

## Capítulo VI

### El problema religioso

El escritor socialista comienza su capítulo sobre el problema religioso con estas significativas palabras: “Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en que la crítica librepensadora se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e Iglesias, a favor del dogma y de la Iglesia de un libre pensamiento ortodoxamente ateo, laico y racionalista”. ¡Qué diferencia hay entre estas frases y las de González Prada que citamos en 1917!: “Los antropoides, al acercarse al hombre, se despojan de la cola. Las inteligencias, al perfeccionarse, se despojan de la religiosidad. Las religiones figuran como una especie de roca cristalizada alrededor de la humanidad; no se avanza sin romper la cristalización”. Mariátegui reniega de su maestro en el problema esencial; pero no nos dirá que son los estudios y trabajos de la generación novecentista los que en el Perú nos libertaron de lo que yo he llamado *la desviación radical*.

Moderno y generoso es el criterio del autor para tratar del sentimiento religioso. Acentúa, sin embargo, su latitudinarismo, colocando a todas las religiones en el mismo nivel, sin adoptar una justa tabla de valores. A pesar de este criterio equidistante, se ve claro que sus preferencias van tras el protestantismo, como era, por otra parte, lógico, dadas las conexiones del protestantismo y del capitalismo, hermano siamés del socialismo. Eso explica su aceptación sin reservas del elogio del puritano, hecho por Frank, quien, por otra parte, está en lo cierto cuando afirma que el puritano encarnó la *voluntad de potencia*.

Vieja convicción mía es que la Reforma fue *vitalismo puro*. Esa misma simpatía hacia el protestantismo lo lleva a dar una explicación equivocada de la falta de espíritu proselitista o misionario en Norte América y del esfuerzo evangelizador en el Imperio español. Atribuye este último a la circunstancia de existir una población avanzada, digna de catequización en nuestra América. Muy otro, y mucho más justo, es el criterio de Prescott autoridad insospechable en este caso, cuando señala francamente el contraste entre el espíritu misionario español y francés, que buscó, no sólo las tribus avanzadas, sino también, y con el mismo fervor, las tribus más salvajes, y la falta de ese espíritu entre los anglosajones. El colonizador anglosajón no se ocupó en evangelizar en las tierras vírgenes de la América del Norte, y dejó el campo al misionero español y al misionero francés. El protestantismo no tiene espíritu misionario. Sus misiones datan del siglo XIX y bajo la forzada imitación del catolicismo; la voluntad de potencia es egocéntrica y nacionalista; sólo la voluntad de caridad es irradiante y ecuménica. El contraste entre la tendencia de las dos razas no es, pues, ocasional o geográfico sino profundamente espiritual. Es curioso el trastrueque que hace Mariátegui de los factores subjetivo y objetivo, al explicar las diferencias de la civilización sajona y de la civilización hispana en América. En la cuestión de la gran propiedad, acude al factor psicológico, cuando el decisivo fué el geográfico: tierras y razas. En la expansión misionaria, en vez de referirse al factor espiritual, al sentido universal del catolicismo, acude al factor objetivo de la geografía humana. ¡Inexcusable contradicción! Lo más admirable de la acción misionaria en Hispanoamérica no se realizó, como sostiene Mariátegui, en los territorios propicios a la catequización, sino en las tierras vírgenes, casi indomables: desiertos o selvas: California y Nuevo Méjico, la hoya amazónica, el Orinoco y el Plata; y entre tribus salvajes. Una vez me dijo el profesor Shepherd: “El capítulo más grandioso de la Historia de América es el de las misiones en el Amazonas. Si yo fuera joven, no vacilaría en escoger ese tema para mi libro principal”.

El desconocimiento del sentido heroico insuperable de la acción misionaria, que los autores protestantes son los primeros en admirar, lleva a Mariátegui a su exaltación del *pioneer* “como ejemplo de vida de alta tensión”. No seré yo quien niegue admiración a los *pioneers*, estética y vitalmente inferiores a nuestros conquistadores, pero superiores a ellos desde el punto de vista de la moralidad media, de la

común sensatez humana; mas todo mi instinto de justicia y de belleza se subleva, si se pretende parangonarlos con los misioneros. Prescindiendo de la inspiración ética, colocándonos simplemente en el punto de vista humano, de la afirmación *vital*, la obra de los *pioneers* en el fácilmente asimilable territorio entre el mar y los Alleghanys es un juego de niños aliado de la titánica empresa que en las zonas próximas al Mississipí y los lagos y en los desiertos de California, realizaron por la misma época los misioneros españoles y franceses. Y nada decimos de las gestas aún más grandes que tuvieron por teatro el corazón de la América austral. Esa sí fué vida de alta tensión y no destinada al fin plausible, pero, con todo, egoísta, de la creación de riqueza y de la conservación de la propia libertad, sino al ideal altruísta de la transformación de otros hombres. Cuando los grandes historiadores norteamericanos, como Parkman, han querido escribir obras de sentido pintoresco y heroico, han preferido, a los trabajos de los colonos sajones, las andanzas y los viajes de los Jesuítas. Estaba reservado al materialismo histórico colocar sobre aquel despliegue maravilloso de energías humanas el cauto y lento avance de los puritanos.

Juzgando la religión incaica, nuestro autor adopta exacto punto de vista al ponerla, siguiendo a Frazer, en el cuadro general de las religiones primitivas. Bien señalados están sus rasgos esenciales. 1º, el predominio del carácter social sobre el de la creencia individual que nos asemeja a la China y no a la India; 2º, la unión del Estado y de la Iglesia, o sea el sistema teocrático; y 3º, el sentido *panteónico* o sincrético, como el del Imperio Romano, que asimila y respeta las deidades locales. Creo, igualmente, acertada la aceptación de la hipótesis de Frazer sobre el carácter divino de los reyes, y suscribo también los juicios sobre la influencia teocrática o religiosa en la consolidación del orden social. He afirmado en otros trabajos que el buen éxito del comunismo incaico tuvo, como uno de sus factores esenciales, el prestigio religioso de su monarquía. La confusión de la Iglesia y del Estado es, por otra parte, con diversidad de grados o matices, el fenómeno general de todos los pueblos, hasta el advenimiento del Cristianismo. Al través del justo criterio, de relativismo histórico, resulta favorable el balance de la religión incaica. Socialmente, bastaría, para apreciarla, su conformidad con la estructura política y económica del Imperio; y estéticamente, el culto del Sol, tan natural y explicable en la desolación de la Puna, y su liturgia grave,

colorista y rítmica. De este juicio de relativismo histórico, no podemos pasar a una estimación de valor permanente. Esa confederación de fetichismos, si cabe llamarla así, bajo la presidencia del culto solar, había recorrido su curva máxima. El ciclo estaba concluido. A pesar de lo que cree Spengler, la conquista vino a su hora.

Al tratar de ésta, el escritor socialista reitera sus prejuicios respecto al catolicismo. Para explicar la facilidad con que el catolicismo asimiló a las razas aborígenes, señala enfáticamente dos causas: 1ª, que la religión incaica estaba destinada a desaparecer totalmente, al sucumbir el Imperio; y 2ª, el esplendor litúrgico del culto católico. La primera de estas causas no puede aceptarse sino con reservas. Aunque unida la religión al Imperio, la destrucción de éste podía significar la abolición del culto solar; pero quedaban con su vida multiseular las infinitas supersticiones localistas y provincialistas, de muy difícil desarraigo. Respecto a la segunda, de acuerdo con la interesante opinión de Emilio Romero, creemos efectivamente, que la pompa exterior del culto católico contribuyó a su difusión; mas ello no puede colocarse al lado del elemento principal: el espíritu heroico, la inspiración misionaria, el magnetismo apostólico de hombres de tan alta espiritualidad, como Francisco Solano o Toribio de Mogrovejo. En el catolicismo, la gran fuerza de atracción no es sólo la liturgia, sino el espíritu. El escritor socialista paga tributo al error que ve en el catolicismo más el aspecto político y litúrgico que el aspecto espiritual. En el catolicismo, el culto exterior, la organización social y la vida espiritual forman una unidad indisoluble, como, en el hombre, su cuerpo, su actividad social y su vida interior. Por eso el catolicismo es la religión profundamente humana. Atiende a esos tres elementos y, sobre todo, a su conexión íntima. Liturgia organización y mística se desarrollan conjuntamente. No pueden separarse ni oponerse. El Cristianismo primitivo tenía ya su liturgia y su organización; y cuando el Cristianismo triunfó con Constantino, el inmenso desarrollo de la liturgia y de la organización social no impidió la vida interior. Esa es la época de los Padres de la Iglesia, a la que seguirá la vida monástica. San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Gregorio, no fueron inferiores en vida interior a los cristianos primitivos. Y la Edad Media, que es la época del florecimiento litúrgico, es también la época más intensa de vida espiritual. Al mismo tiempo que el culto alcanzaba su grado de más grande esplendor en las catedrales románicas y góticas, predicaban

Francisco y Domingo, y vivían sus máximas Kempis, Gerson, Ruisbrock y Raimundo Lulio. El protestantismo quiso renegar de la liturgia, de la organización y de la jerarquía y pretendió, sin el auxilio de ellas, dar un salto hacia una religiosidad interiorista o angélica. Hoy presenciamos su fracaso. El salto es imposible: la escala para acercarnos a lo absoluto, impuesta por nuestra naturaleza, exige hechos materiales de significado espiritual. Los mismos protestantes son hoy conscientes de esta verdad, y ello explica la reacción litúrgica aun en las sectas más intransigentes en esta materia, como la congregacional o unitaria. La Biblia es letra y no espíritu, sin el tesoro de la tradición que la ilumina y la comunidad social que la mantiene. Tradición es jerarquía, y comunidad, liturgia. El aislamiento del hombre en el tiempo, al romperse con la tradición, y, en el espacio, al destruirse la comunidad organizada, hizo imposible la vida interior. El protestantismo ha vivido de los restos del capital espiritual medioeval y de la inercia de las viejas instituciones. A medida en que aquellos elementos se iban gastando, el anhelo de vida interior y de superación puramente espiritual fué desapareciendo. Raros son los ejemplos de vida mística como Swedemborg y Kierkegaard, y cuando surgen almas de esa índole, como Newman y Novalis, van hacia el catolicismo o simpatizan con él. El deán Inge hacía, en su libro sobre Inglaterra, esta ingenua confesión: "En nuestro pueblo existe poca inclinación hacia la santidad". El protestantismo cayó bajo la acción predominante de las causas que lo originaron: en el orden personal, rebelión vitalista, individualismo germánico; en el orden social, intereses políticos y económicos de los príncipes, deseosos de reemplazar a la Iglesia con su influencia en ambas esferas. El sentido económico-político aparece en el protestantismo monárquico de Lutero y, más aún, en el democrático y radical de Calvino. La gran fuerza de éste, en los países industriales, había de ser la abrogación de las condenaciones del catolicismo, contra el interés y contra la usura. "De acuerdo con Max Weber y Troeltsch, el suelo nativo del capitalismo es el calvinismo, y nació en la Inglaterra puritana y Escocia". (Karl Adam: *El Espíritu del Catolicismo*). Sin el apoyo político del rey de Inglaterra y de los príncipes alemanes el protestantismo no habría sido sino una de las tantas herejías, como aquellas de que triunfó la Iglesia en la Edad Media. Al catolicismo medioeval no le faltó sentido práctico, pero no fué esclavo de él porque encontró un justo medio: el humano equilibrio entre el espíritu y la materia, entre la ética y la economía. El catolicismo ha representado

siempre, no la vulgar conciliación de extremos, sino una genial superación de antinomias. Entre el espiritualismo puro y el materialismo puro, levanta su realismo o, diré mejor, su ético-realismo, que deslinda las dos esferas, estableciendo la interdependencia y la justa valuación. La misma superación de antinomias observamos entre el principio de libertad y el principio de disciplina, entre la mística y la jerarquía; idéntica *síntesis* entre el individuo y el Estado, por medio de la corporación; entre el orden político y el orden espiritual, por el nexo y deslinde entre el Estado y la Iglesia. Esa obra de equilibrio fué rota por la Reforma protestante, que, en lo político, acentuó el absolutismo nacionalista de los Tudores y de los príncipes alemanes, o el individualismo puritano; y, en lo económico, la acumulación de la riqueza en manos de los grandes señores. Hilario Belloc ha probado que en Inglaterra medioeval la propiedad feudal estaba compensada por la propiedad monástica destinada a fines populares. La Reforma se cristalizó en la adjudicación de la propiedad monástica a los lores amigos de Enrique VIII. En Inglaterra quedó agravado el abismo entre el pobre y el rico. Inglaterra fué capitalista antes de la revolución industrial; y la gran desgracia para la Humanidad ha sido que la introducción de la maquinaria y el desarrollo industrial se plasmaron, no dentro de una estructura económica de equilibrio y de esfuerzo corporativo, sino en la estructura individualista o capitalista de Inglaterra. La Reforma protestante en Alemania produjo paralelo efecto respecto del Gobierno. Creó el estatismo prusiano. El absolutismo, que aparece ya en todos los pueblos de Europa durante el Renacimiento, se agravó en los mismos países latinos en que el Estado quiso absorber el poder espiritual como en los países protestantes. No representan otra cosa el galicanismo en Francia y el regalismo en España. Es posible que el capitalismo inglés y el estatismo germánico hayan acelerado el proceso económico y el proceso político en Europa. Pero, ¿a costa de qué valores y con el sacrificio de qué principios hemos logrado esta aceleración! En el conjunto de la evolución humana, algunas décadas no cuentan efectivamente; y, en cambio, hemos reemplazado la primicia de lo espiritual por la primicia del interés y de la fuerza. El reino de Cristo ha sido reemplazado por el de Mammón y el de Wotan, los verdaderos dioses modernos. Y aunque pretendamos hoy romper las jerarquías creadas para ellos, como lo intenta el Socialismo, mientras no establezcamos la antigua valuación espiritual revivirán esas jerarquías, si bien en otra forma. En la sociedad capitalista, la fuerza se pone al

servicio de la Riqueza, Wotan sirve a Mammón; en la sociedad socialista, Mammón servirá a Wotan, la riqueza no servirá a la Justicia, sino a la minoría que tiene la fuerza. Es posible que, dentro de la orientación ético-realista y de la estructura corporativa que imprimió a la sociedad el catolicismo, el avance hacia la edad mecánica hubiese sido más lento; pero se habría realizado con menos injusticia y más sólidamente. El mundo moderno lleva en sus flancos, por la acentuación de las desigualdades sociales, el germen de la revolución; y, por la rivalidad de nacionalismo, el germen de las guerras. Las mismas hipótesis de *ralentir* en el proceso económico no aparece fundada si se tiene en cuenta la audacia creadora del espíritu católico en el orden de los descubrimientos geográficos y comerciales, uno de los factores de la sociedad moderna. No podemos juzgar de la forma que habría tomado la economía europea, mantenida la unidad religiosa, la unidad internacional y el justo equilibrio económico y moral entre la Iglesia y el Estado.

El catolicismo ha trabajado en la Europa latina con tremendas desventajas. Su obra tiene de milagro. En el papel de sostener el catolicismo amenazado, agotó sus energías España. La Contra-Reforma es la gran empresa espiritual del pueblo español. No existe, como dice Mariátegui, diferencia u oposición entre el misticismo español del Siglo de Oro y la obra militante, la cruzada contra el protestantismo. El misticismo español es la continuación del misticismo medioeval, con una nota de mayor actividad y beligerancia. Las grandes almas, en el orden puramente espiritual, son las mismas que organizan y reforman la sociedad. San Ignacio, el maestro de la oración; Santa Teresa, la exploradora del mundo místico, son los creadores o reformadores de institutos religiosos y son tan grandes en la vida interior como en la actividad y la lucha. Jacques Chevalier ha probado recientemente, en un brillante ensayo, el sentido profundamente realista de la mística española.

El materialismo histórico puede explicar el protestantismo. Lo que no podrá explicar jamás es el milagro espiritual de la Contra-Reforma. Son hoy autores protestantes los primeros en admirar la obra de Loyola, que ganó otra vez para la Iglesia la mitad de Europa y compensó, con la rápida catequización del Nuevo Mundo, la pérdida de los países nórdicos. El catolicismo que vino a América no fué el catolicismo de

triunfo o de equilibrio medioeval, sino el de exaltado fervor y fiebre beligerante de la Contra-Reforma. Los misioneros unían el sentido místico a la audacia militar; y, en este sentido, eran almas modernas. Eran unos conquistadores a su manera. Mayor audacia y mayor sentimiento de sacrificio compensaban la ausencia del sentido vital: poder, riqueza o gloria.

Nuestro autor reconoce que “la evangelización tuvo una etapa heroica”. Ya es algo. Pero la verdad es que esa etapa heroica dura tres siglos. Su error consiste, como lo hemos insinuado en nuestro primer ensayo, en no hacer diferenciaciones horizontales en la época colonial. La etapa heroica de la evangelización en las regiones definitivamente asimiladas es reemplazada, un siglo después del descubrimiento, por una época de quietud y decadencia eclesiástica. Pero esta etapa continúa en la hoya amazónica, en el Orinoco, en el Plata y en los desiertos de California, Arizona y Nuevo México. Y así se da este curioso contraste en la vida colonial: de 1650 a 1750 se acentúa la decadencia institucional en el Imperio Español; y, sin embargo, ésta es la edad de oro de las misiones; lo cual quiere decir que el espíritu religioso no puede ser considerado, ni siquiera como una de las concausas, de aquella decadencia. Los únicos organismos que conservaron su prístina vitalidad fueron los organismos típicamente religiosos. El espíritu puro es una fuerza perenne.

Viendo en el catolicismo sólo la liturgia y no el espíritu, es explicable que Mariátegui sostenga que la obra misionaria no transformó el alma religiosa del indio y que el culto católico simplemente se yuxtapuso al fetichismo primitivo.

Difícil es hoy juzgar de los resultados de la acción misionaria conservados en desfavorables condiciones por la Iglesia secular en la Colonia y en la República. Por otra parte, es casi imposible la conservación en las masas, en toda su pureza, de una religión de tan profunda, compleja y misteriosa espiritualidad, como el Catolicismo. Aun en países avanzados y en sociedades cultas conviven restos atávicos de superstición con el idealismo católico. Semejante maridaje no debe sorprendernos, pues si aparece en las masas indígenas él sólo acusa una fatal deficiencia humana.

En cambio, en lo fundamental hay hechos innegables de la



penetración del espíritu católico en las masas indígenas. Debo señalar los dos principales: la reacción ante el dolor, que no es en el indígena, hoy al menos, colectivamente, de fría resignación fatalista, sino de plegaria y de esperanza; y la generalidad e intensidad del culto *mariano*. Ambos hechos aparecen indisolublemente unidos. Una de las páginas más representativas de la psicología indígena es la que dedicó Juan Manuel Polar, con admirable intuición y hermoso estilo, a las romerías de Chapi en el Sur del Perú. Millares de indígenas se reúnen en una de las más desiertas e inclementes estribaciones de la cordillera, en un paisaje de desnudez mayestática. Dentro del pequeño santuario y cerca de él pasan las noches orando y llorando. Aquel inmenso ulular humano, plegarias, lamentos, quejas, imprecaciones y súplicas, recuerda la genial definición de templo hecha por Unamuno: “El sitio donde vamos a llorar juntos”. Palpita en él una nota de abandono, de intimidad, de fraternidad y de esperanza, esencialmente cristiana. Nada semejante puede darse en la arreglada, solemne y contenida pompa de los cultos primitivos.

No cabe hablar de la psicología religiosa del indio, sin el profundo estudio de la historia y vida actual de los santuarios, principalmente los de Copacabana y Guadalupe. El culto mariano, llevado por los españoles, surge luego en sus nuevas encarnaciones o modalidades, como una floración natural del suelo de América. La leyenda, hecho o ficción —poco nos importa ahora— aparecen en el indio puro; son indios sus iniciadores y sus reveladores. El culto mariano, como en la Edad Media, es el culto del alma popular. El indio de la Colonia y de la época presente, que dice ante la madre común su pena individual y quizá su pena colectiva, se ha alejado definitivamente de la antigua magia. Hay un nuevo vínculo entre la raza dominadora y la raza dominada; indios, mestizos y blancos reclaman esta común maternidad. El nuevo culto de la vieja raza es cristocéntrico; su fiesta principal, como la de todos los pueblos católicos, es la del Cuerpo de Cristo, y la devoción dominante, la de María. Subsiste el ayllu y continúan las *corveas* en el peonaje y el enganche; sólo los dioses se han ido definitivamente. De un modo obscuro, imperfecto, impreciso, si se quiere, ha triunfado el cristianismo (1). Esta unidad de religión es la

---

(1) Respecto a la influencia de la moral y de la disciplina cristiana, en la raza aborígen, tenemos un testimonio representativo en el recogido por Vidaurre cuando era oidor del Cuzco: "Un cura respetable de la provincia del Cuzco me dijo con asombro y lágrimas: en las cuaresmas me

base de la unidad nacional, que, sin ella, acaso no existiría. El cruce de las razas dió a esa unidad un nexó biológico, pero el verdadero nexó espiritual lo ha dado la religión.

Está aún por estudiar la obra de la Iglesia en la formación de las nacionalidades hispanoamericanas. Carlyle y Taine comienzan sus obras maestras: *La Revolución Francesa* y *Los Orígenes de la Francia Contemporánea*, mostrando cómo este país fué en cierto modo una creación de los obispos. Papel semejante cupó a la Iglesia en el Nuevo Mundo, sobre todo en el Perú. Remontémonos a la época de la Conquista. La raza indígena acaba de ser sometida y necesita ser instruida y defendida: dejada a sí misma, derribado el Imperio, habría tornado al salvajismo más completo.

Los conquistadores no podían representar ningún principio de moralidad organizadora: encarnaban la dominación sin control. Pronto estalló la lucha entre ellos; luego, la rebelión contra el rey. De 1535 a 1553, el Perú vive en estado de anarquía. Sólo una institución representa el sentido de la justicia, la autoridad moral, la cultura, la disciplina y el orden: el Episcopado. El poder real que se afirmó sólo después, fué un gran factor coadyuvante, pero no principal; contra él se enfrentaron muchas veces, y con celo admirable, obispos y misioneros, defendiendo a la raza oprimida.

Las interesantes observaciones de un sociólogo positivista y, por tanto, imparcial, respecto del catolicismo. Pedro Arcaya, sobre el Episcopado en la formación de la Sociedad Venezolana, podrían extenderse al Perú. Dice aquel escritor:

“Fué, pues, entonces, casi exclusivamente por el influjo de la Iglesia, como pudieron arraigar en el país los hábitos de la vida civilizada, que a no ser por ella habrían perdido los conquistadores, como en efecto, en muchos los abandonaron, al ponerse en contacto con el salvajismo indígena” (1).

---

avergüenzo de las confesiones de los indios; en miles, no hallo un pecado mortal". (Plan del Perú).

Vidaurre, siguiendo a su maestro Rousseau, exaltador del hombre primitivo, atribuirá el hecho a la perfecta moral incaica. Mejor informados, por los datos de los conquistadores y los misioneros, sobre las costumbres generalizadas en el imperio, aquella moralidad sólo podía explicarse por la acción evangélica sobre el indiscutible fondo de dulzura y docilidad quechuas.

<sup>1</sup> Estudios de Sociología Venezolana.

Mucho se ha generalizado acerca de la decadencia eclesiástica y de la degeneración religiosa del Perú en la Colonia. Nada más difícil de escribir que la historia religiosa de un pueblo. Los hechos sociales, militares o políticos, dejan una huella firme en la tradición o en el documento. Algunos hechos religiosos—sobre todo los desfavorables—la dejan también; pero, en su parte más importante, la historia religiosa es una historia de almas, es una reconstrucción difícilísima de la vida interior. Conocemos algunos aspectos pintorescos o escandalosos de la vida eclesiástica o conventual; pero, ¿quién nos ha pintado la vida de tantos y tantos seres humildes que alcanzaron silenciosamente las más altas cumbres del espíritu? No toda la Colonia debió de ser perricholismo, gracia y chilindrina; instantes debió de haber de recogimiento y de sincera exaltación. En el inexplorado diario de Mugaburo hay signos de ella. Me parece, pues, un tanto sumario el juicio de la holganza y el pantagruelismo conventuales que acentuaron escritores jocosos y que han repetido con aire de seriedad científica algunos de nuestros sociólogos. La decadencia eclesiástica, si la hubo en el extremo en que nos la pintan, tuvo una causa bien definida: la sujeción de la Iglesia al Estado, la burocratización religiosa; en síntesis: el regalismo. Sobre este hecho no discurre Mariátegui. Ya es algo, sin embargo, que reconozca, por ejemplo, que el Santo Oficio se comportó más como una institución política que como una institución religiosa.

En cuanto a la decadencia intelectual del clero, Mariátegui la acepta a fardo cerrado bajo la autoridad de una cita de Javier Prado, inspirada en el criterio siglo dieciochesco y positivista, para juzgar la filosofía eclesiástica. A pesar de esa decadencia, aun en los siglos XVII y XVIII las más altas manifestaciones del pensamiento las encontramos en los hombres de Iglesia. Han de ser éstos los que, sin renegar de la ortodoxia y la tradición ética de la filosofía medioeval, tratarán de implantar las nuevas ciencias experimentales y sociales, preparando así el ambiente espiritual de la independencia. Caballero y Góngora, en Nueva Granada; Rodríguez de Mendoza y Chávez de la Rosa, en el Perú; el padre Varela, en Cuba; Goicochea, en Guatemala; Antonio de San Miguel, en Méjico; Maciel, en el Plata, se hacen los corifeos de la nueva reforma. La época *prenacional* o pre-revolucionaria en Hispanoamérica, es obra eclesiástica.

Al estallar la Independencia, el clero se dividió; algunos miembros

del alto clero, nombrados por el rey, fueron leales a la causa española, pero el bajo clero, como lo observa en Méjico Justo Sierra, fué partidario de la independendia y factor decisivo en ella (1). Además de estos curas criollos, debemos considerar la clase intermedia de los eclesiásticos letrados que fueron en muchos países los *leaders* intelectuales del movimiento insurreccional. En el Perú bastaría citar los nombres de Luna Pizarro y de Mariano José de Arce, tan hermosamente reivindicado este último, en el fuerte ensayo de Raúl Porras Barrenechea, publicado en *Mercurio Peruano*. Nuestro autor conviene en que en nuestra revolución no hubo un problema religioso: el jacobinismo en este aspecto no podía progresar en América. La revolución fué un movimiento nacionalista y democrático, pero no anticlerical. De eso se dió perfecta cuenta Bolívar con su intuición genial. Se explica así su sagaz política, respecto de la Iglesia, principalmente en los últimos años, en que se convenció de que no había estabilidad política sin una justa influencia religiosa en las costumbres y en educación. También estaba convencido Bolívar de que la Iglesia no era una amenaza política en Hispanoamérica; sabía que el ambiente del mundo, dominado, en lo económico, por los países protestantes, y, en lo ideológico, por la *filosofía de las luces*, no era favorable a la acentuación del poder de la Iglesia, la cual, según sus propias palabras, “se limitaría a conservar las posiciones que tenía”. A pesar de la falta de sentido anti-religioso en la revolución, el jacobinismo en Hispanoamérica dió algunas manifestaciones de vida: la república continuó y acentuó la tradición regalista de la monarquía española, según la cual la Iglesia debería estar sometida al Estado. El movimiento anticlerical aparece en Méjico bajo la influencia norteamericana, y, en la Plata, en los proyectos de reforma eclesiástica de Rivadavia, que suponían una especie de Constitución civil del clero. Estos proyectos tuvieron su resonancia en el Perú, en la época de la discusión constitucional. Durante la dictadura de Bolívar quedaron descartadas aquellas iniciativas.

El regalismo y el galicanismo tuvieron su más acentuado

---

(1) Lo propio podría decir Belaunde respecto del Perú. Nuestro querido maestro Dr. Manuel Vicente Villarán posee una colección de las proclamas dirigidas por nuestros párrocos a sus feligreses, incitando a éstos a plegarse a la causa revolucionaria, por esos días encarnada en el Libertador San Martín. Esa colección fue formada por el insigne patriota Dr. Francisco Javier Mariátegui. Pensamos reproducirla, con la venia del Dr. Villarán, en el *Boletín del Museo Boliviano*. (NOTA DE JORGE GUILLERMO LEGUIA).

representante en esta época en la pintoresca figura de Vidaurre, el cual presentó al Congreso de Panamá todo un proyecto de reforma eclesiástica, base de la especie de código, que, por encargo del gobierno, formuló en 1830 ¡Y dedicado al Papa! No nos deben asombrar las inconsecuencias de Vidaurre. Ese proyecto revela que la tradición regalista era muy fuerte en el Perú, cosa explicable por la circunstancia de ser el Perú heredero característico de la tradición española. De acuerdo con las ideas de Vidaurre, el episcopado nacional debería ser independiente del Papa, el cual conservaba apenas una supremacía de honor sobre la Iglesia americana.

Vidaurre fué, pues, el verdadero precursor de Vigil. ¡Con qué distinto criterio, tienen que contemplar hoy, católicos y no católicos, la tesis regalista! El gran cáncer de la Iglesia colonial fué su sometimiento al rey; la gran desgracia de la iglesia durante la República han sido su dependencia del Presidente y los nombramientos episcopales por el congreso. El resultado ha sido las infelices designaciones eclesiásticas; la unión de la política y de la religión, la tendencia de nuestro clero a ver al Presidente, como la del clero colonial de ver al Rey, y le rendirle repugnante pleitesía. El criterio moderno se aparte del criterio regalista y del criterio ultraliberal. Combatir o desconocer a la Iglesia es tan malo como pretender dominarla y convertirla en un instrumento. Ni sumisión, ni neutralidad o indiferencia imposibles: cooperación, armonía e independencia. Esta es la nueva fórmula en que se cristalizan los nuevos concordatos celebrados con los países bálticos, con los de la Europa central, con Prusia y con Italia. La Iglesia recupera su libertad en la designación de los obispos, quedando sólo un derecho de veto a los gobiernos; o sea la inversa del régimen que ha existido en Hispanoamérica: designación por los gobiernos y veto del Papa.

La polémica religioso-política se prolonga en el Perú. Creo que en ningún país de América se ha discutido con más acopio de erudición el problema de las relaciones de la Iglesia y del Estado. A las obras de Vidaurre, de Mariátegui y de Vigil hay que agregar las del canónigo Moreno y la condena de Aguilar contra Vidaurre. Los canonistas peruanos, no contentos con discutir el tema en el Perú, lo estudiaron en otros puntos de América. Una de las obras del Dr. Chacaltana, la única publicada que conocemos, versó sobre el Patronato argentino. El país no se interesó en estas disquisiciones doctorales. El partido liberal

consiguió la abolición de los fueros eclesiásticos, pero se mantuvo la religión de Estado y no se tocó a la jerarquía y propiedad eclesiásticas.

Nuestro primer liberalismo fué tímido; y cuando intentó algunas reformas de verdadera hostilidad contra la Iglesia, como las del gobierno del 67, fué derribado por una de las más populares revoluciones del Perú: la del 68. Artificialmente, el escritor socialista trata de vincular la corriente de defensa religiosa con los intereses de la casta feudal en el Perú. ¡Vano empeño de someter a la realidad a las deformaciones impuestas por el apriorismo socialista! A raíz de la Independencia, como lo hemos recordado, la nobleza criolla estaba arruinada, el poder quedó en manos de la burocracia militar reclutada en su mayor parte en la clase media. Cuando en el Perú se formó una *oligarquía económica*, ésta se insinuó, como lo reconoce el mismo Mariátegui, con matices liberales y anticlericales. No pretendió destruir la Iglesia; pero adoptó respecto de ella una actitud indiferente o despectiva. Esa oligarquía se consideró heredera de la ideología liberal; de modo que la oligarquía y orientación religiosa, contrariando las leyes socialistas, aparecen divorciadas en la historia del Perú. Como en la Independencia, nacionalismo, democracia y catolicismo permanecieron unidos. Los caudillos que encarnaban el mandato nacional, el certero sentido popular, siguieron una política de armonía con la Iglesia. La constitución hecha bajo la inspiración de Castilla rectificó las tendencias liberales del 56, y Piérola impuso una política de moderación al civilismo. La discusión del aspecto canónico o regalista del problema religioso fué reemplazada en el Perú, a mérito de la obra de González Prada, por la forma aguda del jacobinismo ateo: No necesito repetir aquí las conclusiones a que llegué en mi estudio sobre la desviación radical y el problema religioso (1). Mariátegui conviene en el fondo en las críticas de ese trabajo que parece ignorar. Fué realmente una gran desgracia que esa fuerza literaria tan considerable se dejase absorber totalmente por el sectarismo más estrecho y primario. El radicalismo en el Perú dejó énfasis retóricos, gestos de rebeldía y estéril pugnacidad. No estudió con criterio tópico ninguno de los problemas nacionales.

El escritor socialista quiere libertar a su partido de la herencia sin inventario del movimiento radical; pero su empeño es vano. El

---

(1) Véase *El Perú*, Lima, de 13 de mayo de 1917.

socialismo, como el capitalismo, es esencialmente antirreligioso (1). Simple oportunismo político lleva a algunos escritores socialistas a hacer declaraciones de respeto o simpatía respecto de las instituciones religiosas. El conflicto es radical, porque es metafísico. Los conflictos políticos tienen solución; los metafísicos, no. En el fondo, el socialismo aspira a crear una nueva religión que es, no con sentido conservador o jerárquico, sino con sentido revolucionario o igualitario, la religión de la Humanidad, la adoración del hombre como hombre: la *Antropolatría*. El catolicismo es teocéntrico; el socialismo es esencialmente *antropocéntrico*. Al ser teocéntrico el catolicismo, deriva el instinto de adoración, el sentido de lo perfecto y de lo absoluto, tan esencial e irreductible como la preservación o el amor, hacia el mundo espiritual, libertando así nuestra visión de la realidad ambiente de toda influencia. Nuestra adoración de lo invisible nos hace contemplar con un criterio de *realidad* y de experiencia *lo visible*. El socialismo, no pudiendo destruir el sentimiento de adoración, el sentido de lo perfecto y de lo ideal, artificialmente lo lleva al mundo material y humano, que adquiere, así, una nueva mística, agresiva, imperiosa, urgente, batalladora y cruel. Se camina, en lo social y material, sin la guía de la experiencia o entre fantasmas, entre ilusiones. La utopía es la enfermedad del socialismo, por su falta del sentido de lo invisible. La Humanidad sólo recobrará su equilibrio y su salud espiritual, cuando nuestro fervor místico vuelva a su centro natural: el mundo invisible; y conservemos para la realidad y la vida el criterio de la experiencia y el sentido de lo relativo.

---

(1) Todos conocemos que uno de los puntos principales de la política soviética es la extirpación del sentimiento religioso: del opio del pueblo, según la frase de Marx. Aquella política pareció atenuarse en la época en que se creyó que era necesario transigir con el campesino ruso en el terreno económico y religioso. El texto constitucional de 1925 (art. 4) reconocía a los ciudadanos “la libertad de propaganda religiosa y antirreligiosa”. Ese texto acaba de ser modificado en 1929 en esta forma: “Se reconoce la libertad de religiones y propaganda antirreligiosa”. En síntesis, la religión puede ser atacada; pero no defendida y propagada.

La unión de ateos militantes es en cierto modo una institución oficial; y aunque reconoce, según Boukarin, que por cada ateo había cien personas en el bando opuesto, se cree con derecho a imponer su credo negativo a la inmensa mayoría de la nación.

Kalinín, presidente del Comité Central Ejecutivo, terminaba con estas palabras su discurso en el Congreso de Ateos de la Unión Soviética: “Si sabéis defender el ateísmo, el bolchevismo y la concepción comunista por argumentos ideológicos, entonces no dudo de que aceleraréis la victoria del ateísmo proletario y avanzaréis el triunfo final del socialismo”.