

RESEÑA DE LIBRO

P. Jeffrey Klaiber, S.J., "Religión y Revolución en el Perú, 1824-1988". 2a. ed. (Lima: Centro de Investigación, Universidad del Pacífico, 1988).

Es muy bienvenida la segunda edición de un libro que debe ser de lectura obligatoria en cualquier clase universitaria sobre la historia y realidad actual del Perú. *Religión y Revolución en el Perú* apareció por primera vez en castellano en 1980, tres años después de su publicación en inglés. El autor es un padre jesuita, de nacionalidad norteamericana pero con muchos años en el Perú, ahora profesor de Historia en la Universidad Católica. Por su experiencia como sacerdote, trae una perspectiva muy propia al estudio de la realidad social peruana, y el libro, por lo tanto, es un ejemplo no sólo de investigación seria, sino también de convicción personal.

Klaiber estudia la historia política e intelectual del Perú desde la Independencia, destacando las relaciones entre la Iglesia, los intelectuales y revolucionarios, y el pueblo. Parte de dos propósitos fundamentales: primero, que el Perú es un país abrumadoramente católico, en el cual la religión tiene hondas raíces populares y es quizás la única fuerza capaz de crear la nación, y segundo, que la Iglesia tiene que ser, por eso, un actor central en cualquier proyecto de reforma o revolución social. En el fondo, su tesis es muy optimista, porque identifica

a lo largo de la historia del Perú republicano un lento proceso de toma de conciencia, tanto por la Iglesia, que llega a apreciar la necesidad de cambios radicales en las estructuras económicas y sociales vigentes para favorecer a los más pobres, como por los intelectuales, quienes llegan a ver en la Iglesia y en la religiosidad de las masas no un obstáculo a la revolución social, sino el único camino hacia su realización.

El análisis del Padre Klaiber depende de su concepto de la "religiosidad popular", o sea "la expresión religiosa de los sectores económica y socialmente marginados de la sociedad". Según Klaiber:

... la religiosidad popular nunca se divorcia totalmente de la fe ortodoxa. Muchas veces, las prácticas y creencias de la religiosidad popular representan el resultado del esfuerzo del pueblo por reinterpretar las ideas abstractas de la religión oficial en términos y símbolos que sean más familiares. Las manifestaciones más comunes de la religiosidad popular en América Latina son las fiestas en honor de los santos patronos, los cultos en torno a sitios donde se cree que la Virgen o un Santo han aparecido, los ritos funerales, las devociones a las imágenes sagradas, ... la creación de instituciones sociales características, como las hermandades, ... [etc.] (p. 15).

Manuel González Prada, así como los primeros indigenistas (José Uriel García, por ejemplo), rechazaron estas manifesta-

ciones de la religión popular como supersticiones utilizadas por curas corruptos para engañar a los indios, cobrándoles las misas y vendiéndoles alcohol con el fin de mantenerlos en pobreza, ignorancia y sumisión. Klaiber, sin embargo, reivindica la religiosidad popular, haciendo notar que la mayoría de los liberales anticlericales del siglo XIX estuvieron muy felices de que la Iglesia se desempeñara como guardián del *status quo* frente a los sectores populares. Así Klaiber logra aceptar el aporte de González Prada como una crítica al liberalismo, necesaria en aquel momento, aunque todavía muy lejos de un entendimiento del Perú profundo.

Más aún, utiliza varios ejemplos de sublevaciones indígenas del siglo XIX, sobre todo la rebelión de Atusparia en Huaraz en 1885, para subrayar la potencial revolucionaria de la religiosidad popular. Aunque el movimiento no tenía orígenes en asuntos de religión sino en contra de los abusos del gobierno liberal, Klaiber constata la manera en que las manifestaciones religiosas (las fierstas de Semana Santa y del Señor de la Soledad) sirvieron para unificar y movilizar a los sublevados, y cómo el fervor religioso aumentó mientras creció el conflicto.

Habiendo establecido que la religiosidad popular podía ser el fundamento de un programa de revolución social, Klaiber dedica el resto del libro a los esfuerzos reformistas y revolucionarios del siglo XX. Postula el gradual acercamiento de los intelectuales urbanos al conocimiento de la religiosidad popular, empezando con Mariátegui y Haya de la Torre, y culminando con las figuras contemporáneas de Alan García y Alfonso Barrantes.

Dice Klaiber que Mariátegui, el primer gran pensador marxista del Perú, también fue "su primer gran revisionista" (p. 109). Describe a Mariátegui como el primer intelectual que logra ver en la religiosidad del pueblo peruano una fuente de voluntad revolucionaria. Para tal aseveración, se apoya tanto en los escritos tempranos de su "edad de piedra" como en su exaltación

más tarde del mito soreliano, especialmente en *El Alma Matinal*. Es posible que Klaiber subestime el materialismo de Mariátegui (de *Ideología y Política*, por ejemplo), pero resulta más extraño aún que no mencione cómo Mariátegui, igual a muchos indigenistas de su época, buscó el fundamento del futuro Perú socialista en el supuesto "comunismo inca", no en el catolicismo. No obstante, Klaiber correctamente identifica a un Mariátegui siempre muy consciente de la necesidad de basar sus teorías en la realidad peruana y que la fe católica del pueblo formaba gran parte de esa realidad.

En términos muy parecidos, Klaiber traza la transformación del APRA de un movimiento estudiantil de contenido anticlerical en 1923, a un gran movimiento de masas que respeta y se apoya en la religiosidad popular ya por los años 30 y 40. El proceso aprista abarcó dos movimientos distintos y hasta contradictorios: por un lado, una reconciliación con la Iglesia oficial, y por el otro, el creciente uso de símbolos y mitos religiosos para convertir al aprismo en una fe y a Haya de la Torre en una figura casi mesiánica. Klaiber, sin embargo, no siempre distingue claramente entre los dos procesos, causando cierta confusión. Primero, es difícil decir si la renuncia del anticlericalismo de 1923 (del movimiento contra la consagración del Perú al Corazón de Jesús) significó un acercamiento real a la "religiosidad popular", o si al contrario, fue simplemente otro síntoma del abandono del programa marxista y revolucionario del APRA de los años 20. Por ejemplo, el obstructivismo aprista-odriista en el parlamento durante el primer belandismo de los años 60 difícilmente se explica como una reivindicación de la fe de las masas campesinas. Al describir los nuevos partidos políticos de los 50 y 60 (Acción Popular, la Democracia Cristiana, etc.), Klaiber parece estar muy consciente de este conservadurismo del APRA, que contradice su visión de un APRA cada vez más popular.

Segundo, Klaiber a veces deja que su concepto de "religiosidad popular" in-

cluya no sólo el catolicismo sincrético de las clases populares del campo y de la ciudad, sino también cualquier manifestación del misticismo, populismo o mesianismo político. Correctamente nota cómo el aprismo se convierte en los años 30 y 40 en una suerte de religión. Sin embargo, cabe preguntar a qué se debe el fenómeno. ¿Será un ejemplo de la hábil manipulación de los símbolos religiosos por Haya y los otros dirigentes del partido, o un verdadero surgimiento de espiritualismo desde abajo? Obviamente hubo algo de ambos, pero el aprismo de Klaiber le conduce a apoyarse demasiado en la segunda explicación, en la misma manera que el anti-aprismo de Imelda Vega Centeno, por ejemplo, le conduce a enfatizar demasiado la primera.¹ A fin de cuentas, hay que notar el carácter universal de la retórica y el mito religiosos. ¿En qué se distingue la mística aprista de los rituales cuasi-religiosos de las logias masónicas, esos baluartes del anticlericalismo noventaenista? ¿Qué diferencia entre la religiosidad aprista y el "Credo Cerrista" de 1932 ("Creo en Sánchez Cerro, salvador de las masas," etc.)? En este aspecto, vale mucho la perspectiva de Pike, quien traza más detenidamente la génesis del mesianismo y espiritualismo en la política peruana, como reflejo del movimiento de ideas en Europa.²

El penúltimo capítulo (el último de la primera edición del libro) identifica los grandes cambios que ha sufrido el Perú en los años 60 y 70. Se enfoca, sobre todo, en la relación entre el velasquismo y una iglesia que se encontraba en un gran proceso de transformación. Klaiber describe cómo el gobierno militar, aunque muchas veces inspirado en ideas socialcristianas y contando con la participación importante de varios "cristianos comprometidos", sin embargo chocaba varias veces con la Iglesia, sobre todo porque ésta por primera vez empezaba a tomar un papel central en la organización y orientación de las clases populares.

El capítulo final, escrito para esta segunda edición, toma los mismos temas y

cubre el período hasta 1988. Klaiber estudia el gobierno de Alan García, el surgimiento de la "Izquierda Católica" y los nuevos acontecimientos dentro de la Iglesia, especialmente el debate en torno a la Teología de la Liberación. Nota cómo García, el primer aprista en llegar al Palacio de Gobierno, basó su campaña en un populismo hondamente arraigado en la religiosidad popular, utilizando en cada momento el simbolismo del nuevo catolicismo progresista. Muy bien describe cómo el candidato García en 1985 supo aprovechar de la euforia que vivió el país en el momento de la visita del Papa para sembrar las esperanzas de un cambio importante a favor de los pobres.

Klaiber ubica como parte del mismo fenómeno la importancia de cristianos como Rolando Ames, Enrique Bernaldes y Henry Pease dentro del seno de Izquierda Unida. Identifica con estas personalidades la maduración de la izquierda, su creciente acercamiento a la religión y a las clases populares, y su rechazo a los criterios vanguardistas y foquistas de tiempos pasados. Ve en Alfonso Barrantes el símbolo de esta nueva izquierda —un provinciano de gran carisma y acogida popular, que no es anti-aprista ni anticlerical—.

Klaiber suma a estas nuevas fuerzas políticas una Iglesia que, a pesar del trabajo del Cardenal Ratzinger y los grupos conservadores, sigue fiel a la "opción preferencial hacia los pobres". Klaiber diría que estas tres fuerzas juntas, el APRA de García, la izquierda de Barrantes y la Iglesia progresista, presentan un cuadro alentador para el futuro de una revolución social que verdaderamente represente los intereses, tanto materiales como espirituales, de las grandes masas que componen el Perú profundo.

Aquí no tenemos que profundizar en las muchas razones para dudar del optimismo del Padre Klaiber. El desgaste del gobierno aprista, su gran pérdida de apoyo popular, las divisiones dentro de la izquierda, la falta de una base organizada por parte del barrantismo, el terrorismo y la repre-

sión, las crisis económicas, son las noticias de todos los días. A pesar de todo, hay que respetar y apoyar el optimismo y, por qué no decirlo, la fe, de un sacerdote e historiador que quiere mucho al Perú y que se preocupa mucho por su futuro.

David Parker

NOTAS

- (1) Imelda Vega Centeno, *Aprismo Popular: Mito, Cultura e Historia* (Lima: Ediciones Tarea, 1985).
- (2) Frederick B. Pike, *The Politics of the Miraculous in Peru: Haya de la Torre and the Spiritualist Tradition* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986). No obstante sus varios desaciertos, es un libro de mucho valor, que debe ser traducido al castellano.