por medio de su esposa, Leguía estaba emparentado con Mariátegui. El nombre de ella era Julia Swayne Mariátegui de Leguía; cfr. Moretic, 73.
- (9) Klaiber, p. 100.
- (10) Cf. J. del Prado, *Mariátegui y su obra*, p. 21—22, citados por Moretic, p. 78.
- (11) Moretic, p. 91.
- (12) *Ibid.* p. 78.
- (13) Estas clases se dieron entre junio de 1923 y enero de 1924. *Ibid.*
- (14) Cfr. Moretic, p. 111.
- (15) *Ibid.*, p. 107.
- (16) Un análisis bueno y completo de las actividades de la Iglesia Católica en la defensa de los indios, puede todavía encontrarse en Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Filadelfia, 1949. Para un resumen de la presencia española en América Latina, particularmente en asuntos de la Iglesia, cf. J. Lloyd Macham, *Church and State in Latin America* (Chapell Hill: The University of North Caroline Press, 1966 — edición revisada, la primera en 1934), p. 3—60. Para una consideración más reciente de este punto desde una perspectiva teológica, cfr. Enrique Dussel, "Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina", en *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1973), pp. 65—88.
- (17) Para una explicación precisa de las particularidades del *Patronato Real* español, cfr. León Lopetegui y Félix Zubillaga, S.J., *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965), p. 1237.
- (18) Para un breve resumen de las distintas tendencias dentro de la Iglesia Católica en tiempos de la Independencia, cfr. Francis Merriman Stanger, "Church and State in Peru during the First Century of Independence", en *The Conflict between Church and State in Latin America* (Frederick B. Piñe, Editor) (New York: Alfred A. Knoff, 1964), pp. 143—153; especialmente p. 145.
- (19) Cfr. Klaiber, p. 8.
- (20) Cfr. *Ibid.* Después de los años liberales de los fines de la década de 1850, el Perú vivió un período conservador. "La Constitución de 1860 proveyó no sólo una religión oficial y un apoyo a la religión católica, sino que también contenía numerosas provisiones respecto al ejercicio del patronato y al establecimiento de relaciones con la Santa Sede." J. Lloyd Mecham, *Church and State in L. America*, p. 166.
- (21) Klaiber, p. 9.

- (22) En 1823, Vidaurre dedicó una edición revisada de esta obra a Simón Bolívar. cfr. Klaiber, p. 10.
- (23) Ibid.
- (24) Ibid. p. 11.
- (25) Ibid. p. 14.
- (26) Ibid. p. 15.
- (27) Ibid. pp. 18-19.
- (28) Ibid. p. 24.
- (29) Ibid. p. 25.
- (30) Ibid. p. 28.
- (31) Klaiber, p. 34.
- (32) Ibid. p. 36.
- (33) Ibid. p. 39.
- (34) Manuel González Prada, *Horas de Lucha* (Lima: Editorial Universo, 1972), pp. 150-151.
- (35) Klaiber, p. 33. Más tarde, como observó Klaiber, G. Prada concibió la posibilidad de venir Dios a la tierra. Puede verse en los siguientes versos:

*"Dicha en todo: ni un gemido
oyen tierra, mar y viento;
paz en todos: siempre juntos
andan lobos y corderos.
¿Quién obraba tal prodigio?
Dios se había humanizado,
era, al fin, clemente y bueno".* Klaiber, p. 34.

- (36) Ibid. pp. 26 y 27.
- (37) Manuel González Prada, "Discurso en el Politeama" (extractos) publicado en Herman E. Hespelt, *An Anthology of Spanish-American Literature* (New York: Appleton-Century-Crofts, Inc. 1946), p. 573.
- (38) González Prada, *Horas de Lucha*, p. 190.
- (39) Ibid., p. 40.

- (40) Cfr. Klaiber, p. 42-44.
- (41) Cfr. José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (México: Ediciones Solidaridad, 1969), p. 19. 1ra. edición peruana en 1928. Todas las referencias a los *Siete Ensayos* se toman de esta edición mexicana. En adelante, esta obra se referirá como *Ensayos*, p. . Para simplificar la referencia a los *Ensayos*, se incorporarán en el texto del estudio, a menos que se necesite un comentario ulterior.
- (42) Cfr. entre otros, Lopetegui y Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, p. 126.
- (43) Rubén Vargas Ugarte, en su *Historia de la Iglesia en el Perú* (Burgos: Imprenta de Aidecoa, 1959), p. 270 mantiene la siguiente opinión: "Como se deja entender, la Iglesia como la parte más débil —en el patronato— hubo de ceder en la mayoría de los casos..." (cf. también, Mecham, *Church and State*, p. 31).
- (44) Cfr. Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Santo Domingo, Imprenta Amigo del Hogar, 1979), números 4 a 10.
- (45) Klaiber, p. 102.
- (46) *Ibid.*
- (47) *Ibid.*
- (48) *Ibid.*
- (49) *Ibid.*, p. 105.
- (50) *Ibid.* p. 113.
- (51) *Ibid.*
- (52) De un modo bastante interesante, el poeta y escritor peruano César Vallejo participaba del disgusto de Mariátegui con el marxismo dogmático, p. ej., considérese este párrafo:

*"Hay hombres que se forman una teoría o se la prestan al prójimo para luego tratar de meter y encuadrar la vida, a horcajadas y a molijones, dentro de esta teoría. La vida viene, en este caso, a servir a la doctrina, en lugar de que ésta —como quería Lenin— sirva a aquélla. Los marxistas rigurosos, los marxistas fanáticos, los marxistas gramaticales que persiguen la realización del marxismo al pie de la letra, obligando a la realidad histórica y social a comprobar literal y fielmente la teoría del materialismo histórico —aun desnaturalizando los hechos y violentando el sentido de los acontecimientos— pertenecen a esta clase de hombres..." César Vallejo, "Los Doctores del Marxismo" en Obras completas de César Vallejo, tomo II, *El Arte y la Revolución* (Lima: Mosca Azul, Editores, 1973), p. 89-91. ¡Todo el artículo es digno de citarse!*

- (53) Un resumen semejante en John M. Baines, *Revolution in Peru: Mariátegui and the Myth*, p. 91.



