

A vallási jelenségek és közösségek megítélése a perui baloldali folyóiratában

Amauta, 1926–1930

Az *Amauta*, José Carlos Mariátegui (1894–1930) folyóirata, amelyet 1926–1930 között adtak ki, kulcsfontosságú a perui politikai gondolkodás történetében. Mariáteguít Latin-Amerika egyik első baloldali gondolkodójaként tartják számon. A saját és az őt körülvevő szellemi műhely gondolkodása egyedi latin-amerikai irányvonalat adott a perui és tágabb értelemben véve a kortárs latin-amerikai marxizmusnak. A latin-amerikai és a szovjet típusú „kanonizált” marxizmus közti feszültség valamilyen módon végighúzódt az egész hidegháború idején, és ma is nehézséget okoz a megértésben, ha európai/atlanti definíciókkal próbálják leírni a latin-amerikai baloldali elképzeléseket. Ezért is fontos megérteni Mariátegui szellemi körének az *Amautában* kifejtett gondolatvilágát.

Ezt a gondolatvilágot a kortárs perui közélet korabeli legfontosabb eleme, az indigenizmus határozta meg. Ahogy Anderle Ádám megfogalmazta: az indigenizmus „olyan szellemi mozgalom, mely az indián lakosság legégetőbb kérdéseire kísérli meg a válaszadást”.¹ Ebbe a definícióba az indigenizmus minden irányzata belefér. Az őslakosság felemelését sürgető mozgalomnak számtalan megközelítése volt, az egészen rasszista, paternalista véleményektől az indián közösségek etnikai tömbbé kovácsolását célul tűző gondolatokon keresztül a szocialista forradalmat szervező vonulatig. Az indigenizmus először esztétikai irányzat volt, majd az értelmiség és az őslakos „lobbisták” közreműködésével politikai reformmozgalommá nőtt, aminek során több politikai párt is megszületett.

Írásunkban az indigenizmus baloldali változatait vizsgáljuk, ennek a politikai gondolatvilágnak a vallási jelenségekkel kapcsolatos kérdéseit kívánjuk bemutatni néhány forrás alapján. Az említett latin-amerikai baloldal és a szovjet típusú marxizmus–leninizmus között az egyik fontos különbség, hogy sok latin-amerikai csoport megengedőbben viszonyult az egyházakhoz és a vallásossághoz. Az *Amauta* folyóirat cikkeinek feltárásával megvilágíthatjuk, hogy milyen elképzelések léteztek a vallási jelenségek társadalmi szerepéről a latin-amerikai baloldal e fontos szellemi műhelyében, és azt is megvizsgálhatjuk, hogy az *Amauta* mennyire tekinthető baloldali folyóiratnak, továbbá milyen mértékben heterogén a vallásosságról és a vallási

* A szerző a Károli Gáspár Református Egyetem BTK Történelemtudományi Doktori Iskolájának doktorandusza (1088 Budapest, Reviczky u. 4.).

¹ Anderle, 1971.

közösségekről közvetített kép. A forrásokat tematikus megközelítésben vesszük sorra: a katolikus egyházra, az őslakosok hagyományos kultuszaira és a protestáns kiségyházakra vonatkozó vélemények szerint csoportosítjuk. Tárgyalásuk során kitérünk arra is, hogy a vallásosságot magát, vagy pedig az intézményes egyházat érintik az írások.

Mindenekelőtt fontos áttekintenünk röviden az indigenizmus történetét, hogy kontextusba helyezhessük az *Amauta* működését, valamint sajátos véleményalkotását Peru problémáiról és reformlehetőségeiről. Az ország egész múltján, sőt jelenén is végighúzódik a faji kérdés. Az őslakosság még ma is a népesség jelentős részét teszi ki, és együttélése a kreol lakossággal, valamint integrációja még ma sem problémamentes. Jelenleg, a minden eddiginél vegyesebb lakosság korában ez az ellentét inkább a fejlettebb, urbánusabb partvidék és a szegényebb belső felföldek közötti gazdasági-társadalmi-politikai feszültséget fejezi ki. Ezt mutatja az a közismert tény is, hogy a városba költözött, magasabb vagyoni szintre jutott őslakosokat gyakran sorolták át a *cholo* vagy félvér kategóriába pusztán társadalmi helyzetük megváltozása miatt.²

A probléma gyökerei az ország gyarmati múltjába nyúlnak. Peruban robbant ki Spanyol-Amerika legnagyobb őslakos felkelése, a Túpac Amaru-lázadás 1780-ban.³ A függetlenségi háború alatt lényeges kérdés volt az őslakosok politikai hovatartozása. Simón Bolívar felszabadította Peru őslakosságát a gyarmati fejadó alól, s az őslakosok magántulajdonává nyilvánította az általuk megművelt földeket.⁴ A függetlenség elérése után sem oldódott meg azonban teljes mértékben az őslakosok helyzete. Eleinte a perui felföld kisszámú értelmisége igyekezett feltárni az őslakosok nehézségeit. Efrain Kristal szerint – aki a cuzcói író, Narciso Aréstegui *El padre Horán* című 1848-as regényéhez köti az indigenizmus perui megjelenését – az őslakos tömegek felemelésének a programja a 19. század közepén jelent meg.⁵ Más szerzők, mint például Jancsó Katalin, ezt a korszakot még „proto-indigenizmusnak” nevezik.⁶ Az indigenizmus harmadik és leginkább maradandó hulláma, amelynek 1920-as évekbeli folyamataival foglalkozunk, leginkább a csendes-óceáni háború 1884-es lezárásától datálható. Elsődleges szellemi központja Limában volt – megfelelő párbeszédben a felföldi, elsősorban cuzcói szellemi körökkel.

Peru 1884-ben aláírta azt a megalázó békeszerződést, amelyben Tarapacá tartományt teljes egészében Chilének engedte át, és tetemes jóvátételt is kellett fizetnie.⁷ A háború utáni gazdasági és társadalmi káoszban megkezdődött a verecség feldolgozása az értelmiség világában, és igyekeztek megtalálni azokat az okokat, amelyek Peru nagy nemzeti katasztrófáját okozták. Ezenkívül a háborút követő évtizedek gazdasági újjáépítése és fellendülése alatt megteremtődött az az – egyre nagyobb arányban félvér – értelmiségi réteg, amelynek lehetősége és tere volt nyil-

2 Anderle, 1977. 230–269.

3 Lásd például: Walker, 2015.

4 Klarén, 2004. 189.

5 Kristal, 1991. 156.

6 Jancsó, 2007b.

7 Vö. Contreras-Cueto, 1999. 172.; Klarén, 2004. 242.

vánosan, egyre szélesebb rétegekre hatva kifejezni véleményét Peru korábbi történelmi kudarcairól és jövőbeli lehetőségeiről.

A háborúnak olyan elemei voltak, amelyekre fontos volt reflektálni. Miután a chilei hadsereg 1880 decemberében partra szállt Lima közelében, a védelmet irányító Nicolás de Piérola ideiglenes diktátor nagyszámú, frissen toborzott indián milicistát összpontosított a városban, hogy pótolják a már szinte teljesen szétesett reguláris perui hadsereget. Az indiánok képzetlensége, motivátlansága és a kreol tisztek tehetetlensége megmutatkozott a következő egy hónapban, miközben a chilei hadsereg módszeresen felmorzsolta ezeket az erőket, és 1881. január 17-én bevette Limát.⁸

A régi perui rendszerrel szemben, amely képtelen volt az őslakosokat megnyerni és felhasználni, erős kontrasztot képezett a háború következő szakasza, amikor Andrés Cáceres tábornok komoly haderőt szervezett a felföldön, és egészen 1883-ig, a huamachucói vereséig ellenállt a chilei megszállóknak. Ez azonban azal járt együtt, hogy Cáceres teljesítette a közösségek földigényeit és adómentességre vonatkozó követeléseit. Az „Andok varázslója”⁹ egyszerre mutatta meg, hogy együtt lehet működni az őslakossággal, és villantotta fel a kreolok uralta társadalmi rendszer összeomlásának rémképét is.

Ambivalens hozzáállás jellemezte az indigenizmust a továbbiakban is. Egyfelől menekülés volt ez egy fenyegető erőszakos társadalmi felfordulás elől, másrészt egy, a korábban megjelent lehetőségekre építkezni kívánó irányzat. A háború időszakával való folytonosságot Manuel González Prada teremtette meg, aki tisztként részt vett Lima ostromában, majd pedig a háború utáni oligarchikus Peru egyik legfontosabb bírálója lett.¹⁰ A háború utáni indigenizmus kezdetben kritikai, társadalmi összeomlást vizionáló irányba indult el, programadó regényének a történettudomány egyhangúlag Clorinda Matto de Turner *Aves sin nido* (Madarak fészek nélkül) című művét tekinti.¹¹ Az indigenizmus képviselőinek a háború után csalódnuk kellett, jóllehet az őslakosok háború alatti védelmezője, Cáceres tábornok lett a perui elnök 1886-tól, ami elsősorban a földbirtokosokkal való kiegyezésének volt köszönhető. Az 1890–1900-as évtizedek sem hoztak változást, sőt a modernizáció következtében megkezdődött a földbirtokok koncentrációja és az őslakosok korábbi életfeltételeinek felbomlása, újabb nehézségeket okozva az amúgy is gondokkal küzdő közösségeknek.¹²

Az őslakosok azonban nem maradtak szórtanok, és heves tevékenységük felkeltette a partvidéki értelmiség figyelmét is, amely végül 1909-ben megalakította az Asociación Pro-Indígena egyesületet, és immár politikai szintre vitte az indigenizmust. Az egyesület megalapítói, Pedro S. Zulen és Dora Mayer de Zulen személyes ellentétek miatt 1917-ben feloszlatták a szervezetet, a tagság azonban folytatta

8 Vö.; Contreras-Cueto, 1999. 166.; Klarén, 2004. 235.

9 Klarén, 2004. 241.

10 Mañach, 1937. 14–24.

11 Vö. Klarén, 2004. 252.; Jancsó, 2007b. 45.

12 Klarén, 2004. 261.

az őslakosok érdekében végzett munkásságát.¹³ Az 1919-ben hatalomra jutott populista elnök, Augusto B. Leguía erre a körre építve, az őslakosok panaszainak kivizsgálására létrehozta az Indián Ügyek Hivatalát (Oficina de Asuntos Indígenas).¹⁴ Az Őslakos Kongresszust (1920) követően a tahuantinsuyói őslakosok jogait védő bizottság, az El Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo megalapításával megkezdődött az őslakosok belső mozgósítása is. A Comité az őslakosok jogaiért folytatott harc hivatalos szervezetévé kívánt válni. Az egyetemeken – leginkább a limai San Marcoson – elinduló reformmozgalom, amelyet 1919 óta Victor Raúl Haya de la Torre irányított, 1920-tól „népi egyetemek”, vagyis szabad esti kurzusok létrehozásával igyekezett az indigenizmus egyik legfontosabb elemét, az őslakos tömegek szellemi felemelését megvalósítani.¹⁵

Ezekben a szellemi áramlatokban tevékenykedett az ifjú szocialista Mariátegui is, aki európai útja után fordult a klasszikus baloldali eszmék irányába. Dolgozott a *La Razón*, valamint az anarchista *La Claridad* című lapoknál is. Itt építette ki kapcsolatait Lima meghatározó véleményformáló köreivel. A *La Razón*t még 1919-ben ott kellett hagynia, a *La Claridad*ot pedig 1923 után, amikor a népi egyetemek mozgalma nyíltan szembekerült az állammal.¹⁶ Ezeket a kísérleteket követően alapította meg 1926-ban az *Amautát*, amelynek már a neve is a mindent átható indigenizmusra utal, hiszen kecsua nyelven tanítót jelent. Ezzel hosszabb távon helyezte el a folyóiratot Peru legfontosabb reformmozgalmában, és a feloszlatott népi egyetem örökségét is magára vállalta. Szerzőit viszont a korábnál szélesebb körből toborozta, szakítva a korábban kifejezetten agitatív jellegű újságírással.

Ekkoriban minden mozgalom hatalmas átalakulásokon ment keresztül. A már említett 1923-as konfliktus során pontosan az egyházzal kapcsolatos vita miatt került szembe az állammal az indigenizmus. Az Acción Católica előretörésére az egyetemi reformmozgalom hevesen reagált. Emilio Lissón bíboros ebben az évben elfogadtatta Leguía elnökkel, hogy Perut egy nyilvános szertartás keretében Jézus Szent Szívének ajánlja fel. Victor Raúl Haya de la Torre ekkor látta elérkezettnek az időt, hogy a „reakciónak” vélt katolikus előretöréssel szembeszálljon, és hatalmas tömegtüntetéssel megakadályozta a rituálé végrehajtását, amire ezután nem is tettek újabb kísérletet. A kormány azonban hevesen reagált, és megszakította a kapcsolatot az indigenista csoportokkal, Haya de la Torrét pedig száműzte.¹⁷

Az egyház szerepének megítélése

Az egyház szerepének kérdése mindig hangsúlyosan jelen volt az *Amautában*, már a megjelenésétől kezdve. A források releváns mennyiségűek ahhoz, hogy elkülöníthessük egymástól a szellemi műhely különböző irányzatait, és újabb ada-

13 Castillo, 2009. 79. Vö. Jancsó, 2007a; Jancsó, 2005.

14 García – Romero Sommer, 2013. 96.

15 Klaiber, 1975. 693–715.

16 Klaiber, 1975. 710.; Klarén, 2004. 297.

17 Vö. Contreras–Cueto, 1999. 251.; Klarén 2004. 320.;



1. kép.
Az Amauta
1. és 26.
számának
címlapja

lékkel világíthassuk meg a korszak perui baloldalának szellemi viszonyát a nyugati baloldalisághoz.

Öt év alatt összesen 32 lapszám jelent meg (1. kép), és 8 számban 27 cikk foglalkozott az egyház kérdésével.¹⁸ Az *Amauta* működésének időszaka egybeesett a modern perui politikai szervezetek – mint például a Haya de la Torre által vezetett Amerikai Népi Forradalmi Szövetség (APRA), vagy a Perui Szocialista Párt, amely egyúttal a későbbi Perui Kommunista Párt alapjául szolgált – születésével. A kommunista párt azonban csak Mariátegui halála után alakult meg, mivel a perui gondolkodó igyekezett szocialista program alapján megszervezni a diákmozgalomra és a munkásszervezetekre támaszkodó pártját.

Az *Amauta* Peru története szempontjából fontos időszakban jelent meg, és ez az időszak egybeesett az úgynevezett *oncenió*val, Augusto Leguíaának a modernizáció jelszavával fellépő tizenegy éves rendszerével. Leguía elnökségének utolsó évei a korábbi reformkísérletek szétesését, a helykeresést hozták magukkal, és a gondolkodók közül sokan az *Amauta* lapjain fogalmazták meg a politikai-elméleti problémákat. A folyóirat szerzőit széles körből toborozta. Itt jelent meg először Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Hét esszé a perui valóságról) című, a dél-amerikai politikai gondolkodás szempontjából alapvető fontosságú művét alkotó esszéik egy része is.¹⁹ A San Marcos Egyetem önszerveződő köreiből induló szabadegyetemek szervezője, Victor Raúl Haya de la Torre is részt vett az *Amauta* munkájában. A már a folyóirat megjelenése előtt is prominens értelmiségiek közül érdemes kiemelni Dora Mayer de Zulent, vagy akár José Vasconcelos

18 A folyóirat már digitálisan is elérhető: <http://hemeroteca.mariategui.org/index.php/Detail/collections/6> (letöltés: 2023. január 30.).

19 Mariátegui, 1926. 29–32.

korábbi mexikói oktatási minisztert.²⁰ Itt jelentette meg későbbi nagy hatású regénye, a *Tempestad en los Andes* (Vihar az Andokban) első fejezeteit a fiatal radikális Luis Valcárcel. Vezető külföldi értelmiségiek is publikáltak az *Amautában*, például George Bernard Shaw-nak és Louis Aragonnak is jelent meg itt vendégcikke.²¹ A folyóirat fennállása alatt következett be a szakítás a sajátos, harmadikutas politikát választó Haya de la Torre és az „eredeti”, Mariátegui körül tömörülő baloldaliak között, miután előbbi 1928-ban, mexikói száműzetésében zászlót bontott, és megalapította mozgalmát, az Amerikai Népi Forradalmi Szövetséget.²²

Az *Amautában* megjelenő, a katolikus egyháznak az őslakosokat érintő szerepére reflektáló elemzéseket két csoportra lehet osztani. A cikkek egy része azt mutatta be, hogy a korabeli felfogás szerint mi is az egyház szerepe. Az írások másik része azonban azt vázolta, hogy mi lehetne a katolikus egyház társadalmi szerepe, illetve a társadalmi reformokra törekvőknek miként kellene kezelniük az egyház kérdését.

A katolikus egyház aktuális szerepét két, ellenkező értékítéletű nézőpontból közelítették meg. Egyfelől létezett az az elképzelés, hogy a katolikus egyház az uralkodó rendszer része. Az egyház komoly gazdasági erővel és politikai befolyással rendelkezik, és ezáltal a kortárs perui problémák elemét, nem pedig a megoldás részét képezi. Ez elsősorban az indigenizmus megalapítója, Manuel González Prada kompromisszummentes egyházellenességének a tükröződése. Véleményét a perui gondolkodó már 1888-ban megfogalmazta egy karakteres tételmondatban: az indiánt megnyomorító hármasság a békebíró, a (tartományi) kormányzó és a pap,²³ vagyis az igazságszolgáltató és a végrehajtó kormányzati rendszer mellett a harmadik elnyomó a szellemi rabságban tartó egyház. Ugyanezt az elemet az irányzat egyik alapműve, a korábban említett *Aves sin nido* is tartalmazta, amelynek az egyik legfontosabb negatív szereplője a regény helyszínéül szolgáló perui kis, hegyi falu papja.

Antero Peralta *El indio no es panteista* (Az indián nem panteista) című, az *Amauta* 15. számában közölt írásában kiemelte, hogy a katolikus egyház válságba, és nemcsak fizikai, de szellemi nyomorba is taszította az őslakoságot, mert súlyosan felkavarta a korábban meglévő szakrális világát, de lelkialkatának megfelelő új spiritualitást nem kínált neki.²⁴ José Uriel García ezzel az érveléssel a katolikus térhódítás kultúraromboló hatását bizonyította. A *La música incaica* (Az inka zene) című cikkében az őslakosok zenéjét az ősvalláshoz kötötte, és megjegyezte: mindez a hagyomány a katolikus vallás uralomra jutásával megszakadt.²⁵ A mexikói *cristero* háborút, az egyház és állam közötti konfliktust az első számban tárgyaló Ramiro Pérez Reinoso egyértelműen az állam mellé állt, és a katolikus egyházat saját osztályérdekeibe merevedett szervezetnek nevezte.²⁶

20 Hilton, 1951. 395–412.

21 Shaw, 1927. 7.; Aragon, 1928. 3–4.

22 Klaiber, 1975. 710–715.

23 „(...) la tiranía del juez de paz, del gobernador i del cura, esa trinidad embrutecedora del indio.” González Prada, 1976. 43–48.

24 Peralta, 1928. 24.

25 García, 1926. 11.

26 Pérez Reinoso, 1926. 27.

Az egyháznak a szegények felé fordulását is hasonló kritika érte. Luis Valcárcel radikális, indián felkelést ígérő írásaiban kifejtette: az egyház karitatív, jótékonykodó tevékenysége gyarmatosító, paternalista hozzáállásból ered, és nem előremozdítja a szociális helyzet javulását, hanem konzerválja azt.²⁷ Valcárcel szintén hangsúlyozta a szellemi elnyomásról szóló érvet. Szerinte a katolikus egyház az őslakosságtól még a szellemi regeneráció képességét is elvette, és teljesen elfordult a néptől, a saját gazdagodására fordítva energiáit.

Ugyanezt a nézetrendszert erősítette meg Louis Aragon *El espíritu proletario* (A proletár szellem) című vendégcikke is,²⁸ amely ugyan nem a perui helyzetről szól, de mégis érdemes megemlíteni az idézett véleményekkel egyező jellege miatt. Aragon szerint az egyház legfontosabb bűne, hogy – a világi burzsoá értelmiségi csoportokkal együtt – kiszolgálja a kapitalista rendszert azzal, hogy az általa ellenőrzött oktatási intézményekben meghatározza mindazt, mi tudható a világról, a működéséről és a társadalmi viszonyokról. Ezáltal elzárja a szegényebb rétegeket a kritikai gondolkodástól a társadalom vonatkozásában. Miközben a cikk befogadásáról szóló szerkesztőségi döntést nem ismerjük, az alsóbb rétegek oktatása fontosságának és az egyház ezen a téren elkövetett hibáinak hangsúlyozása megegyezik az *Amauta* egyéb írásaival.

Mariátegui *Hét* esszéjének egyike, a perui gazdaságról szóló írás is az *Amautá*-ban jelent meg először. Mariátegui azért bírálta az egyházat, mert az a fennálló rendnek is a konzervatívabb eleméhez, a feudális rendszerhez tartozik, nem pedig a kapitalizmushoz, amely tovább lendíthetné Perut a marxi értelemben vett fejlődésben.²⁹ Ugyanez a vélemény belekerült a *Hét* esszé végleges verziójába is.

Ez tehát a katolikus egyházzal alkotott kép egyik oldala, amely szerint a katolikus egyház az államhatalom eszköze, a feudális rendszer fenntartója és védelmezője, az őslakosok vallásának elnyomója. Fontos azonban megjegyezni, hogy minden esetben elválasztották egymástól a vallásos érzelmek és a katolikus egyház tevékenysége megítélését.

Az indigenista mozgalomban azonban olyan felfogás is kialakult, hogy az őslakosság, az „indiánok” számára a vallás rendkívül fontos kötő- és közösségszervező elem. Többször visszatérő motívum az *Amauta* cikkeiben, beleértve Mariátegui esszéit is, hogy az őslakosságot a prekolumbián társadalmakban a közös vallás tartotta össze. Ennek analógiájára több szerző azt állította, hogy a katolicizmus is éppen ilyen erő. Az eddig idézett, az egyházzal negatívan szóló cikkek felrótták az egyháznak, hogy elszalasztotta a lehetőségeit, hogy hasznosat tegyen az őslakosok javára, ugyanakkor tevékenységét „saját osztályérdekei szerint” folytatta. Ebben azonban benne rejlik az is, hogy az egyháznak voltak lehetőségei, és nem csak egyszerű destruktív erőként tekintettek rá az egyes szerzők.

A katolikus egyházat egyfelől negatívan ítélték meg, a fennálló feudális-komprádor rendet kiszolgáló és fenntartó erőként tartották számon az *Amauta*

27 Valcárcel, 1926. 4–6. (Egy rövid szakasz a regényből.)

28 Aragon, 1928. 3–4.

29 Mariátegui, 1926. 29–32.

szervezői, másfelől viszont bizonyos értéket is láttak a katolikus egyház által nyújtott vallási és közösségi összetartozásban. Ennek eredményeként egyfajta szintézis született a katolikus egyház lehetséges jövőbeli szerepét illetően. Ramiro Pérez Reinoso már említett, a *cristero* háborút értékelő cikkében, miközben a katolikus egyház tevékenységét kárhoztatta, azt állította, hogy az egyház valójában csak letért a helyes útról, és liturgiai formákat és a lényegi tevékenységéhez nem tartozó gazdasági előnyöket véd ahelyett, hogy a vallás szociális igazságosságot hirdető lényegéhez térne vissza. Szerinte az állam azáltal, hogy megszüntette a katolikus egyház különleges jogállását, éppen erre a jó útra téríti vissza az egyházat. Célzást tett arra is, hogy talán már nem is az egyház, hanem az állam a vallásos célok hiteles képviselője, mivel többet tesz a társadalmi igazságosságért, mint a saját hierarchiájába merevült egyház. Mexikóban, szögezte le, nem vallásháború folyik, hanem a hit megtisztítása a babonától és a hierarchia merev falaitól. Mint írta: „A szociális reform szelleme tökéletesen keresztény.”³⁰

Ennek a kérdésnek a történelmi gyökereit boncolgatta José Eugenio Garro *La iglesia y el estado* (Az egyház és az állam) című, a 19. számban megjelent írása is. A szerző álláspontja szerint az egyház és az állam szétválasztása szükséges, de nem azért, mert az egyház rossz befolyást gyakorol az államra, hanem mert az államnak van rossz hatása az egyházra. Fontos különbség: egy lehetséges jövőbeli forradalom alatt az egyház nem célpont, hanem a folyamatban felhasználható eszköz, amelyet először meg kell szabadítani a hierarchia káros uralmától. A szerző sajátos történelmi konstrukciókkal igyekezett igazolni elképzelését. Állítása szerint a középkorban a tudás és az egyház, illetve a társadalmi haladás és az egyház még összhangban volt, a reneszánsz idején azonban megváltozott a helyzet, és az egyház a mindenkori hatalom eszközévé vált, és már ilyen egyházként érkezett a konkvisztádorokkal Peruba. A társadalmi haladás és az egyház összhangba hozása egy történelmi léptékben nem is olyan nagy kisiklást hozna helyre. A cikk egyik sajtóságos megjegyzése szerint a modern történelem során a szovjet alkotmány tette a legpozitívabb lépést ebbe az irányba. Nincs okunk azt feltételezni, hogy Garro cinikus módon arra célzott, hogy az 1920-as évek egyházellenes pusztítása elfogadható intézkedés, inkább a szovjet birodalomról alkotott naiv elképzelések tükröződhetnek itt. A szerző konkrét javaslatai: az egyház teljes földvagyonának elvétele és felosztása, hogy ily módon az egyházszerkezet elszakadjon az anyagi-gazdasági érdekektől. Az írás Spenglert idézve azt bizonygatja, hogy a politikai-gazdasági szerkezetként létező egyház egy hanyatló civilizáció jele, Peru ebből az állapotból törhet ki egy gyökeres, a mexikóihoz mérhető reform végrehajtásával.³¹

Egyes szerzők tovább mentek, még kedvezőbbként lefestve az egyház lehetséges jövőbeli szerepét. José Vasconcelos (korábban a mexikói Obregón-kormány oktatási minisztere) *El nacionalismo en América Latina* (A nacionalizmus Latin-Amerikában) című cikkében szintén arra a következtetésre jutott, hogy egy esetleges latin-amerikai egység kulcsa a közös vallási érzelmekben keresendő, mivel

30 Pérez Reinoso, 1926. 27.

31 Garro, 1928. 31–36.

a helyi nacionalizmusok csak szétaprózzák a kontinens erejét.³² Az ellen-pánamerikanizmus egyfajta, különleges formája ez, amit a mexikói politikus-filozófus az Egyesült Államok kulturális-politikai propagandájával szemben terjesztett. A cikkben nem tért ki azon nézeteire, melyeket az őslakos kultúrát tisztelő indigenisták eretnekségnek tartottak volna. A mexikói szerző szerint ugyanis a spanyol hódítás határozottan modernizáló, liberalizáló hatású volt, felszabadítva az őslakosokat a korábbi elmaradott, hasonlóan elnyomó rendszereik alól. Fontos megjegyezni, hogy e nézeteit alapvetően a mexikói prekolumbián kultúrákra vonatkoztatva fejlesztette ki, amely kultúrák eltértek az andesi térség korabeli társadalmaitól.

Vasconcelos a mexikói forradalom sajátos fordulata miatt elmenekült Mexikóból, bejárta Latin-Amerikát, és számos utazása – saját bevallása szerint – nagy hatást gyakorolt politikai gondolkodására. Egy, az egyházzal alapvetően szemben álló mexikói kormány oktatási minisztere volt (a posztról csak a kormány leváltásakor távozott). Szemlélete, hogy a katolikus hit pozitív szerepet tölt be, jól példázza sajátos, heterogén nézeteit, melyekben megfért a vallásosság melletti kiállás és a keresztény hit alapigazságait védelmező filozófiai művek írása az egyházzellenes tevékenységgel.³³ Három év múlva, 1929-ben már a katolicizmusellenességéről híres Plutarco Elías Calles-rezsim jelöltje, Ortiz Rubio ellen indult a mexikói elnökválasztáson. Vasconcelos személyes küzdelme, amely az *Amautában* is megjelent, különleges példa a latin-amerikai baloldal vívódására az egyházhoz és a vallásossághoz való viszonyt illetően.³⁴

Luis Carranza *El problema indígena* (Az indián probléma) című írásában a katolikus hit hatalmas közösségeket kovácsoló erejére mutatott rá, ugyanakkor felhívta a figyelmet arra, hogy az őslakoságnak ezt az erőt a politikai cselekvésben kell alkalmaznia.³⁵ Ezzel összhangban Carlos A. Velásquez *La nueva educación* (Az új nevelés) című cikkében kijelentette: a dogmatikus, metafizikára alapozott oktatás, nevelés korszaka lejárt, praktikus, racionalista, a mindennapokban felhasználható szociális és technikai tudásra van szükség.³⁶

Mindezen cikkek egyértelműen mutatják, hogy az *Amauta* hangja cseppet sem volt egységes, és jelentős a vallásnak pozitív szerepet tulajdonító írások aránya. Mariátegui teret engedett a vitának, de főképpen olyan szerzőket gyűjtött maga köré, akiknek a véleménye megegyezett a saját elképzeléseivel, vagy legalábbis hasonló volt. Egyes kutatók megjegyzik, hogy Mariátegui marxizmusa nem is igazán leninista, hanem sokkal inkább az anarchoszindikalista Georges Sorel nézeteire épít, aki sajátos, voluntarista módon fogta fel az alsóbb rétegek forradalmát.³⁷ Sorel szerint nem a történelmi-gazdasági determinizmus, hanem a forradalmi akarat mozgatja a társadalmi változást. Ennek megfelelően a vallásnak, az ethosznak kulcsszerepe lehet a mobilizáló erő megszületésében, nem csak az egzakt gazdasági-társá-

32 Vasconcelos, 1926. 13–16.

33 Reinhardt, 1946. 322–334.

34 Hilton, 1951. 405–410.

35 Carranza, 1927. 55.

36 Velásquez, 1926. 25–26.

37 Skinner, 1979. 447–471.

dalmi változások idézik elő a forradalmat. Ez a sajátos, miszticizmusnak is felfogható, az emberek érzelmvilágának átnevelését sürgető baloldaliság tükröződik már az *Amautában* is.

Konzervatívabb hangok is megszólaltak a folyóiratban a katolicizmus kapcsán. Dora Mayer de Zulen, az 1909–1917 között fennállt Asociación Pro-Indígena egyik korábbi vezetője *El problema religioso en Hispano-América* (A vallási probléma Spanyol-Amerikában) című, 1927 decemberében megjelent cikkében kiállt a katolikus vallási homogenitás fenntartása mellett. Elismerte, hogy a katolikus egyház valóban prekapitalista erő, és többnyire a legtudatlanabb vidékeken maradt csak fenn. Rámutatott azonban arra is, hogy hibás az a nézet, amely a katolicizmust csupán az őslakosokat leigázó „imperialista” vallásnak tekinti, mert a katolicizmus nagyon sok tekintetben már a közösségi életbe integrálódott vallás, nem pedig idegen test Peruban. A közösségekben meggyökerezett elemei közös kultúrkincset őriznek, morális értéket és szervezőerőt jelentenek, melyek bátyák lehetnek az amerikai protestáns imperializmus kulturális gyarmatosításával szemben, és közösségszervező erőként segíthetnek egy szocialista társadalom felé vezető úton.³⁸

A korábbi szakirodalom mindezt úgy értelmezte, hogy Dora Mayer alapvetően rendhagyó eszméket képviselt az *Amaután* belül. Ennek, úgy tűnik, ellentmond az, hogy Mariátegui a *Hét* esszéiben, a perui gazdaságról szóló részben – az *Amautában* és a később közölt változatokban is – elismerte a paraguayi és a perui jezsuita telepek magas szintű gazdasági és szociális tevékenységét.³⁹ Dora Mayer azonban olyan elképzeléseket vázolt az idézett cikkben, melyeket a későbbiekben Mariátegui egyik legfontosabb ellenfele, Victor Andrés Belaúnde (1883–1966) képviselt *La realidad nacional* (A nemzeti valóság) című, Mariátegui *Hét* esszé programadó gyűjteményének kritikájául szánt művében.⁴⁰ Ez is mutatja, hogy az *Amauta* tényleg vitafórum volt, ahol a hagyományos marxizmustól egészen eltérő vélemények is megjelenhettek – annak ellenére, hogy a Haya de la Torréval való szakítás (1928) után Mariátegui véglegesen is szocialistának nyilvánította folyóiratát.⁴¹

Összességében az *Amauta* lapjain olvasható egyházkép kettős. Az egyháznak a perui jelenben betöltött szerepét ítélték meg leginkább negatívnak. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy a sajátos belföldi tapasztalatokra alapozva a folyóirat szellemi műhelye komoly tiszteletet is tanúsított a katolicizmus – mint az idealistán szemlélt nép kultúrájának fontos része és közösségalkotó ereje – iránt; és jövőbeli szerepét is elsősorban a társadalmi igazságosság megvalósításának elősegítőjeként látta, abban az esetben, ha korabeli gyakorlatát teljesen elveszti, és az „eredeti” értékekre alapulva újjászületik az egyház.

38 Mayer de Zulen, 1927. 59–61.

39 Vö. Mariátegui, 1926; Mariátegui, 1955a.

40 Belaúnde, 1931.

41 Escjadillo, 1999. 177–180.

Vélemények az őslakosok vallásáról

A folyóiratban kisebb teret kaptak az őslakosok vallására vonatkozó reflexiók, és még kisebbet a protestáns egyházakról és vallási nézetekről alkotott vélemények. Ettől függetlenül, annak érdekében, hogy teljesebb képet kapjunk az *Amauta* szerzőinek vallásról alkotott elképzeléseiről, bemutatjuk azokat is.

Az ősvallásról és az inka kultuszrendszeréről kialakított kép egyértelműen pozitív volt a limai baloldali körben, és így az *Amautában*. Mariátegui *Hét* esszéjének vallással foglalkozó része is mindössze azt veti a korszak hitrendszerének a szemére, hogy az individuumot nem engedte megfelelően kibontakozni.⁴² A perui baloldal képviselői általánosságban elfogadták, hogy az inka vallás alapvetően megfelelt az andoki közösségi fejlődés dinamikájának. Mi több, az általa fenntartott gazdasági-társadalmi rendszert José Eugenio Garro sajátos kommunizmusként azonosította, ami a baloldali közösség részéről mindenképpen pozitív megítélést tükröz.⁴³ Mariátegui az *Amautában* nem említette ezt a kérdést, ugyanakkor maga is egyetértett ezzel az elképzeléssel, és a *Hét* esszében is Garróhoz hasonlóan foglalt állást.⁴⁴

A szovjet történetírás – Engels bizonyos kijelentéseire támaszkodva – később felkarolta ezt az elképzelést.⁴⁵ Vitalij Korionov, az inka társadalom kommunisztikus jellegét bizonygató szovjet szerző szerint Mariátegui a Perui Kommunista Párt alapítója is volt. Az 1960-as években a Szovjetuniót követő perui kommunisták rendkívül fontosnak tartották, hogy Mariátegui örökségét magukénak mondhassák,⁴⁶ és ezt támogatta a szovjet ideológia is. A kommunisták részéről mindez egy retrospektív kisajátítási kísérletet jelentett.⁴⁷ Mariátegui és társai gondolatai nem illeszkedtek a kortárs marxizmus-leninizmushoz.

Gyakran előfordult, hogy a kortárs vallásos gyakorlat egyes elemeit is az ősi vallás által nyújtott autentikus élmények felújításaként látták. A népi vallásosság erejének megkapó leírását olvashatjuk például Emilio Romero történésztől: a cuzcói katolikus ünnepekről szóló írásában a közösségi vallási ünnepeket és élményeket elemi erejű társadalom-, sőt nemzetformáló erőként mutatta be. Miközben elismerte a katolikus egyház pozitív szerepét, hangsúlyozta, hogy nem az egyház lényegéből ered ez az előrevivő töltet, hanem az egyház az, amely, mondhatni, véletlenszerűen keretet ad a jóval mélyebbről eredő népi vallási érzelmeknek. Mint írta: az indiánok katolikus szertartásra készülve a katedrálisban található Señor de los Temblores (Földrengés Ura) Jézus-szobrot valóságos pogány istenségként tisztelik, s ez igen messze áll a papság érzésvilágától.⁴⁸ José Uriel García *La música incaica* című cikke a perui népi katolicizmus zenei világát és ennek közösségformáló erejét az ősi vallási szokásokra vezette vissza. García szerint a nemzetépítés fontos része, hogy az

42 Mariátegui, 1955b. 147.

43 Garro, 1928. 31–36.

44 Mariátegui, 1955b.

45 Korionov, 1978. 226–237.

46 Skinner, 1979. 447–448.

47 Anderle Ádám is megerősíti ezt. Anderle, 1971.

48 Romero, 1927. 54.

Inka Birodalom korszakának népi zenéje visszatérjen a köztudatba, és a lakosság ismét felfedezze kulturális gyökereit.⁴⁹

A régi szokások leírása is többször megjelent a cikkekben, visszaulva Peru régi értékeire. María Isabel Sánchez Concha de Pinilla az inka napfordulós ünnepet, az intip (más átírásokban: inti) raymit mutatta be. A vallási ünnep a társadalom közös, nagy jelentőségű élménye volt évről évre a prekolumbián korban.⁵⁰ Annak ellenére, hogy ez az ünnep inkább utólagosan feltalált hagyomány, mint valódi történeti jelenség, hatása nagy volt. 1944-től kezdve az őslakos aktivista Humberto Vidal Undo kezdeményezésére évente megünnepelték, és ez a régi-új, politikai indíttatású hagyomány azóta sem szakadt meg.⁵¹

Az inka gyökerek hangsúlyozása és pozitív színben való beállítása tudatosan tekinthető. Az *Amauta* bevallottan célul tűzte, hogy a „koloniális” látásmód helyett a világot kifejezetten Peru szemszögéből szemlélő álláspontot erősítsen. Így az őslakos hagyományok hangsúlyozásának és megerősítésének komoly, megtervezett szerepe volt. Ennek megfelelően az ősvallást is kedvező színben tüntették fel. Nagymértékben kapcsolódik az *Amauta* szellemi köre a cuzcói indigenista műhelyhez, amely fontos feladatának tartotta a perui népi kultúra teljes feltárását és annak beágyazását a nemzeti identitásba.⁵²

A protestantizmus említései

A protestáns vallásról majdnemhogyan csak említésszerűen beszéltek az *Amauta* szerzői. Elsősorban a modernitásról szóló diskurzussal, illetve az angolszász világhoz fűződő viszonytal kapcsolatban került elő, mivel a korszakban Peruban protestáns missziós tevékenységet szinte kizárólag az Egyesült Államok folytatott.⁵³ José Carlos Mariátegui a protestánsokat Max Weber műve szellemében ítélte meg, a gazdasági fejlődéshez progresszíven viszonyuló csoportnak tekintette.⁵⁴ Véleménye szerint az amerikai befolyás és a protestantizmus elterjedése a materiális értékekre koncentráló, egészséges liberális társadalom feltétele, és ezt a társadalmat majd a permanens forradalom eredményeként a szocializmus váltja fel. Ezzel az indigenizmust elindító González Prada nézeteit is képviselte.⁵⁵

Mariáteguihoz képest a többi szerző általában negatívabban értékelte a protestánsokat. Vasconcelos sokkal ambivalensebb képet vázolt, jóllehet végső következtetése szerint a protestantizmus terjedése előremutató. Az idealista mexikói szerző alapvetően elítélte a protestantizmussal érkező kapitalista társadalmi szellemet, azonban nélkülözhetetlen lépcsőfoknak tartotta egy későbbi, jobb, a „szellem

49 García, 1926. 11.

50 Sánchez Concha de Pinilla, 1926. 30–31.

51 De La Cadena, 2004. 179–184.

52 Krüggeler, 1999. 161–189.

53 Castillo, 2009. 62–94.

54 Mariátegui, 1955b. 145–172.

55 Goslin, 1948. 149–164.

arisztokráciáján” alapuló társadalom kifejlődésében. Ez a sajátos elképzelés egy bizonyos fajta szocializmus létrejöttére utalt.

Egy különleges elmélet is kapcsolódott Vasconcelos elképzeléséhez. A korszakban domináns két „atlanti faj”, a hispán és az angolszász téziséből és antitéziséből kell kialakulnia majd a „kozmosz fajnak”, amely már az egész világ népeinek az alkotóerejét is felszabadítja. Az angolszászok birtokolják a „racionalitást”, a hispánok pedig a „mítoszt”. A hispán faj érzésvilágának „felül kell kerekednie”, de mindenekelőtt szükség van arra, hogy interakcióba lépjenek egymással.⁵⁶ Az alábbi következtetést vonhatjuk le a cikkben nem egyértelműen megmagyarázott kettőségről, amelyben a protestánsokat a pozitív gazdasági értékek hírnökeként, de a latin-amerikai kultúrát is eltörlő erőként értékeli a szerző: a protestáns missziók nem terjesztenek pozitív értékeket, de megjelenésük, tevékenységük, szellemi-gazdasági fejlesztőmunkájuk „szükséges rossz” a későbbi „civilizációs szintézis” megteremtése érdekében.

Mások egyáltalán nem értelmezték jó fejleménynek a protestáns missziós tevékenység megjelenését, nem bíztak sem egyértelmű hasznosságában, sem valamiféle elvont civilizációs szintézis megteremtődésében. Dora Mayer de Zulen korábban említett, *A vallási probléma Spanyol-Amerikában* című cikkében aggasztónak nevezte a protestantizmus terjedését, felhívva a figyelmet arra, hogy ez a vallási irányzat Peru sajátos kultúrájának az eltűnését eredményezné, amely sajátos kultúrkincsre pedig egy igazságosabb társadalmat lehetne alapozni.⁵⁷

A protestánsok elleni fellépés értelmezhető reformista, indigenista szempontból is. Augusto B. Leguía rezsimje az Egyesült Államok érdekeit kiszolgáló rendszer volt, kulturálisan is – még július 4-ét is ünnepnappá tette volna a nagy északi hatalom iránti tiszteletből. Az észak-amerikai gazdasági befolyás az 1920-as években tetőzött Peruban, amikor az exportnak majdnem a háromnegyede az Egyesült Államokba irányult. A felföld bányavállalataiba és az északnyugati partvidék olajmezőibe is áradt a „yanqui” tőke, amihez Leguía jelentős kedvezményeket nyújtott. Az új perui központi bank igazgatótanácsába az elnök személyes meghívására egy amerikai diplomata is bekerült.⁵⁸ Mindezt figyelembe véve érthető volt az ellenérzés az észak-amerikai befolyással szemben. A perui közéletben alapvető gyanakvás élt a protestáns kisegyházak behatolását illetően, s ebben a vonatkozásban az *Amauta* szerzői sem különböztek.

Tekintve hogy mind Zulen, mind Vasconcelos az őslakosság felemelését tartotta a hivatásának, kissé különös célpontot választott, amikor a protestáns kisegyházakat támadta. A korszakban a legnagyobb közéleti visszhangot keltő protestáns csoport Peruban az adventistáké volt, akiknek a Peru déli részén fekvő Puno tartományban folytatott tevékenysége komoly társadalmi vitákat váltott ki. Az adventista közösségbe tömörülő őslakosok szembeszálltak a helyi hatalom képviselőivel, ami végül összecsapásokhoz vezetett az adventista közösség és a helyi föld-

⁵⁶ Reinhardt, 1946. 322–334.

⁵⁷ Mayer de Zulen, 1927. 59–61.

⁵⁸ Klarén, 2004. 321.

birtokosok között. Miután 1913-ban Puno tartományban a katolikus egyház által felbujtott indiánok megtámadták az adventista misszionáriusok házát, a rendőrség több adventista indiánt is börtönbe vetett. Éppen Dora Mayer de Zulen szervezete, az Asociación Pro-Indígena volt az, amely tisztázta a vádak alól az őslakosokat, és elérte, hogy kiengedjék őket a börtönből.⁵⁹ Zulen korábbi tevékenysége fényében, valamint az alapján, hogy az adventista egyház elsősorban a szegényebb néprétegek egyháza volt az 1920-as években, felettébb furcsának és érthetetlennek tűnik az imperialista behatolással való azonosítása.

A protestánsok esetében az a dilemma jelent meg, vajon a szocializmushoz vezető út az Észak országaihoz való társadalmi-gazdasági közeledéssel valósítható meg, vagy inkább a helyi, perui szellemiség megőrzésével alakítható ki egy sajátos, igazságosabb társadalom. A vita az *Amauta* politikai többszínűségét jelzi: a szigorúbban marxista Mariátegui megtúrta a keresztényszocialista Zulent és sajátos elméleteit a lap hasábjain.

*

A vallásosság és az egyházak megítélése többszínű és erősen változó volt az *Amauta* lapjain, ami leképezi a hagyományos, a világgazdasági központokban kialakult marxizmus és félperifériás változatainak diskurzusát, az ezek között meglevő feszültséget. A katolikus egyházat és a protestánsokat egyaránt többféleképpen ítélték meg, még ha más szempontokból is indultak ki. A katolikus egyházban a lap szerzői feudális maradványt láttak, amely a forradalmi lendületet gátolja, de kulturális alapot is hordoz, ami megteremtheti a forradalmi rétegek egységét, kifejlesztheti az őslakos közösségek koherenciáját. A protestantizmus megítélése attól függött, hogy mit akartak hangsúlyozni az egyes szerzők: a modernizáció áldásos hatásait vagy az Egyesült Államok kulturális invázióját. Az inka vallás egyértelműen pozitív értékelést kapott: közösség-szervező erőként, az őslakosok perui identitása meggyökeresítésének eszközeként tekintettek erre a vallási örökségre, ugyanakkor bizonyos távolságtartással viszonyultak hozzá.

Összefoglalóan kijelenthető, hogy az *Amauta* szerzői közösségében az a kép élt a vallásról, hogy a társadalmi szerepe nem inherensen reakciós, sőt kimondottan progresszív folyamatok kapcsolódhatnak hozzá – akár az elképzelt, megreformált katolikus egyház, akár a liberális társadalmat építő protestánsok, akár a nemzeti kohéziót építő őslakos vallási hagyományok vonatkozásában. Mariátegui sajátos, romantikus szocializmusa⁶⁰ az általa szerkesztett folyóiratban is tükröződik. Talán a katolikus egyházzal alkotott kép a legfontosabb szellemtörténeti szempontból. Az *Amauta* szerzői és az indigenizmus képviselői hozzájárultak a szociális igazságosság gondolata és az egyház összekapcsolásához, aminek eszméi alapjain néhány évtizeddel később, az 1960-as években a kléruson belül önálló mozgalom

59 Castillo, 2009. 87–92.

60 Löwy, 2008.

indult Latin-Amerikában.⁶¹ Ez a folyamat nem véletlenül Peruból és nem véletlenül az egyházból indult ki. A Kommunista Internacionálé ugyanis Mariátegui és az *Amauta* szellemi műhelyének írásait az 1930-as évek végén a szocialista kánonon kívülre helyezte, ezzel egy új, egységesen materialista irányt szabott meg a dél-amerikai kommunista pártoknak.⁶² Ez a gyakorlat egészen az 1960-as évekig folytatódtott, amikor a Szovjetunió a kubai forradalmat követően megengedőbben kezdett viszonyulni a szélesebb társadalmi koalíciók kialakításához a latin-amerikai kommunista mozgalom esetében. Ezen két esemény összefüggéseinek megvilágításához még további kutatások szükségesek.

Forrás- és irodalomjegyzék

1. Kiadott források és szakirodalom

Anderle

1971 Anderle Ádám: Az agrárkérdés Peruban az 1920-as években. In: *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica*, 35. (1971) 61–77.

1977 Anderle Ádám: Változások Peru társadalmában a XX. század első felében. In: *Századok*, 111. (1977) 2. sz. 230–269.

Aragon

1928 Aragon, Louis: El proletariado del espíritu. In: *Amauta*, 3. (1928) 15. sz. 3–4.

Becker

2006 Becker, Marc: Mariátegui, the Comintern, and the Indigenous Question in Latin America. In: *Science & Society*, 70. (2006) 4. sz. 450–479.

Belaúnde

1931 Belaúnde, Victor Andrés: *La realidad nacional*. Paris, 1931.

Carranza

1927 Carranza, Luis: El problema indígena. In: *Amauta*, 2. (1927) 10. sz. 55.

Castillo

2009 Castillo, Victoria A.: *Indigenous “Messengers” Petitioning for Justice: Citizenship and Indigenous Rights in Peru, 1900–1945*. [PhD-értekezés, University of Michigan.] Ann Arbor, 2009. https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/63700/vcastill_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Contreras–Cueto

1999 Contreras, Carlos – Cueto, Marco: *Historia del Perú contemporáneo*. Lima, 1999.

De La Cadena

2004 De La Cadena, Marisol: *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima, 2004.

Escajadillo

1999 Escajadillo, Tomás G.: El relato indigenista en las paginas de „Amauta”. In: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 25. (1999) 49. sz. 177–197.

61 Klaiber, 1988. 333–375.

62 Becker, 2006. 450–479.

García

1926 García, Uriel J.: La música incaica. In: *Amauta*, 1. (1926) 2. sz. 11.

García – Romero Sommer

2013 García, Henry Pease – Romero Sommer, Gonzalo: *La política en el Perú del siglo XX*. Lima, 2013.

Garro

1928 Garro, José Eugenio: La iglesia y el estado. In: *Amauta*, 3. (1928) 19. sz. 31–36.

González Prada

1976 González Prada, Manuel: Discurso en el Politeama [1888]. In: González Prada, Manuel: *Páginas libres. Horas de lucha*. Pról. y notas: Sánchez, Luis Alberto. Caracas, 1976. 43–48.

Goslin

1948 Goslin, Thomas S: Protestantism in Peru. In: *Journal of the Presbyterian Historical Society*, 26. (1948) 3. sz. 149–164.

Hilton

1951 Hilton, Ronald: José Vasconcelos. In: *The Americas*, 7. (1951) 4. sz. 395–412. DOI: <https://doi.org/10.2307/978353>.

Jancsó

2005 Jancsó, Katalin: Intelectuales peruanas a fines del siglo XIX y a principios del siglo XX. In: *Acta Scientiarum Socialium*, 20. (2005) 81–96.

2007a Jancsó, Katalin: La Asociación Pro-Indígena – en las fuentes del Archivo Pedro Zulen. In: *Acta Hispanica*, 12. (2007) 129–142.

2007b Jancsó, Katalin: *El indigenismo temprano y la Asociación Pro-Indígena. Indigenismo político temprano en el Perú y la Asociación Pro-Indígena*. [PhD-értekezés, SZTE.] Szeged, 2007. <https://doktori.bibl.u-szeged.hu/id/eprint/1273/2/JancsoKatalinphd.pdf>.

Klaiber

1975 Klaiber, Jeffrey L. SJ: The Popular Universities and the Origins of Aprismo, 1921–1924. In: *The Hispanic American Historical Review*, 55. (1975) 4. sz. 693–715. DOI: <https://doi.org/10.1215/00182168-55.4.693>.

1988 Klaiber, Jeffrey L. SJ: *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Lima, 1988.

Klarén

2004 Klarén, Peter F.: *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima, 2004.

Korionov

1978 Korionov, V.: Mariátegui: destacado marxista-leninista latinoamericano. In: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Sel. y prol. de Arico, Jose. México, 1978. 226–237.

Kristal

1991 Kristal, Efrain: *Una visión urbana de los Andes. Genesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848–1930*. Lima, 1991.

Krüggeler

1999 Krüggeler, Thomas: Indians, Workers, and the Arrival of 'Modernity': Cuzco, Peru (1895–1924). In: *The Americas*, 56. (1999) 2. sz. 161–189. DOI: <https://doi.org/10.2307/1008111>.

Löwy

2008 Löwy, Michael: Communism and Religion: José Carlos Mariátegui's Revolutionary Mysticism. In: *Latin American Perspectives*, 35. (2008) 2. sz. 71–79. DOI: <https://doi.org/10.1177/0094582X07313751>.

Manach

1937 Manach, Jorge: González Prada y su obra. In: *Revista Hispánica Moderna*, 4. (1937) 1. sz. 14–24.

Mariátegui

1926 Mariátegui, José Carlos: La economía peruana. In: *Amauta*, 1. (1926) 2. sz. 29–32.

1955a Mariátegui, José Carlos: Esquema de la evolución económica. In: Mariátegui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile, 1955. 9–28.

1955b Mariátegui, José Carlos: El factor religioso. In: Mariátegui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile, 1955. 145–172.

Mayer de Zulen

1927 Mayer de Zulen, Dora: El problema religioso en Hispano-América. In: *Amauta*, 2. (1927) 10. sz. 59–61.

Peralta

1928 Peralta, Antero: El indio no es panteísta. In: *Amauta*, 3. (1928) 15. sz. 24.

Perez Reinoso

1926 Perez Reinoso, Ramiro: La iglesia contra el estado en Mejico. In: *Amauta*, 1. (1926) 1. sz. 27.

Reinhardt

1946 Reinhardt, Kurt F.: Facets of Mexican Thought: José Vasconcelos (1871–). In: *The Americas*, 2. (1946) 3. sz. 322–334.

Romero

1927 Romero, Emilio: El Cuzco católico. In: *Amauta*, 2. (1927) 10. sz. 54.

Sánchez Concha de Pinilla

1926 Sánchez Concha de Pinilla, María Isabel: La pascua del sol: Intip Raymi. In: *Amauta*, 1. (1926) 3. sz. 30–31.

Shaw

1926 Shaw, George Bernard: Discurso sobre los problemas de Inglaterra y del socialismo. In: *Amauta*, 1. (1926) 2. sz. 6–8.

Skinner

1979 Skinner, Geraldine: José Carlos Mariátegui and the Emergence of the Peruvian Socialist Movement. In: *Science & Society*, 43. (1979) 4. sz. 447–471.

Valcárcel

1926 Valcárcel, Luis: Tempestad en los Andes. In: *Amauta*, 1. (1926) 1. sz. 4–6.

Vasconcelos

1926 Vasconcelos, José: El nacionalismo en América Latina. In: *Amauta*, 1. (1926) 4. sz. 13–16.

Velásquez

1926 Velásquez, Carlos A.: La nueva educación. In: *Amauta*, 1. (1926) 2. sz. 25–26.

Walker

2015 Walker, Charles: *La rebelión de Túpac Amaru*. Cambridge–Lima, 2015.

DÁNIEL FARKAS

THE PERCEPTION OF RELIGIOUS PHENOMENA AND COMMUNITIES
IN THE JOURNAL OF THE PERUVIAN LEFT

AMAUTA, 1926–1930

The article, building on some notable literary pieces, outlines the perceptions on the Peruvian religious activities by the authors of *Amauta*, a radical left-wing journal. The magazine, established by the Latin American radical thinker José Carlos Mariátegui, boasted an contributing community of enormous variety. In the article, it is shown what were the opinions of different schools of left-wing radicals about the Catholic Church, the Protestant communities and the Inca and indigenous folk religion. It is notable that while the Catholic Church was overall a negative subject of analysis, there are a variety of examples of positive attitudes on religion, and even specifically Catholicism. The Protestant communities were viewed as an external, North American influence, and they were judged according to the author's attitude to the cultural effects of the United States. The Inca and indigenous folk cults and religious traditions were deemed essential for building an original Peruvian national community, and were thus heavily emphasized in a positive sense. However, the religious elements were rarely mentioned, thus there are just a few notable examples are examined in the paper.